



Frans Boenders

**De volle
vrijheid**

**Frans Boenders. Arthur Lehning.
Paul Avrich. John Carroll. Anton
Constandse. Michel Oukhow.
Colin Ward.**

De volle vrijheid

**Ideologie en geschiedenis van het
anarchisme**

‘Wij zien in dat de mens alleen temidden der mensen zich vrij kan voelen en weten – en bijgevolg slechts hier zijn vrijheid kan verwezenlijken. Om vrij te zijn moet ik me omringd zien door vrije mensen, en als zodanig door hen erkend worden. Ik ben pas vrij wanneer mijn persoonlijkheid zich als in evenzovele spiegels weer spiegelt in het eveneens vrije bewustzijn van alle mensen om mij heen, en versterkt wordt door de erkenning van iedereen. De vrijheid van allen is verre van een grens aan de mijne, zoals de individualisten beweren, integendeel de bevestiging, verwezenlijking en oneindige uitbreiding ervan. De wil tot vrijheid en menselijke waardigheid van alle mensen, mijn vrijheid bevestigd, bekrachtigd, oneindig uitgestrekt te zien en voelen door de instemming van iedereen – dat is het geluk, het menselijk paradijs op aarde.

Maar deze vrijheid is slechts in gelijkheid mogelijk. Indien er een menselijk wezen bestaat dat meer vrij is dan ik, ben ik noodgedwongen zijn slaaf; ben ik het meer dan hij, dan is hij de mijne. Gelijkheid is dus een noodzakelijke voorwaarde voor vrijheid.’
(Michael Bakoenin).

Frans Boenders

Inleiding

De titel van dit boek, *De Volle Vrijheid*, klinkt wellicht wat retorisch, en behoeft enige verklaring. De individuele vrijheid wordt beperkt door een aantal fysische, fysieke, fysiologische etc. behoeften, door erfelijke factoren, door politieke, maatschappelijke, economische, culturele omstandigheden, en zo meer. Ik ben niet vrij om deze inleiding te schrijven en tegelijk vlinders te vangen in Venezuela, om zonder lichaam te leven, om niet te eten en toch te overleven, om een intelligentiequotiënt van 80 te hebben en hogere wiskunde te studeren. Dat zijn truïsmen die niemand in twijfel zal trekken. Moeilijker wordt het al, wanneer ik bijvoorbeeld zeg dat recidiverende deliquent Piet Janssen minder vrij is om het goede te doen, omdat hij jarenlang in een onmenselijk 'verbeteringsgesticht' heeft doorgebracht. Zijn mogelijkheden om zijn leven op diverse manieren te organiseren blijken beperkt ; er kunnen omstandigheden gedacht worden die een grotere individuele en morele vrijheid garanderen.

Vrijheid is dus nooit werkzaam in een maatschappelijk, politiek, hereditair of ander vacuüm, maar steeds gebonden aan een zeer ingewikkelde combinatie van factoren. Daardoor is de vraag, of deze of gene persoon vrij handelt, of deze of gene actie een vrije daad is, bijzonder precair. Altijd bestaat de kans dat we geen rekening hebben gehouden (of hadden kunnen houden, omdat we niet over alle gegevens konden beschikken) met factoren, die de aanvankelijk vermeende vrijheid plotseling in een twijfelachtig daglicht stellen.

Nu, zonder in filosofische argumentaties te willen treden of kruithofiaanse definities van vrijheid voorop te stellen, dient het cruciale anarchistische begrip van de vrijheid toegelicht te worden. De individuele vrijheid is nooit absoluut, in de zin van totaal en ongebonden, maar steeds relatief, al was het maar ten aanzien van de vrijheid van andere individuen. De vrijheid van de ander is een noodzakelijke voorwaarde voor mijn eigen vrijheid. Niemand wordt vrij geboren ; iedereen is van bij zijn verschijnen in de wereld aan-

gewezen op de hulp, de manipulatie, de genegenheid, het (onbewuste) misbruik en de liefde van anderen, van wie hij zonder nadenken een bepaalde manier van omgaan met de wereld overneemt. Pas later ontdekt het kind dat er andere manieren, andere levenswijzen dan de zijne bestaan. Het toetst zijn aangeleerde levenswijze aan deze andere mogelijkheden en vormt gaandeweg een min of meer eigen, min of meer bewust gekozen levensvorm. Die is nooit definitief; steeds bestaat de principiële mogelijkheid tot wijziging, tot breuk. Precies die *breuk* lijkt me het geprivilegieerde domein van de vrijheid. Vrijheid manifesteert zich telkens wanneer de schijnbaar fatalistisch-arbitraire keten der determinaties, reflexen en predestinaties doorbroken wordt. Vrijheid is niet zozeer een manifestatie van voluntarisme, dat in zijn zuiverste vorm naar negentiendeëeuws puritanisme ruikt, dan wel een creatieve bewustwording van de onvrijheden die het individu omringen en bedreigen. In die zin is vrijheid strijd, een terugslaan van al datgene wat de volle, dat is meteen: gemeenschapsgerichte ontplooiing van het individu in de weg staat.

Zoiets als een 'volle' vrijheid is bijgevolg niet meteen gegeven. Zij moet gerealiseerd, veroverd worden. In tegenstelling tot wat meestal gedacht wordt, willen wij niet altijd spontaan vrij worden. Clubs, verenigingen, onmogelijke politieke partijen, kerken en loges blijven ook vandaag nog hun aantrekkingskracht uitoefenen, onder meer omdat zij hun leden een bepaalde bescherming bieden, omdat zij ten dele handelen en denken in de plaats en in naam van hun leden. Vrijheid impliceert een losmakingsproces van de tientallen vormen van voogdijschap die de mens betuttelen, de zaken voor hem regelen, zijn autonomie aanvreten. Wij hebben een flinke zet nodig om van dat gehannes af te raken, een intensieve bewustwording, die niet uit de lucht komt vallen en die ons doet realiseren dat geen 'leiders' of partijen die vrijheid in onze plaats kunnen veroveren. Ook de collectiefste vorm van anarchisme is gegrond op autonoom denkende en handelende individuen.

Het is onmogelijk een definitie te geven van het anarchisme, een omschrijving die iedereen tevreden zou stellen. Ik ben het eens met

Gerald Runkle¹ wanneer hij stelt dat George Woodcocks definitie van het anarchisme meer dan behoorlijk is: 'Een maatschappelijk denksysteem dat gericht is op fundamentele veranderingen in de structuur van de maatschappij, meer in het bijzonder – want dat is het gemeenschappelijk element in alle vormen van het anarchisme – op de vervanging van de autoritaire staat door een of andere vorm van regeringsloze samenwerking tussen vrije individuen'.

Kenmerk van de anarchisten, zo werpt men vaak op, is dat zij het meestal oneens zijn met elkaar. Nu is dat bij andere ideologieën en de meeste wereldverbeteraars ook vaak het geval, maar daar wordt die onenigheid weggemoffeld achter een propagandistisch front dat de leiders van de ideologische beweging handig voor hun bakkeleiende 'achterban' weten te schuiven. Anarchisten hebben geen leiders, en hun propaganda is niet gericht op overrompeling, meestal ook niet op overreding, maar in wezen op bewustmaking. De diversiteit van het anarchisme is slechts ogenschijnlijk een zwakheid. Doordat tolerantie, vrijheid en individuele verantwoordelijkheid hoog in het anarchistische vaandel staan geschreven, kan het niet anders dat de meningen, hoe of de maatschappij er eigenlijk zou moeten uitzien, fel uiteen lopen. Een voortdurende discussie terzake is niet alleen onvermijdelijk, maar ook wenselijk.

Voor mij valt anarchisme zo goed als samen met het libertaire socialisme. Ik ben dus duidelijk geen stirneriaan, maar wil geenszins ontkennen dat Stirner interessante inzichten aan de anarchistische gedachtenstroming heeft toegevoegd. Als pacifist ben ik sterk gekant tegen het gebruik van geweld, maar zie wel in dat in bepaalde omstandigheden van die stelregel kan worden afgeweken. *In elk geval mag anarchisme nooit met terrorisme worden geïdentificeerd*: de hardnekkigheid waarmee de nieuwsmedia, van welke overtuiging ook, terroristen voor anarchisten plegen te verslijten, wijst duidelijk op kwade trouw.

In al zijn uiteenlopende gedaanten heeft het anarchisme zich steeds gekeerd tegen de staat, die voor deze ideologie het *Inbegriff* is van onderdrukking, machtsmisbruik, beknotting, in één woord: van on-

vrijheid. 'De Staat is het surrogaat van de geest', schrijft Gustav Landauer in zijn *Aufruf zum Sozialismus*. Ondanks de decenniën-lange anarchistische strijd tegen de staat, kunnen wij niet zeggen dat de macht van de moderne staat geringer is geworden, wel integendeel. Ook zijn er geen succesvolle voorbeelden te noemen van maatschappijvormen, waarbij de staat volledig zou zijn uitgeroeid. Dit probleem heeft wijsgeren, politicologen en sociologen (en vroeger ook een kunstcriticus en auteur als Herbert Read) de laatste jaren sterk beziggehouden. Een der frappantste studies terzake is het filosofisch tractaat van Robert Nozick, hoogleraar aan de universiteit van Harvard, *Anarchy, State and Utopia*². Je kan dat boek lezen als een uiterst gesofistikeerde verdediging van het Amerikaanse liberalisme-op-zijn-best, maar het lijkt beter het te zien als een onderzoek naar het bestaansrecht van de staat. Nozicks centrale these is dat enkel de 'minimale staat' te rechtvaardigen is. De staat mag enkel een zeer beperkte functie vervullen; hij verdedigt het individu tegen geweld, diefstal en bedrog, en staat garant voor de overeenkomsten die individuen onderling afsluiten. In geen geval mag de staat zijn dwangapparaat misbruiken om bepaalde burgers anderen te doen 'helpen', of om zijn burgers activiteiten te verbieden, zogenaamd in 'hun eigen belang' of om ze tegen zichzelf te 'beschermen'. In feite beperkt geen enkele hedendaagse staat zich tot deze opdracht, en dus treden alle staten de rechten van de mens met voeten.

In plaats van de staat wil het anarchisme de *maatschappij* terug in eer herstellen. Laten we zeggen: een maatschappij is een min of meer autonome vereniging van personen die in het onderling, tussenmenselijk verkeer bepaalde bindende gedragsregels, gebaseerd op samenwerking, erkennen. 'Autonoom' impliceert de afwezigheid van leiders, mensen die, op welke grond ook, het voor het zeggen zouden hebben. Om de gang van zaken in grotere verenigingen te vergemakkelijken, kan men wel vertegenwoordigers aanstellen die, elk op hun gebied, bepaalde praktische beslissingen kunnen nemen in de naam van de hele gemeenschap. Om elk machtsmisbruik in deze vertegenwoordigers tegen te gaan, moeten zij geregeld vervangen worden door an-

deren, mogen zij in elk geval nooit een beroep van hun vertegenwoordiging maken, en dienen ze op elk moment wederroepbaar, afzetbaar te zijn.

De erkenning van gedragsregels dient er enkel toe het interpersoonlijke verkeer te vergemakkelijken, soepeler te laten verlopen. Nooit mogen de regels wetten worden, want het begrip 'wet' roept als tegenpool de notie 'overtreding' op. Het bindend karakter kan dus enkel van *tijdelijke* aard zijn ; wanneer er consensus bestaat ten aanzien van de overbodigheid van een bepaalde regel, moet hij onmiddellijk kunnen worden opgeheven. Samenwerking, en niet dwang of overreding, moet de grondslag zijn van de maatschappij. Conflicten tussen individuele belangen kunnen enkel positief worden geregeld door coöperatie ; de voordelen van deze samenwerking moeten rechtvaardig verdeeld worden.

Een en ander verklaart waarom de anarchisten wars zijn van elke vorm van sociale hiërarchie en van gezag. Hiërarchie betekent druk van boven naar onderen, bevel en orde, verstikking van elk initiatief dat van onder uit ontstaat, communicatiestoornis, wantrouwen, vleierij. En gezag, het logisch gevolg van een hiërarchische structuur, is onmenselijk omdat het de wezenlijke autonomie van elk mens ontkent. Niemand is voorbestemd om gezag te ondergaan of om gezag uit te oefenen : wie dat gelooft, is het slachtoffer van een opvoeding, een ideologie die precies de vrucht is van dat gezag. Geen enkele persoon, geen enkele instantie heeft een intrinsieke waarde die autoriteit justifieert. Bakoenin heeft op dit punt behartenswaardige dingen gezegd, met name in zijn *God en de Staat*.

Een van de grootste en tegelijk zieligste gevaren die het anarchisme permanent bedreigen, is het simplisme. De anarchistische idealen zijn in hun eenvoud zo vanzelfsprekend dat ze te pas en te onpas kunnen geproduceerd en gedemonstreerd worden. Dat met de reproductie en demonstratie van truïsmen nog niets veranderd is, zien de schranderste anarchisten vandaag wel in. Het afschaffen van de Staat als de aliënerende instelling *par excellence* is een mooi ideaal, maar als we in de praktijk zien dat de staten overal het pleit hebben gewonnen en niets

erop wijst dat binnen afzienbare tijd de positie van de Staat zal verzwakken – dan moeten we de anarchistische denkbeelden gebruiken om de bestaande supermacht van de Staat *geleidelijk aan* af te knagen. Dat betekent niet dat de hoop op een tegen de Staat gerichte revolutie wordt opgegeven, maar enkel dat de hooggestemde idealen onmiddellijke deelacties, die per definitie een reformistisch karakter vertonen, niet in de weg staan. Elk praktisch voorstel en elke theorie die erop gericht zijn om zonder verwijl een directere democratie, minder centralisering, een zwakker staatsapparaat en een rechtvaardiger verdeling der goederen en inkomsten te voeren, moeten gesteund en gestimuleerd worden. Indien de anarchisten hun neus ophalen voor deelacties onder het voorwendsel dat de Tijd van de Wereldrevolutie nog niet is Aangebroken, dan sluiten zij zichzelf uit van het maatschappelijk gebeuren van onze tijd en raken ze nooit uit hun historisch ostracisme.

In zijn opstel 'Anarchism as a realist alternative' " brandmerkt Ian Vine de simplistische anarchist als een extremist, omdat diens gedachtengang rigide is en diens opvatting van het anarchisme tot een soort godsdienst leidt. De revolutionair gerichte simplist denkt dat de mens zijn hele levensvorm en zijn hele praktijk in één klap kan veranderen. Voor hem werkt elke graduele verschuiving naar een libertaire maatschappij noodzakelijk corrumperend. De verworvenheden van de humane en de sociale wetenschappen lapt hij aan zijn laars, om maar te zwijgen van de exacte wetenschappen. Voor hem doen de wetenschappelijke vooruitgang en de technologie de mens meer kwaad dan goed : hij wil er niets van weten. Daarbij vergeet hij dat zijn illustere anarchistische voorgangers ofwel grote, zij het kritische waardering hadden voor de wetenschap, ofwel zelf met succes in de wetenschap bedrijvig waren – men denke aan Peter Kropotkin en Elisée Reclus. De oplossing ligt voor de simplistische anarchist in het afzweren van wetenschap en techniek, en in het opnieuw gaan leven zoals men een paar honderd jaar geleden placht te doen.

Tegenover dit soort simplisme stelt Ian Vine het anarchisme als een realistisch alternatief. Zelfs indien we ons individueel zouden

kunnen losmaken van technologie en wetenschap, zou dat met het oog op de wereldbevolking en haar enorme problemen (cf. de rapporten van de Club van Rome) niet meer dan een domme vlucht zijn ; alleen al het probleem van de honger zou er, zonder technologische en wetenschappelijke hulp, nog eindeloos desastreuzer uitzien dan nu al het geval is. Vine beweert dan ook niets anders te kunnen dan de technologie, dus ook de automatisering te aanvaarden :

‘Vele anarchisten zijn principieel gekant tegen automatisering, kennelijk uit kortzichtigheid, vooroordeel en om ernstiger redenen. Het is juist dat automatisering op grote schaal moet werken, en dus bepaalde vormen van centralisatie en controle impliceert. In die zin zullen de ‘klassieke’ vormen van het anarchisme niet verwezenlijkt worden. Ook is het waar dat op dit moment de wetenschappelijke en technologische ‘voortgang’ meer kwaad dan goed lijkt te doen, dat automatisering wordt gebruikt om nu al monolitische industriële monopolies nog groter en machtiger te maken. Maar ik zie dit niet als een onvermijdelijke ontwikkeling (sedert de recessie, de internationale crisis van na 1973 heeft Vine gelijk gekregen – noot van FB). Het idee van *absolute* vrijheid op alle gebieden van de menselijke activiteit is niet compatibel met automatisering, maar absolute vrijheid is een mythe, misschien zelfs een *contradictio in terminis*. In elke ware beschaving moet de mens een bepaalde dwang aanvaarden, of anders gaat hij ten onder. In een planeet zoals de onze, met zijn beperkte bronnen en zijn geweldige bevolking kan niemand in alles op zichzelf bestaan. Iedere individualist die zichzelf bekijkt als totaal zelfgenoegzaam is zich simpelweg niet bewust van de mate waarin hij van anderen afhankelijk is. In de mate dat wij anderen nodig hebben, hebben zij ons ook nodig ; hieruit volgen verplichtingen. En alle verplichting is dwang’.

De afkeer van wetenschap en techniek, waarvan heel wat anarchisten blijk geven, lijkt ook mij uiterst twijfelachtig. Je zou je ten aanzien van deze wetenschapsbeoefening of gene techniek steeds moeten afvragen of ze van aard is om de menselijke vrijheid ten goede te komen. In elk geval lijkt het me een gevaarlijke vorm van obscurantisme of primitivisme om *a priori* te bedanken voor vooruit-

gang, automatisering, efficiëntie. Het anarchisme zou er goed aan doen zich kritisch op te stellen tegenover het sluimerende irrationalisme dat in onze maatschappijen aanwezig is. Het moet zich bewust worden van de gevaren van wat C.W. Rietdijk (met wie ik het trouwens overwegend oneens ben) *De contra-revolutie tegen de rede* heeft genoemd. In een van zijn 'Lichtkogels' schrijft Rietdijk: 'Vrijheid is onafhankelijkheid van dwang, van willekeur en van het toeval. Van die laatste twee kunnen alleen wetenschap, techniek en rationalisering van de samenleving ons onafhankelijk maken.'

Sedert 1968 heeft de anarchistische gedachte veel aanhangers gewonnen. De spontaneïteit van de meibeweging, haar afkeer van autoriteit in het algemeen en van 'leiders' in het bijzonder, haar speelsheid en collectieve verbeelding waren natuurlijk allemaal uitingen van een anarchistische ingesteldheid, veeleer dan een streng marxistisch geïnspireerde revolutionaire gezindheid. Volgens de 'serieuzen', de 'analytici' en de 'harden' van de linkse beweging heeft die ordeloze speelsheid zich uiteindelijk tegen links zelf gekeerd; men sprak aan het einde van de jaren zestig over niets anders dan over repressie, repressieve tolerantie, manipulatie en recuperatie. Medezeggenschap, inspraak en participatie zijn inmiddels geïnstitutionaliseerd, dus van hun revolutionaire potentie ontdaan. Dat is natuurlijk ten dele zo, maar we hebben deze dingen dan toch maar, met de kans dat ze op lange termijn de toestand op economisch, politiek, cultureel, sociaal en educatief gebied zullen verbeteren, vermenschelijken.

Een ander gevolg van het anarchistisch renouveau is dat steeds meer mensen zich tot het anarchisme 'durven' bekennen: het anarchisme is respectabeler dan het ooit geweest is. Bestond er in een land als Groot-Brittannië allang een grote sympathie voor de libertaire gedachte – Bertrand Russell, Herbert Read, en vele anderen –, in Duitsland of Frankrijk heersten inzake linkse ideologie vooral de 'orthodoxen', de marxologische marxisten. Met name in deze landen verklaren belangrijke mensen zich anarchist – bijvoorbeeld een Jean-Paul Sartre (cf. *Autoportrait à 70 ans* in *Le Nouvel Observateur* van 30 juni 1975). Maar met deze respectabiliteit is, gelukkig, het wezenlijk subversief karakter van het anarchisme geenszins verdwenen.

Zoals het hoort voor een boek over anarchisme – of het een anarchistisch boek is, moet de lezer zelf maar uitmaken –, is *De volle vrijheid* een collectief werkstuk, het resultaat van een vrij aangegane, tijdelijke samenwerking tussen individuen. Hun gemeenschappelijke doelstelling is : iets van de rijkdom en de diversiteit van de anarchistische ideologie te suggereren.

De volle vrijheid introduceert geen nieuwe theorie binnen het anarchisme. De auteurs zetten denkbeelden uiteen die zij niet zelf bedacht hebben. Aanspraak op originaliteit maken zij niet. Wel sympathiseren zij allen met de figuur over wie zij schrijven, en daardoor slagen zij erin diens gedachten niet alleen in een aantrekkelijk daglicht voor te stellen, maar vooral systematisch en beknopt weer te geven. Dat laatste is geen geringe verdienste, als je bedenkt dat de meeste anarchistische theoretici hun denkbeelden gehaast, fragmentarisch, met weinig zin voor coherentie en systematische ordening aan het papier hebben toevertrouwd. Daardoor zijn hun geschriften, vaak ten onrechte, met minachting bejegend door academische carrièrejagers en andere kortzichtige professoren, – een feit dat op zijn beurt weer ten dele verklaart waarom op scholen en universiteiten zo weinig aandacht wordt besteed aan de anarchistische denkbeelden. Het andere deel van de verklaring, waarom handboeken de anarchistische denkers amper vermelden, moet natuurlijk gezocht worden in hun bij uitstek subversief karakter.

Mijn voor deze gelegenheid collega-auteurs zijn niet de eersten de besten. De twee Nederlandse medewerkers zijn jarenlang actief geweest in wat ik gemakshalve maar de verbreiding van de anarchistische denkbeelden zal noemen. Buitendien heeft Arthur Lehning wereldfaam verworven als redacteur van de *Archives Bakounine*, een titanenwerk op het gebied van de sociale geschiedenis dat op zijn beurt weer een beter inzicht in het bakoeninisme heeft gegenereerd. Zijn levenswerk is nog lang niet af, maar alles laat voorzien dat het volledige, van Lehnings erudiete nota's voorziene oeuvre van Bakoenin ook diens ideologisch *gelijk*, naast dat van Marx, ten goede zal komen. Anton Constandses analyses en commentaren van de naoorlogse internationale politiek in kranten, weekbladen en tijdschriften worden terecht

in Nederland en België sterk gewaardeerd om hun scherpzinnig en kritisch gehalte. De buitenlandse medewerkers, wier bijdragen ik zelf heb vertaald om de diversiteit wat betreft taalgebruik niet onnodig te accentueren, zijn ook verre van onbekenden. Paul Avrachs boeken over de Russische anarchisten en over de rebellie van Kronstadt worden overal beschouwd als exemplarische geschiedschrijving ; John Carrolls studies over en rond Stirner zijn onvervangbaar ; Colin Wards kwaliteiten als publicist over uiteenlopende onderwerpen, van urbanisatie en architectuur tot opvoeding en ideologie, zijn niet alleen in Groot-Brittannië bekend.

Pierre-Joseph Proudhon is een monument in de geschiedenis van het anarchisme. Hoewel Proudhons denkbeelden niet in een apart hoofdstuk worden uiteengezet, is de essentie ervan overgenomen en verwerkt door de anarchisten die na hem kwamen, met name Bakoenin en Kropotkin. George Woodcock⁴ schrijft daarover het volgende : 'Wellicht is het voldoende te zeggen dat de anarchisten, al weken zij in vele opzichten af – vaak met tragische resultaten – van Proudhons leer, altijd zijn wezenlijke doctrines behielden en vochten voor de vernietiging van de Staat en de hereniging van de mensheid in een grote federatie, waar de rechten en de vrijheid van elke regio en ieder mens door wederkerige akkoorden zouden worden verzekerd'. Op die manier is Proudhon in de diverse opstellen van dit boek, zij het impliciet, aanwezig. Een expliciete uiteenzetting, die Proudhons denken met al de daarin aanwezige chaotische en contradictorische aspecten recht zou laten wedervaren, vereist een lengte en een aanpak die buiten de mogelijkheden van deze *reader* vallen. Ik heb er dan ook de voorkeur aan gegeven om, in het kader van dit qua omvang en doelstellingen noodzakelijk beperkt en onvolledig boek, de figuren van Bakoenin en Kropotkin meer *présence* te doen krijgen. Zowel Avrich als Lehning zijn daar naar mijn mening uitstekend in geslaagd.

Het is curieus te bedenken dat alle hier gepresenteerde en gecommentarieerde anarchistische denkers hun maatschappijvisie construeerden in de negentiende eeuw (of vooraan de twintigste) – een tijd die

grondig verschildte van de onze. Het levensritme, de manifestaties en implicaties van het kapitalisme, de algemene levensvorm, het *environment*, de ecologische omstandigheden, en een aantal andere sociaal-psychologische factoren zoals de intensiteit van het lawaai en de beschikbare tijd om taken uit te voeren – het is allemaal natuurlijk buitengemeen veranderd. Het negentiendeëeuwse anarchisme, net zoals het marxisme in de mate dat het dan toch overwegend het denk-systeem is van één man, kan slechts dienen als ‘openbreker’, als datgene wat aan het denken zet.

De volle vrijheid is vooral een historisch gericht boek. Over hedendaagse vormen van anarchisme wordt weinig gesproken. Een ‘nieuwe’ theorie van de vrijheid lijkt nog niet voor vandaag te wezen. Men bedenke trouwens dat dezelfde geschiedenis ook andere maatschappijvisies bezwaart (en gelukkig ook bevrucht); het marxisme exploreert, als het tenminste al niet lang een modieuze marxologie of een nette academische discipline is geworden, bij voorkeur de historische standpunten van een Lenin, een Trotski, een Kautsky, een Gramsci, een Lucacs. De grote ideologische verworvenheden waar wij nu nog op teren, zijn ontstaan in de negentiende eeuw (hetzelfde kan je trouwens ook zeggen van de psychologische theorieën; de psychoanalyse als ‘heilsleer’ die op haar manier ook oproept tot individuele autonomie en een ‘volle vrijheid’), en het is dus volstrekt legitiem om de geschriften van deze maatschappijcritici te ondervragen en er de mogelijke implicaties voor onze tijd uit te distilleren.

De vraag, die dan ook als vanzelf zal rijzen bij de lectuur van deze opstellen, is: hoe kunnen wij, voortbouwend op de inzichten van Bakoenin, Kropotkin, enz. de klaarblijkelijke zwakheden ervan corrigeren, en toch deze theorieën en maatschappijbeelden gebruiken in de maatschappij van nu? Een definitief antwoord op deze vraag mag de lezer niet van mij verwachten. Ideeën zijn nooit eens en voorgoed afgerond of uitgeput, maar geven een uitzicht op de wereld, die ieder van ons mede maakt tot wat zij hopelijk nog kan worden.

Noten

1. in : *Anarchism, Old and New*, New York, 1972, p. 5.
2. Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, New York, 1974.
3. in : *Anarchy*, nr 74, april, 1967.
4. in : *Pierre-Joseph Proudhon, his life and work*, New York, 1972, p. 277.

Arthur Lehning

Bakoenin

Toen Bakoenin, de grootste Russische revolutionair van de negentiende eeuw, in 1868 lid werd van de in 1864 gestichte Internationale Arbeidersassociatie – die men later de Eerste Internationale zou noemen – had hij een leven van een kwart eeuw als revolutionair achter de rug. Omstreeks het midden van de eeuw was hij al een beroemd man en genoot hij een groot prestige onder de democraten en revolutionairen in geheel Europa. In 1864 begon hij de anarchistische en atheïstische ideeën te formuleren, die met zijn naam zijn verbonden, en die hij vanaf 1868 binnen de Eerste Internationale propageerde. In Frankrijk, Rusland, Romaans Zwitserland en vooral in Italië en Spanje waren zijn opvattingen verbreid en verwierven zij grote aanhang. Bakoenins voornaamste historische verdienste ligt hierin dat hij de libertaire ideeën van het anarchisme heeft verbonden met de emancipatiestrijd van de arbeidersklasse; hij moet worden beschouwd als de grondlegger van de theorie en de praktijk van het anarcho-syndikalisme.

Bakoenin heeft veel geschreven, zonder echter ooit een systematische uiteenzetting van zijn denkbeelden te geven. 'Weinig mensen', schreef de Britse historicus E.H. Carr, 'die door hun leven en denken een dergelijke machtige invloed op de wereld hebben uitgeoefend als dat van Michæl Bakoenin, hebben zulk een verward en gebrekkig overzicht nagelaten van hun opvattingen'. Dat is op zichzelf niet onjuist. Het onstuimige revolutionaire leven van Bakoenin speelde zich niet af in de leeszaal van een grote bibliotheek. Zijn invloed is onder meer verklaarbaar door zijn persoonlijke en uitgebreide epistolaire kontakten. Zijn geschriften hingen vrijwel altijd samen met zijn revolutionaire, propagandistische of organisatorische activiteiten. Omvangrijke, tijdens zijn leven ongepubliceerde manuscripten bleven een torso en zijn ook nu nog niet volledig verschenen. Wanneer echter zijn werken in extenso en overzichtelijk ter beschikking zullen staan, zal blijken, dat men te doen heeft met een koherente sociale filosofie

en met een daarmee samenhangende theorie van een revolutionaire praktijk.

Bij politieke denkers als Bakoenin moet men bij een beschouwing van hun ideeën rekening houden met hun biografie, met het historische milieu en hun politieke activiteiten, die invloed hebben uitgeoefend op hun leer, die in zekere zin ook weer een beeld geeft van hun leven. Politikologen en sociologen die veelal met schematische begrippen werken, bevinden zich hierbij reeds in terminologisch opzicht op drijfzand.

Michael Aleksandrovitch Bakoenin werd geboren op 30 mei 1814 op het landgoed Premuchino in de provincie Tver, niet ver van Moskou. Zijn familie behoorde tot de Russische landadel ; zijn vader was in Russische diplomatieke dienst in Italië geweest en in het ouderlijke huis heerste een kosmopolitische atmosfeer. Michael werd voor een loopbaan in het leger bestemd. Hij ging naar de Artillerie-school in St. Petersburg, werd in januari 1833 officier, maar diende op 21-jarige leeftijd zijn ontslag in, om daarna in Moskou Duitse filosofie te studeren. Hij behoorde daar tot de literaire en filosofische kring van Nikolaj Stankevitch en Visarion Belinskij. Oorspronkelijk sterk onder de invloed van de filosofie van Fichte wiens *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* hij in 1836 vertaalde, werd hij een enthousiast aanhanger van Hegel. De eerste Russische vertaling van Hegel – de *Fünf Gymnasialreden* – was van zijn hand ; zijn voorwoord (1838) kan men beschouwen als een manifest van de Russische jonge Hegelianen. In 1840 ging Bakoenin naar Berlijn om daar zijn Hegel studies voort te zetten. Hier kwam hij onder invloed van de Links-Hegelianen. In 1842, in Dresden, raakte hij bevriend met Arnold Ruge, de redakteur van het orgaan der Links-Hegelianen, de *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft*, waarin hij in oktober, onder het pseudoniem Jules Elysard, *Die Reaktion in Deutschland. Ein Fragment von einem Franzosen* publiceerde, dat in revolutionaire kringen een sensatie teweeg bracht. Bakoenin had toen een vijfjarige intensieve studie van Hegel achter de rug. Zonder dat Alexander Herzen wist wie de anonieme auteur was, noteerde hij in zijn dagboek : ‘Het gehele artikel is van het begin tot het einde

belangrijk. Wanneer de Fransen beginnen de Duitse wetenschap te populariseren dan begint de grote fase van de daad'. Indirekt had dit artikel het verbod van het *Deutsche Jahrbücher* tot gevolg.

Hegel is zonder twijfel de grootste filosoof van de tegenwoordige tijd, aldus Bakoenin in zijn artikel *Die Reaction in Deutschland*, 'de hoogste top van onze moderne, echter *theoretische* ontwikkeling'. Als hoogste top vertegenwoordigt hij ook het begin van de noodzakelijke zelfopheffing van de moderne ontwikkeling. Hij is reeds zelf over de theorie – weliswaar voorlopig nog slechts binnen de theorie – heengegaan en heeft een nieuwe praktische wereld gepostuleerd die geenszins door een formele toepassing en verbreiding van pasklaar gemaakte theorieën, maar alleen door een oorspronkelijke daad zal worden gerealiseerd. De tegenstelling is het wezenlijke niet alleen van alle bepaalde bijzondere theorieën maar van de theorie zonder meer en zo is het moment van het begrip daarvan ook tegelijkertijd het moment van de voleindiging van de theorie. De voleindiging hiervan is echter haar zelfoplossing in de praktische wereld, in 'de werkelijke tegenwoordige tijd van de vrijheid'. De verwerkelijking van de vrijheid staat op de agenda van de wereldgeschiedenis. 'Het positieve wordt door het negatieve en het negatieve omgekeerd door het positieve genegeerd; maar het gemeenschappelijke is het begrip van de 'negatie', het vernietigen, het hartstochtelijk verteren van het positieve, zelfs als dit zich listig onder de gestalte van het negatieve zoekt te verbergen... De tegenstelling is totaal en waar en als zodanig levendig en de energie van zijn alomvattende levendigheid bestaat in het rusteloze zich zelf verbranden van het positieve in het reine vuur van het negatieve'.

Ontdaan van het ingewikkelde Hegelse jargon kwam dit betoog neer op de 'negatie' van een abstrakte dialektiek, en op een oproep tot revolutionaire praktijk. Het wezenlijke van de reactie ziet Bakoenin niet in de handhaving van het bestaande, maar in de poging de historische rechtvaardiging van de negatie van het bestaande te ontkenen. Hij keert zich tegen de bemiddelaars, de verzoeners (de 'Vermittelnden'), die hun politieke taak daarin zien de beide 'eenzijdige' beginselen tot alleen maar een uiterlijke vereniging te brengen.

In tegenstelling tot Hegel's primaat van het positieve in het dialektische proces wordt in deze beschouwing van Bakoenin echter het 'negatieve' de drijvende, scheppende kracht van het geschiedsproces en in die mate overheersend, dat hier nauwelijks nog sprake is van de Hegelse trichotomie. De vooruitgang speelt zich nog wel af in antagonistische vormen – ieder gegeven schept zijn eigen tegenstelling – maar het resultaat van de dialektische beweging van de vooruitgang, door de strijd tussen de tegenstellingen, tussen een bepaald gegeven en de negatie, tussen het oude en het nieuwe is niet meer een synthese, waarin deze tegenstellingen zijn verzoend en het positieve is opgeheven ('aufgehoben', d.w.z. vernietigd, maar ook in de betekenis van bewaard en op een hoger plan gebracht).

Het nieuwe in de geschiedenis ontstaat door de volkomen vernietiging van het oude. Dat is de sine qua non van historische vooruitgang. Aldus voegde hij, nog vóór Marx, een nieuwe dimensie toe aan de Hegelse dialektiek: de revolutionaire filosofie van de daad, een sociale filosofie van de eenheid van theorie en praktijk. In deze revolutionaire interpretatie, misschien moet men van een ombuiging van de Hegelse dialektiek spreken, moet de kern gezocht worden van Bakoenins geschiedenisfilosofie en daarmee van zijn opvatting over de revolutie waaraan hij de volgende drie decennia van zijn leven heeft gewijd.

In deze geest moet ook de beroemde slotzin van zijn artikel worden begrepen: *Die Lust der Zerstörung ist zugleich eine schaffende Lust.*¹ Het is de meest geciteerde zin van zijn oeuvre hoewel veelal onvolledig geciteerd en daardoor onjuist geïnterpreteerd. Men moet het citaat ook lezen in samenhang met de politieke en sociale inhoud van de passage die eraan voorafgaat: 'Alle volken en mensen zijn van een zekere verwachting vervuld en zien de nabije toekomst tegemoet die het verlossende woord zal spreken. Zelfs in Rusland waarvan wij zo weinig weten en dat misschien voorbestemd is voor een grote toekomst, pakken zich onweerswolken samen. De lucht is zwoel en zwanger van stormen'.

Tenslotte postuleerde Hegel de onhoudbaarheid van elke bepaaldheid en de betrekkelijkheid van alle instellingen en kon Alexander

Herzen schrijven, dat Hegels theorie als men die goed verstaat, de ware algebra is van de revolutie.

Bakoenins idee van de revolutie is identiek met de totale emancipatie van de mensheid en impliceert een breuk met het wereldgebeuren tot dan toe. In de van Hegel overgenomen geschiedenisfilosofie wordt ook de toekomst betrokken. Dat betekent niet, dat voor Bakoenin de geschiedenis een gedetermineerd-dwangmatig proces zou zijn. Een voluntaristisch idealisme is bij hem steeds voorondersteld en de idee, dat vrijheid en socialisme – en de opheffing van de staat – het resultaat zou kunnen zijn van een objectief-noodzakelijk dialektisch proces – op ‘wetenschap’ gebaseerd – déze conclusie van de Hegelse dialektiek is voor Bakoenin het summum van sofisme: ‘In de wereld is geen plaats voor gedetermineerde plannen of vastgestelde en te voorziene wetten vooraf’.

‘Wat ik predik is de opstand van het leven tegen de wetenschap, tegen de mythe van wetenschappelijke vooruitgang die de mensheid heeft misleid door te denken dat de systemen van kennis die de wetenschap heeft opgebouwd, bestaan en zich ontwikkelen zonder de mens. Door de wetenschap is het werkelijke leven een onophoudelijk slachtoffer geworden op het altaar van eeuwige abstraktie’.

De kritiek van Bruno Bauer en Feuerbach had de theologie tot antropologie gemaakt, God en iedere vorm van religie tot een schepping, een projectie, een wensdroom van de mens verklaard. Daardoor is de mens van zijn menselijkheid vervreemd. De waarheid moet niet gezocht worden in het denken, d.w.z. dat het uitgangspunt van de filosofische mens niet het abstrakte denken moet zijn maar de werkelijke mens, de totaliteit van het menselijke leven. Zo leidde de kritiek op de religie tot een radicale kritiek van de samenleving. Uit Bakoenins artikel van 1842 bleek reeds dat hij naar Feuerbachs woord van een ‘kandidaat van het Jenseits’ tot een ‘student van het Diesseits’ geworden was. De bespiegelende idealistische filosofie was tot een revolutionaire ‘filosofie van de daad’ geworden. Van nu af aan ging het er Bakoenin om, op de basis van een empirisch realisme en atheïsme de wereld te veranderen. Anders gezegd: die toestand te scheppen, die de abstrakte bevrijding van de mens overbodig maakt.

De religieuze vervreemding is ook een symptoom van de vervreemding van de mens in zijn sociale omgeving ; de uitdrukking van de vervreemding van de samenleving is de staat. De opheffing van de religieuze vervreemding is slechts mogelijk door de strijd tegen de autoriteit, tegen de 'theologie', of dit nu een boven de mens geplaatste godheid is, of de filosofie van 'de absolute idee' (in wezen een in wijsgerige termen omgezette theologie). Later zal Bakoenin deze opvatting lapidair formuleren : nml. dat de vrijheid en de bevrijding van de mens slechts mogelijk is door de strijd tegen 'God en de Staat'.

Hegel zal ook later voor hem nog steeds het grootste filosofische genie blijven 'sinds Plato en Aristoteles' en zijn filosofie het laatste woord van de pantheïstische en abstrakte humanistische beweging van het Duitse denken, d.w.z. van een wereld, die als een *fata morgana* niet de hemel bereikt, en niet de aarde raakt. Van Hegel neemt Bakoenin de conceptie over van de wereldgeschiedenis als een progressief proces van de vrijheid, maar niet als bij Hegel, in het *bewustzijn*, maar in de feitelijke geschiedenis.

De theorie van de revolutie vormt de kern van Bakoenins opvattingen van het geschiedsproces. Het doel waarop de wereldgeschiedenis uitloopt, is de vrijheid en de bevrijding van de mens en de menselijke waardigheid. Alleen door de revolutie, door een volledige breuk met het bestaande is deze verwerkelijking mogelijk. Revolte en vrijheid zijn in deze conceptie korrelate begrippen. Vrijheid is de bron en het doel van het leven, maar de mens moet handelen om werkelijk tot zelfbewustzijn te komen en zich tegen alle boven hem gestelde autoriteit verzetten. Satan is voor Bakoenin de werkelijke prometeïsche figuur. Met instemming spreekt hij over de Fratecelli, de ketterse Boheemse sekte uit de veertiende eeuw, die elkaar begroetten met de woorden : 'In naam van degene, die groot onrecht is aangedaan, gegroet !'

In zijn Hegeliaans artikel van 1842 waarmee Bakoenin in beginsel afscheid nam van de idealistische filosofie en van de metafysiek zonder meer, duidde hij reeds aan waar de drijvende kracht van de 'negatie', dit scheppende beginsel en de polsslag van het leven in de

konkrete historische situatie te zoeken was : 'de arme klasse, die immers zonder twijfel de grote meerderheid van de mensheid vormt, de klasse wier rechten men reeds theoretisch heeft erkend, maar die tot nu toe door haar geboorte, door haar omstandigheden tot bezitloosheid en onwetendheid en daarmee ook tot faktische slavernij is veroordeeld, – deze klasse die het eigenlijke volk vormt neemt overal een dreigende houding aan ; ze begint de, in verhouding tot haar, zwakke rijen van vijanden te tellen en de werkelijke realisatie van haar reeds door allen toegestane rechten te eisen.'

Voor dit artikel geldt het woord van Engels : 'Der Kampf wurde noch mit philosophischen Waffen geführt aber nicht mehr um abstrakt-philosophische Ziele.'

Enkele weken na het verschijnen van zijn artikel in de *Deutsche Jahrbücher* las Bakoenin het kort te voren verschenen werk van Lorenz von Stein *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs* (1842), de eerste uitgebreide studie van socialistische theorieën en sociale bewegingen in Frankrijk sinds de Franse Revolutie. Spoedig daarop ging hij met de Duitse dichter Georg Herwegh naar Zürich, waar hij in mei 1843 Wilhelm Weitling ontmoette, de auteur van *Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte*, een communistische beginselverklaring, in 1838 geschreven in opdracht van het bestuur van de 'Bund der Gerechten', een geheime republikeinse organisatie van Duitse ballingen. Deze bond had nauwe banden met de geheime republikeins-revolutionaire genootschappen die onder leiding stonden van Auguste Blanqui en Armand Barbès en een sterk babouvistisch karakter droegen. ²

Bakoenin was zeer onder de indruk van Weitlings persoonlijkheid en van diens geschrift *Garantien der Harmonie und Freiheit* (1843). Hieruit citeerde hij met instemming dat de volmaakte samenleving geen regering kent. Niettemin stond Bakoenin kritisch tegenover Weitling's communistische samenleving : 'Dit is geen vrije samenleving van vrije mensen, maar een kudde dieren, onder ondragelijke dwang bijeengehouden en verenigd door macht'. Van nu af aan zou zijn filosofische theorie niet meer gescheiden worden van de politieke praktijk, met het duidelijke doel : een revolutionaire omwenteling van

de maatschappij.

Na de arrestatie van Weitling, begin juni 1843, kreeg Bakoenin de aanzegging van de Russische regering om naar Rusland terug te keren, waaraan hij echter geen gevolg gaf. In februari 1844 verliet hij Zwitserland. Na een kort verblijf in Brussel ging hij naar Parijs. Hier ontmoette hij voor het eerst Proudhon en Marx en vele vooraanstaande figuren uit de Franse literaire en politieke kringen.

Op 29 november 1847 hield Bakoenin een rede op een bijeenkomst van een 1500 toehoorders, ter herdenking van de Poolse opstand van 1830, waar hij zich uitsprak ten gunste van een onafhankelijk Polen. Hij veroordeelde het Rusland van Nikolaas I en riep op tot een alliantie van het Poolse en het Russische volk om gezamenlijk het Russische despotisme ten val te brengen. Deze redevoering maakte hem over geheel Europa beroemd, maar ook kreeg de geheime politie van de 'Heilige Alliantie' belangstelling voor hem.

Op verzoek van de Russische regering werd hij, onder protest, uit Frankrijk uitgewezen; een schakel in de keten van gebeurtenissen die tot het uitbreken van de Februari Revolutie zouden leiden.

Bakoenin begaf zich nu weer naar Brussel, waar hij opnieuw Marx ontmoette en met diens kring van Duitse emigranten bekend werd. Bij het uitbreken van de Februari-Revolutie, waarin hij het begin van een Europese revolutie zag, keerde hij naar Parijs terug, maar vertrok reeds eind maart naar Duitsland omdat hij daar – in verband met de revolutionaire situatie – meer mogelijkheden zag, een Poolse opstand te ontketenen. Om deze reden nam hij ook deel aan een Slavisch congres in Praag in juni 1848, waar hij een associatie van Slavische volken propageerde, een federatie die tot voorwaarde de vernietiging van de Oostenrijkse, Pruisische en Russische monarchieën had. Het congres kwam tot een abrupt einde door het uitbreken van een opstand in Praag, die door het Oostenrijkse leger werd neergeslagen.

Teruggekeerd in Duitsland, schreef Bakoenin, in de herfst van 1848, zijn *Aufruf an die Slaven*, waarin hij de Oostenrijkse Slaven opriep met de Duitse democraten samen te werken om de Oostenrijkse monarchie ten val te brengen. Om die plannen te realiseren begon hij

enerzijds een revolutionaire organisatie in Bohemen te stichten – vooral met het oog op de boeren ; ook onderhandelde hij met de leiding van de Duitse revolutionair democratische Partij. Tegelijkertijd poogde hij een revolutionaire samenwerking tot stand te brengen tussen de Duitsers en de Polen met het oog op een revolutie tegen het tsarisme in Rusland. De sociale bevrijding van de massa's en de emancipatie van de onderdrukte Slavische volkeren zou, aldus Bakoenin, kunnen leiden tot een algemene federatie van Europese republieken. Ten onrechte heeft men deze activiteiten als 'panslavisme' bestempeld. Bakoenin meende, toen en ook nog in 1863, deze nationale bewegingen met een sociale revolutie te kunnen verbinden. Na de mislukte Poolse opstand van 1863 komt hij daar voorgoed op terug.

In mei 1849 is hij een van de leiders van de revolutie in Dresden. (Ook Richard Wagner, met wie Bakoenin toentertijd bevriend was, nam deel aan deze opstand). De democratische arbeiders, schreef Friedrich Engels, vonden in Bakoenin een 'capabel en koelbloedig leider'. Na de mislukte opstand werd Bakoenin op 10 mei 1849 in Chemnitz gearresteerd en, na lange verhoren in Sachsen ter dood veroordeeld, uitgeleverd aan Oostenrijk en daar wederom ter dood veroordeeld om uiteindelijk, 17 mei 1851, uitgeleverd te worden aan Rusland, waar hij zonder vorm van proces werd gekerkerd, eerst in de Peter-en-Pauls Vesting in St.-Petersburg en vanaf 1854 in de vesting Schlüsselburg.

In juli 1851 schreef hij, op verzoek van Nikolaas I, zijn zogenaamde 'Biecht', een omzichtig geschrift, dat men een 'machiavellistisch meesterstuk' heeft genoemd en dat Bakoenin zelf als 'Dichtung und Wahrheit' karakteriseerde. Na de Russische Revolutie werd het geschrift in de geheime archieven gevonden, maar de volledige tekst werd pas in 1921 gepubliceerd. Het is een betrouwbare en belangrijke bron voor de kennis van Bakoenins opvattingen en activiteiten sinds zijn vertrek uit Rusland tot aan zijn arrestatie. Hij hoopte met dit geschrift een verandering van zijn hopeloze situatie te bewerkstelligen, maar ondanks de vele uitingen van 'berouw' was de Tsaar niet overtuigd en besloot zijn eenzame opsluiting te continueren.

In 1857 werd hij door Alexander II naar Siberië verbannen ; van-

daar wist hij in juni 1861 te ontvluchten en via Japan en Amerika bereikte hij, eind december, Londen, waar zijn oude vrienden Alexander Herzen en Nikolaj Ogarev hem verwelkomden.

Bakoenin nam onmiddellijk de revolutionaire draad op waarvan hij dertien jaar tevoren was afgesneden. Na het uitbreken van de Poolse opstand, in januari 1863, wilde hij zich naar Polen begeven, maar slaagde hier niet in. De expeditie eindigde in een mislukking. Vanaf januari 1864 tot augustus 1867 woonde hij in Florence en Napels. In deze jaren zal Bakoenin zijn anarchistische theorie definitief formuleren.

Het doel van de revolutie is voor Bakoenin de maatschappij zo te organiseren dat zij de resultante is van de grootst mogelijke ontwikkeling van plaatselijke, kollektieve en individuele vrijheden. Maar revoluties kunnen alleen slagen als zij gedragen worden door de massa's. Bakoenin geloofde in de revolutionaire instinkten van het volk, in de spontaniteit van de massa's, speciaal van de boerenmassa's, maar was echter wel overtuigd van de noodzakelijkheid van een agerende, bewuste minderheid.

Een internationale groepering van bewuste revolutionairen – die hij sinds 1864 in het leven trachtte te roepen – leek hem noodzakelijk om een revolutionaire ontwikkeling, die hij na de ineensstorting van het bonapartisme in Frankrijk verwachtte, in een federalistische en anti-autoritaire richting te beïnvloeden en vooral om te voorkomen, dat na de revolutie diktatoriale regimes naar jacobijns model zouden ontstaan. Een 'onzichtbare diktatuur' zou moeten verhinderen dat 'politieke hyena's door middel van een nieuw machtsinstrument het volk opnieuw zouden onderdrukken. Het doel van deze geheime organisatie moest niet zijn om een macht te scheppen buiten het volk om. Bakoenin had een ware manie voor het ontwerpen van statuten en programma's bestemd voor zijn geheime organisaties die echter slechts meestal op papier bestonden. Maar deze ontwerpen zijn belangrijk voor de kennis van zijn ideeën. Voor zover er van geheime organisaties sprake was, waren deze in feite niet veel meer dan persoonlijke kontakten van Bakoenin met gelijkgezinden.

Bakoenin was niet van mening dat een minderheid van bewuste revolutionairen een revolutie zou kunnen 'maken', met andere woorden, dat hij een soort 'putschisme' zou hebben voorgestaan. Het tegendeel is het geval. Revoluties ontstaan door de uit de omstandigheden voortvloeiende onvermijdelijke loop der dingen. 'Het is onmogelijk een revolutie kunstmatig in het leven te roepen,' schreef hij, 'er zijn perioden in de geschiedenis waar revoluties eenvoudig onmogelijk zijn ; er zijn andere waar ze onvermijdelijk zijn.'

Wanhoop en armoede zijn niet voldoende om een sociale revolutie te ontketenen. Zij kunnen leiden tot plaatselijke opstanden ; slechts wanneer de mensen gestimuleerd worden door een universele idee, slechts wanneer zij een algemeen idee van hun rechten hebben, kan een revolutie uitbreken. Men kan geen vernietiging nastreven zonder een min of meer omlinjnde voorstelling te hebben van de samenleving die de bestaande moet vervangen – hoe levendiger men zich de toekomst voorstelt, des te krachtiger is de drang naar vernietiging. Het karakter, de methode en middelen van revolutionaire akties, wordt mede bepaald door het ideaal waardoor zij worden geïnspireerd en hoe meer de voorstelling van een nieuwe maatschappij aansluit bij de aktuele ontwikkeling, des te heilzamer zullen de resultaten zijn van de omwenteling. Vandaar het belang van maatschappelijke analyse.

De pretenties van de wetenschap beziet Bakoenin echter met een bijzonder kritisch oog. Wetenschappelijke kennis is een nuttige bijdrage tot omvorming van de maatschappij, maar deze verandering dient niet onder leiding te staan van een 'akademie van geleerden'. 'Wetenschappelijk despotisme' demoraliseert nog in veel hogere mate dan het despotisme van het geweld : het corrumpeert de gedachte van de mens aan de bron. De meest vernederende slavernij voor de mensheid zou een samenleving zijn, geregeerd door geleerde schoolmeesters. De wetenschap, onontbeerlijk voor de menselijke vrijheid, kan wel als een kompas voor het leven dienen, maar is niet het leven zelf. Niet de man van wetenschap – die zich de technische kennis kan verschaffen – maar het vrije individu heeft het recht de prioriteiten vast te stellen.

In september 1867, op het door Europese democraten bijeengeroepen Vredeskongres te Genève, zou Bakoenin voor het eerst in het openbaar, zijn federalistische en anarchistische ideeën uiteenzetten. Na lid geworden te zijn van de Eerste Internationale, richtten zijn revolutionaire activiteiten zich voornamelijk op Italië en Spanje, terwijl hij tevens als lid van de Geneefse sekte een actieve rol speelde in Romaans Zwitserland. Door zijn aanhangers worden de eerste socialistische arbeidersorganisaties en sekties van de Internationale in Spanje en in Italië opgericht. In Italië stonden de arbeidersorganisaties geheel onder de invloed van Mazzini. De gebeurtenissen in Parijs, juli 1830, en de eerste manifestaties van de arbeidersbeweging in Engeland en Frankrijk hadden weliswaar zijn politieke en sociale ideeën beïnvloed, maar sinds de junidagen van 1848 keerde Mazzini zich scherp tegen het socialisme: de klassenstrijd ondermijnde de eenheid van de natie. Mazzini uitte scherpe kritiek op de proklamatie van de 19e april 1871 – het zogenaamde 'Programma van de Commune'. In deze verklaring aan het Franse volk wordt gesproken over de absolute autonomie van de Commune, van alle gemeenten in Frankrijk. De oude eenheid van Frankrijk was slechts despotische centralisatie; de politieke eenheid zoals Parijs die wil, is de vrijwillige vereniging van alle plaatselijke initiatieven. In feite is in deze verklaring veel terug te vinden van de ideeën die Bakoenin sinds 1866 had gepropageerd.

Toen dan ook Mazzini in 1871, de verslagen Commune en de vervolgde Internationale aanviel, was dit voor Bakoenin aanleiding Mazzini openlijk te bestrijden. Zijn befaamde *Risposta d'un Internazionale a Giuseppe Mazzini*, in Milaan in 1871 gepubliceerd, maakte een diepe indruk in Italië. De bijna magische invloed die Bakoenins persoonlijkheid op de jonge Italiaanse revolutionairen uitoefende, en zijn met onuitputtelijke energie gevoerde correspondentie droegen bij tot de snelle groei van de Internationale in Italië.

Binnen het kader van de Eerste Internationale zou zich de theoretische strijd afspelen tussen Bakoenin en Marx, die in het in Londen gevestigde centrale comité, de 'Generale Raad', een dominerende invloed uitoefende. Marx was het die de beroemde statuten had ont-

worpen en vrijwel alle manifesten schreef.

Deze principiële strijd die van grote politieke betekenis is geweest, nam, zoals dit dikwijls het geval is, de vorm aan van organisatorische geschillen. Ook andere factoren speelden een rol, zoals de persoonlijke tegenstellingen tussen Marx, een soort Duitse geleerde met een zeer autoritair karakter, die zich meer in bibliotheken dan in volksvergaderingen thuis voelde en Bakoenin, voor alles een revolutionair, die als een bohémien door Europa zwierf zonder ooit zijn aristokratische afkomst te verloochenen. Zonder kwestie werd de tegenstelling nog aangewakkerd door de lasterkampagne van Marx tegen Bakoenin.

Een wat verborgen, maar niet onbelangrijke faktor in de strijd tussen Marx en Bakoenin was hun verschillende visie op de politieke ontwikkeling in Europa. Marx was russofoob. Hij probeerde ook de Internationale voor zijn anti-Russische ideeën te gebruiken. Ofschoon gespeend van nationalistische gevoelens, juichte Marx, in 1870, de overwinning van Pruisen over Frankrijk toe. Hij zag in de stichting van het Bismarckse Keizerrijk een essentiële bijdrage tot de verwerkelijking van zijn theorie en zijn politieke doeleinden: de Duitse eenheidsstaat met zijn politieke en economische centralisatie als voorwaarde van de ontwikkeling naar het socialisme. Buitendien zou deze ontwikkeling, meenden Marx en Engels, tot een dominerende invloed in Europa van de Duitse sociaaldemocratie en daarmee ook van hun marxistische theorie leiden. Vandaar dat Engels op 15 augustus 1870 aan Marx kon schrijven: 'Net als in 1866 doet Bismarck weer een deel van ons werk'. Bakoenin begreep deze theorie van Marx heel goed, maar onderschreef haar niet. Hij schreef: 'Wat ons ertoe gebracht heeft dit systeem te verwerpen' – namelijk de revolutionaire autoriteit: de van boven af verleende en geleide vrijheid – 'is dat het onmiddellijk uitloopt op de instelling van nieuwe grote, van elkaar gescheiden en noodzakelijkerwijs rivaliserende en vijandige nationale staten, op de negatie van de internationaliteit'.

Bakoenin zag in de overwinning van Duitsland en in de politieke en economische centralisatie het begin van een tijdperk van Europese oorlogen en veeleer een gevaar voor een 'prusso-germanisering' van Europa dan van een historische fase in de wetmatige ontwikkeling

naar het socialisme. Het behoeft geen betoog dat Bakoenin hier scherper gezien heeft dan Marx.

Maar in hoofdzaak en in beginsel ging de strijd tussen de twee grote protagonisten in de Eerste Internationale om de verschillende opvattingen over de theorie en vooral over de praktijk van het socialisme. Het ging om de rol van het parlementarisme, van de partij en van de diktatuur, over kwesties van organisatie die weer samenhangen met de theoretische opvattingen over de staat en daarmee over de weg naar een socialistische maatschappij. Volgens Marx moest de arbeidersklasse zich organiseren in een politieke partij. Indien de meerderheid der bevolking, als gevolg van de ontwikkeling van het industriële kapitalisme en zijn immanente tegenstellingen, tot proletariërs zijn geworden – aldus deze theorie – zou het proletariaat de staatsmacht veroveren en alle partikuliere eigendom aan produktiemiddelen in staatseigendom veranderen. Marx sprak in dit verband veelal van de *diktatuur van het proletariaat*. Wat de relatie is van de ‘politieke partij’ met de ‘arbeidersklasse’ en met de ‘diktatuur van het proletariaat’, dat is bij Marx en Engels nogal vaag. Lenin zou dat later op zijn wijze, wat duidelijker interpreteren.

Indien na de verovering van de staatsmacht de produktiemiddelen zouden worden ‘gesocialiseerd’ zou dit de ‘opheffing’ van de uitbuiting betekenen, en het einde van het proletariaat als klasse. De staat – immers de uitdrukking van de klassesetegenstellingen – zou zijn functie als staat verliezen. Hij zou verdwijnen, ‘afsterven’, dat wil zeggen dat voor Marx socialisme een maatschappij zonder staat betekende. Ook Lenin zou dit in 1917 nog eens expliciet verklaren. Daarover bestond, althans in theorie, met Bakoenin geen verschil. Maar terecht noemde Bakoenin deze ‘post-dictoriale anarchie’, gebaseerd op de theorie van de wetmatige dialektische ontwikkeling, die tot het socialisme zou leiden, een mythe. Het socialisme van Marx is inderdaad gebaseerd op een utopisch dialektisme ; het is een dialektische utopie.

De tegenstelling tussen Marx en Bakoenin op te vatten als een van organisatie tegenover conspiratie is onzin. Bakoenin was allerminst een vijand van organisatie zoals uit zijn jarenlange organisatorische activiteiten in de Eerste Internationale voldoende blijkt, maar hij bestreed

het standpunt van Marx dat de arbeidersklasse zich moest organiseren in een politieke partij voor de verovering van de politieke macht. In dat geval zou het proletariaat, of juister degenen die in naam van het proletariaat de zogenaamde 'diktatuur van het proletariaat' zouden uitoefenen, zelf een heersende en uitbuitende klasse worden. De eerste taak van een revolutionaire arbeidersbeweging was juist de vernietiging van de staat om daarna door zijn economische organisaties op federalistische grondslag, de maatschappij te organiseren.

De afschaffing van de staat is de eerste en onontkoombare voorwaarde voor werkelijke vrijheid. Gelijkheid zonder vrijheid is een heilloze fictie, 'door bedriegers in het leven geroepen om dwazen te misleiden'. Gelijkheid vindt haar grondslag in de spontane organisatie van de arbeid en het gemeenschappelijk eigendom. Dan pas kan de samenleving anders georganiseerd worden ; maar niet van boven naar onder, niet volgens een of ander gedroomd plan of door het uitvoerdigen van dekreten door de een of andere diktatoriale macht. Dit zou slechts leiden tot de oprichting van een nieuwe staat en tot de vorming van een heersende 'aristokratie', dat wil zeggen van een hele klasse van lieden die niets met de massa van het volk gemeen hebben, maar zeker opnieuw zouden beginnen het volk uit te buiten en te onderwerpen onder het voorwendsel in het algemeen belang te handelen of om de staat te redden. De bloedige revolutie waarvan Blanquisten en Jacobijnen dromen, gebaseerd op het scheppen van een machtige, gecentraliseerde staat, zou de militaire diktatuur in het belang van een nieuwe heerser tengevolge hebben. 'De overwinning van de Jacobijnen of van de Blanquisten zou de dood van de revolutie zijn'.

Bakoenin was niet van mening dat een revolutie geweldloos zou kunnen verlopen, maar wel dat dit geweld niet gericht zou moeten zijn tegen personen, maar tegen instellingen, d.w.z. de sociale, economische en politieke basis van de uitbuiting en de onderdrukking, de eigendom en diens onafscheidelijke bondgenoot de staat dienen vanaf het eerste moment grondig vernietigd te worden. Dan zal het ook overbodig zijn mensen te vernietigen en zich daarbij de onvermijdelijke reactie op de hals halen die de afslachting van mensen in

iedere samenleving steeds heeft veroorzaakt en veroorzaken zal. Dit onvermijdelijke geweld in het revolutionaire proces moet kort zijn en zou niet mogen leiden tot een organisatie met een nieuwe autoriteit. Bakoenin verwierp iedere vorm van een 'revolutionaire regering' of een 'Comité de Salut public', ook niet al zou deze zich onder de naam van 'diktatuur van het proletariaat' presenteren. Een 'proletarische staat' die in theorie de arbeiders zou vertegenwoordigen, zou in de praktijk slechts leiden tot een nieuwe heersende klasse. 'Wij zijn,' schreef Bakoenin, 'de natuurlijke vijanden van deze revolutionairen – toekomstige diktators, reglementeerders en voogden van de revolutie – die zelfs nog voordat de monarchistische, aristokratische en burgerlijke staten vernietigd zijn, nog voordat de revolutie een gezonde wanorde ('un bon et salubre désordre') heeft voortgebracht, dromen van de schepping van een nieuwe staat, even centralistisch en nog despotischer dan de huidige. Want zulk een, slechts in naam revolutionaire autoriteit, een quasi revolutionaire aristocratie, zou in werkelijkheid een nieuwe reactie teweeg brengen, doordat zij door middel van dekreten de volksmassa's opnieuw tot gehoorzaamheid, slavernij en uitbuiting zou veroordelen.' Ook dit werd vijftig jaar voor de Russische Revolutie geschreven.

De revolutie moet beginnen met de afschaffing van de staat, d.w.z. met de ontbinding van leger en politie ; de afschaffing van de rechterlijke macht : een auto dafé van alle juridische documenten ; afschaffing van geheel het burgerlijke publiek- en privaatrecht, dat slechts de bekrachtiging is van het privé eigendom. Al het maatschappelijk kapitaal – met inbegrip van openbare gebouwen, grondstoffen, ook de eigendommen van kerk en staat – moet in handen komen van de arbeidersorganisaties.

Enkele jaren voor de Parijse Commune schreef Bakoenin, dat na het uitbreken van de revolutie de gemeente georganiseerd moet worden door de 'permanente federatie van de barrikaden'. De revolutionaire commune moet worden gevormd door afgevaardigden van de barrikaden, van de straat, van de wijk. Deze afgevaardigden moeten wel een imperatief mandaat hebben, maar steeds in permanent contact blijven met degenen die ze hebben gedelegeerd en door deze weer

kunnen worden afgezet. M.a.w. een funktionele, direkte democratie.

Om zowel de economische uitbuiting als de politieke onderdrukking onmogelijk te maken en het socialisme met de vrijheid te verbinden, wilde hij een maatschappelijke organisatie baseren op autonome, zelf-beherende, zich gewestelijk, nationaal en internationaal federerende economische, sociale en politieke organen. Kollektivisme en federalisme waren de hoekstenen van zijn maatschappijbeschouwing. Bakoenins anarchisme is een sociale filosofie van de vrijheid en een revolutionaire theorie voor een sociale rekonstruktie van een vrije maatschappij.

Deze kollektivistische ideeën van Bakoenin vonden in de Russische Revolutie – een revolutie volgens het bakoenistisch ‘model’ – (en in 1936 in de ‘kollektivisaties’ gedurende de eerste maanden van de Spaanse Burgeroorlog) hun eerste konkrete realisering in de *sovjets*. Deze raden waren funktionele, sociale en economische organen, die tijdens de revolutie in de steden en op het land ontstonden : de basis voor een federalistische en anti-etatistische opbouw van de maatschappij. Zij konden alleen ontstaan ná, en waren de uitdrukking van de vernietiging van de staat. Het konstruktieve karakter van de revolutie kwam in deze raden tot uiting. De terroristische diktatuur van het bolsjewistische staatscommunisme heeft, definitief sinds 1921, het jaar van het massacre van Kronstadt, deze ontwikkeling onmogelijk gemaakt met de gevolgen die men kent.

september 1975

Noten

1. Een honderdvijfentwintig jaar later, in mei 1968, kon men deze leuze lezen op de muren van Parijs.
2. In de sociale historie spreekt men van 'babouvisme' of 'blanquisme', een begrip ontleend aan Auguste Blanqui (1805-1881), wiens opvattingen sterk beïnvloed waren door de theorie en praktijk van de samenzwering van Gracchus Babeuf in het jaar 1796, die ten doel had het Directoire ten val te brengen. Blanqui was vooral een man van actie, die drieëndertig jaren van zijn leven in de gevangenis doorbracht; een revolutionair die met zijn konspiratieve groeperingen, in de periode 1830 tot 1848, vele malen opstanden organiseerde. Zijn prestige in de revolutionaire beweging in Frankrijk was uitzonderlijk. Blanqui's naam is verbonden met de opvatting dat een kleine, konspiratieve, gedisciplineerde partij te allen tijde de macht kon grijpen en door middel van een diktatuur socialistische instellingen tot stand zou kunnen brengen. De theorie van Blanqui ligt ook ten grondslag aan die van Lenin van een 'avant-gardistische' partij van beroepsrevolutionairen.

Paul Avrich

Kropotkins ethisch anarchisme

Waar zijn degenen die zullen komen om de massa's te dienen — niet om ze te gebruiken voor hun eigen ambities ?

**Peter Kropotkin,
Herinneringen van een revolutionair.¹**

Haast een eeuw geleden richtte Peter Kropotkin een oproep aan de jongeren om deel te nemen aan de strijd voor sociale rechtvaardigheid. Dat was toentertijd een erg modern geluid. Een jonge man die een ambacht of een beroep heeft aangeleerd, schreef Kropotkin, 'heeft dit niet gedaan om zijn vaardigheden uit te buiten tot zijn eigen profijt. Wie niet gedroomd heeft dat hij zijn intelligentie, zijn be-gaafdheid en zijn kennis zou kunnen gebruiken voor de bevrijding van hen die vandaag in ellende en onwetendheid leven, — die moet wel verdorven en door en door slecht zijn'. Hoe actueel klinkt dit niet, nu edelmoedige studenten in talrijke landen diep geschokt zijn door oorlog en verdrukking, en niet beter vragen dan hun talenten te gebruiken in het voordeel van de mensheid. Kropotkins raad lijkt voor deze jonge mensen pertinentener dan ooit : stel je in dienst van de mensheid, werk mee aan 'de nooit aflatende strijd voor waarheid, rechtvaardigheid, en gelijkheid onder de mensen, wier dankbaarheid je waardig zult zijn ; kan de jeugd van alle naties zich een edeler loopbaan voorstellen ?' ².

Kropotkin, als telg van de landadel die eens, in het Rusland der middeleeuwen, grote prinsen waren geweest, had wat hij anderen voorschreef in praktijk gebracht. In 1871 bood men hem de begeerde functie van secretaris der Keizerlijke Aardrijkskundige Vereniging te St.-Petersburg aan. Al was hij nog geen dertig — hij was in 1842 te Moskou geboren —, toch verdiende hij ruimschoots deze eer, en nog een paar jaar voordien had hij ze met allebei zijn handen geaccepteerd. Tijdens zijn militaire dienst in de jaren zestig in Siberië had hij flinke stukken van het nog niet in kaart gebrachte grondgebied onderzocht en, op basis van zijn waarnemingen, had hij een theorie uitgewerkt die de cartografie van Oost-Azië revolutioneerde. In zijn memoires beschrijft Kropotkin de enorme voldoening die hij voelde op het

ogenblik van de wetenschappelijke ontdekking, wanneer al de gegevens plotseling hun systeem prijsgeven. 'Weinig vreugden in een mensenleven', zo schreef hij, 'laten zich vergelijken met de vreugde van het onverwachte inzicht in een generalisering, die de geest verlicht na een lange periode van geduldig onderzoek. Wat jarenlang zo chaotisch, zo contradictorisch, zo problematisch leek, wordt ineens een legitiem onderdeel van een harmonieus geheel' ³.

Zijn verslagen over de topografie van Siberië bezorgden Kropotkin onmiddellijke erkenning en openden de weg naar een briljante academische loopbaan. Indien hij zijn wetenschappelijk werk had voortgezet, kan men enkel gissen wat voor verdere ontdekkingen hij nog zou hebben gemaakt, en welk eerbetoon ontvangen. Toen het voorstel van het Geografisch Genootschap hem bereikte, was hij de ijsvorming in Finland aan het bestuderen, waarover hij massa's waardevolle waarnemingen verrichtte die aanzienlijk bijdroegen tot zijn wetenschappelijke reputatie. Maar rond die tijd maakte Kropotkin een crisis door die een andere richting aan zijn leven zou geven. Hij kon niet langer vrede vinden in het werk waaraan hij tot dusver het beste van zijn observatievermogen en zijn inzicht had besteed. Hij was geschokt door het feit dat hij het voorrecht had genoten intellectueel aanzien te verwerven, terwijl de volksmassa's in armoede en onwetendheid leefden. 'Wat voor recht had ik op deze supreme vreugden', vroeg hij zich af, 'wanneer ik om mij heen niets dan misère en strijd voor een homp brood zag, wanneer datgene wat mij in staat moest stellen om te leven in die wereld van hogere gevoelens noodzakelijkerwijs diende ontnomen uit de mond van hen, die de tarwe verbouwen en onvoldoende brood hebben voor hun kinderen?' ⁴.

Kropotkins besluit stond vast. Hoe nauw de wetenschapsbeoefening hem ook aan het hart lag, ermee verder gaan leek niet meer dan het najagen van zijn persoonlijke voldoening, terwijl er zoveel lijden en onrecht in de wereld was. Een hogere roeping rijpte in zijn geest, en waar ze hem ook zou heenleiden, wat voor offers ze ook van hem mocht vragen, hij was bereid ze te beantwoorden. Met de 'heilige ijver van een boetedoener', zoals een kameraad opmerkte, wijdde hij zijn leven aan de bestrijding van precies die onrechtvaardigheid, waarvan

het lot hem ongevraagd had laten profiteren⁶. Hij wees dus het aanbod van het Geografisch Genootschap van de hand, deed afstand van zijn aristocratisch geboorterecht, en ging een haast vijftig jaar lange toekomst tegemoet van gevangenis en verbanning.

Het was niet de eerste keer dat Kropotkin, tot ontsteltenis van zijn familie, voor een persoonlijke promotie bedankte. Toen hij in 1862 afstudeerde aan het exclusieve Pagecorps te Sint-Petersburg wachtte hem een briljante carrière aan het Hof, maar hij koos het weinig aantrekkelijke kozakkenregiment van de Amoer in Oost-Siberië. Wat de anderen daarvan ook mochten hebben gedacht, het was een beslissing die hij zich nooit zou beklagen. Want in Siberië rijpte langzaam zijn libertaire filosofie. Hij las er voor het eerst Proudhon, de vader van het Franse anarchisme, en vernam er de heldendaden van Bakoenin, die amper een jaar tevoren langs de Amoer was ontsnapt en via een reis om de wereld West-Europa had bereikt, waar hij een stevige anarchistische beweging stichtte van arbeiders, ambachtslieden en intellectuelen. In Siberië – en dat was het belangrijkste – verloor Kropotkin zijn hoop in de staat als een instrument van sociale vooruitgang. Kort na zijn aankomst werkte hij, op verzoek van zijn superieuren, plannen uit voor een gemeentelijk zelfbestuur en voor een hervorming van het strafrecht (iets wat hem de rest van zijn leven zou bezig houden), maar zag ze voorgoed verdwijnen in een bureaucratisch doolhof. Aan het einde van zijn Siberische tijd was hij getuige van de grote brutaliteit waarmee de autoriteiten een opstand van Poolse bannelingen nabij het Baikalsee onderdrukten, wat voorgoed Kropotkins resterend geloof in de deugden van de regering aan diggelen sloeg...

Terzelfder tijd echter kreeg hij een gunstige indruk van de kleine, autonome gemeenschappen die uitstekend functioneerden in de Siberische woestenij. Hij kwam onder de indruk van de geslaagde vormen van samenwerking tussen de Russische boeren – in het bijzonder de religieuze gemeenschappen van Doekobhor. Coöperatie zou in zijn latere denken een centrale plaats innemen. 'Ik begon het verschil te waarderen tussen handelen op grond van bevel en discipline, en handelen op grond van gemeenschappelijk begrip', schreef hij achteraf.

‘Al formuleerde ik toen mijn waarnemingen niet in termen van partijtwisten, toch mag ik nu wel zeggen dat ik in Siberië elk geloof in staatsdiscipline verloor. Ik was gereed om een anarchist te worden’⁶.

Enkele jaren later werd Kropotkins gunstige indruk van een onbedorven gemeenschapsleven versterkt bij zijn bezoek aan de Zwitserse horlogemakers van de Jura. Hij voelde zich meteen aangetrokken tot hun vrijwillige associaties van wederzijdse steun, en tot de afwezigheid bij hen van politieke ambitie of van elk onderscheid tussen leiders en ondergeschikten. Hij bewonderde zowel het samengaan van handen- en geestesarbeid als de integratie in hun bergdorpen van huisnijverheid en landarbeid. Deze ervaring beïnvloedde sterk zijn visie van de ideale toekomstige maatschappij. ‘Toen ik na mijn verblijf van een week bij de horlogemakers terugkeerde uit de bergen stonden mijn opvattingen van het socialisme vast. Ik was een anarchist’⁷.

Nu, Siberië betekende een belangrijk keerpunt in Kropotkins leven. Want daar begon hij zijn beroemde theorie der wederzijdse hulp te ontwikkelen die een centrale plaats in zijn hele filosofie zou innemen. In 1862 vertrok hij naar het Verre Oosten, erg onder de indruk van Darwins drie jaar eerder gepubliceerde *Origin of Species*, er op uit nieuwe bewijzen te vinden van de ‘strijd om het bestaan’, die de meeste darwinisten als de voornaamste factor beschouwden in de evolutie van de soort. Wat hij echter waarnam, verwonderde hem in hoge mate en deed hem besluiten dat de evolutieleer, die toen op de tong van intellectueel Europa lag, ernstig vervormd was door Darwins volgelingen.. Immers, Kropotkins nauwkeurige observaties van het dierlijke en menselijke leven brachten weinig gevallen van moorddadige strijd tussen leden van dezelfde soort aan het licht. Hij vond geenszins meedogenloze wedijver, maar wederkerige hulp en wel ‘dermate dat ik er een ongemeen belangrijk kenmerk in zag voor de instandhouding van het leven, het voortbestaan van elke soort en haar verdere evolutie’⁸.

Zo kreeg de theorie der wederkerige hulp vorm. Maar pas twintig jaar later zou Kropotkin de gelegenheid krijgen haar uit te werken. Ondertussen ontplooidde hij een revolutionaire activiteit die radicale groepen over geheel Europa met bewondering vervulde. Bij zijn terug-

keer uit de Jura in 1872 werd hij lid van de Tsjaikofskikring, een organisatie van jonge populistten die revolutionaire propaganda verspreidden onder de arbeiders en boeren van Moskou en Sint-Petersburg. In 1874 viel hij in de handen van de politie en belandde hij in de gevangenis, maar twee jaar later ondernam hij een dramatische ontsnapping. Hij vluchtte naar West-Europa, waar hij de belangrijkste theoreticus en leider van de anarchistische beweging werd. De daarop volgende jaren bracht hij overwegend door in Zwitserland, tot Kropotkin na de moord op Tsaar Alexander II in 1881 op een eis van de Russische regering uit het land werd gewezen. Hij verhuisde naar Frankrijk, maar werd in december 1882 gearresteerd en drie jaar lang opgesloten in de gevangenis van Clairvaux na een verzonnen beschuldiging van opruiing. Hier zou zijn theorie der wederkerige hulp verder worden uitgebouwd.

Tijdens zijn eerste jaar in de gevangenis las Kropotkin de voordracht 'Over de Wet van wederkerige hulp' die professor Karl Kessler, een goed aangeschreven Russisch zoöloog en de rector van de universiteit van Sint-Petersburg, in 1880 had gehouden. Volgens Kessler was samenwerking veeleer dan conflict de hoofdfactor in het evolutieproces. Naast de 'wet van onderlinge strijd', zo betoogde hij, bestond er in de natuur een 'wet van wederkerige hulp', die veel belangrijker was voor het voortbestaan en de progressieve evolutie van de soort. Kessler beklemtoonde met name dat het verlangen om hun afstammelingen te beschermen de dieren bij elkaar bracht, en dat 'hoe sterker de individuen bij elkaar blijven, des te meer zij elkaar wederzijds steunen, en des te groter de kans dat de soort overleeft en dat ze verdere vooruitgang maakt in haar intellectuele ontwikkeling'. Kessler beweerde dat alle diersoorten onderlinge hulp kennen, en om zijn stelling te staven gaf hij voorbeelden uit het gedrag van kevers, vogels en zoogdieren.

Kesslers verhandeling had een grote invloed op Kropotkins denken. Ze 'frappeerde mij', schreef hij, 'omdat ze een nieuw licht deed schijnen op het gehele onderwerp' van de evolutie⁹. Het opstel corroboreerde niet alleen zijn eigen waarnemingen in Siberië en in de Jura, maar deed de libertaire sociale filosofie, die hij toen aan

het ontwikkelen was, als een bus sluiten. Kesslers these leek Kropotkin zo juist en zo belangrijk dat hij onmiddellijk begon met het verzamelen van nieuwe gegevens om ze in de mate van het mogelijke verder te ontwikkelen. Hij merkte al vlug dat andere auteurs gelijkaardige waarnemingen hadden gemaakt. In een in 1877 gepubliceerd proefschrift had met name Alfred Espinas, een Frans wijsgeer, het belang van het sociaal gedrag tussen dieren voor het voortbestaan van de soort onderstreept. De gedachte, zoals Kropotkin noteerde, 'hing in de lucht'¹⁰. Daarmee is Kropotkins eigen bijdrage echter niet geminimaliseerd. Kessler had zelf zijn opvattingen slechts schetsmatig uiteengezet, en in 1881, amper een jaar na zijn voordracht, had zijn dood hem verhinderd ze verder te ontwikkelen. Niemand trouwens had vóór Kropotkin een coherente en systematische uitdrukking aan de theorie der wederkerige hulp gegeven. De anarchistische prins werkte ze uit en schraagde ze met overvloedig bewijsmateriaal uit eigen waarneming en uit de uitgebreide studie van de werken van antropologen en zoölogen, waarvan de talrijke referenties en nota's in *Wederkerige hulp* getuigenis afleggen.

Omstreeks de tijd dat Kropotkin zijn bevindingen begon te publiceren, was hij vrijgelaten uit de gevangenis van Clairvaux en was hij naar Engeland getrokken, waar hij de volgende dertig jaren zou blijven, tot wanneer de Russische revolutie het hem mogelijk maakte naar zijn geboorteland terug te keren. De aanleiding om zijn theorie bekend te maken was het verschijnen, in 1888, van T.H. Huxleys invloedrijk opstel over 'The Struggle for Existence', in het veelgelezen Londense tijdschrift *The Nineteenth Century*. Huxley, een der belangrijkste leerlingen van Darwin, beweerde dat het leven een 'onophoudelijk en algemeen gevecht' was, en dat de wedijver tussen individuen van dezelfde soort niet enkel een natuurwet was, maar de drijvende kracht van de vooruitgang. 'Van het standpunt uit van de moralist', zo schreef hij in een beroemde passage, 'staat de dierlijke wereld op ongeveer hetzelfde peil als een gladiatorengevecht. De acteurs worden redelijk goed behandeld en opgesteld voor het gevecht, waarbij de sterksten, de snelsten en de sluwsten overleven tot de dag van hun volgende gevecht. De toeschouwer hoeft zijn duimen niet

naar onderen te draaien, want er wordt geen genade verleend' ¹¹.

Voor Kropotkin was Huxleys essay een overduidelijk, ja een grotesk voorbeeld van hoe Darwins volgelingen diens theorieën hadden vervormd. Niet dat Kropotkin overhoop lag met Darwin zelf, integendeel, hij had een enorme waardering voor Darwins ontdekkingen, en beschouwde de natuurlijke-selectietheorie als wellicht de briljantste wetenschappelijke generalisering van de eeuw. Ook ontkende hij geenszins dat de 'strijd om het bestaan' een belangrijke rol speelde in de evolutie van de soort. In *Wederkerige hulp* verklaart hij ondubbelzinnig dat 'het leven een strijd is, en in die strijd overleven de sterksten' ¹². Maar wie waren de sterksten om te overleven? Kropotkin kon de eenzijdige beklemtoning, die Huxley en anderen gaven aan wedijver en conflict in het evolutionaire proces, niet accepteren. De schandelijke houding die de blanken ten aanzien van andere rassen aannamen, of de sterken ten opzichte van de zwakken, vond haar verontschuldiging in Huxleys formule van bikkelhard conflict. Overigens contrasteerde Huxleys beeld van de natuur als een wilde jungle fel met zijn eigen bevindingen die erop wezen dat in het natuurlijke-selectieproces de spontane samenwerking onder de dieren ontzettend belangrijker was dan woeste naijver, en dat 'dieren, die gewoonten van wederkerige hulp verwerven, ongetwijfeld het geschiktst zijn 'om te overleven' ¹³. Bovendien haastte Kropotkin zich erop te wijzen dat Darwin zelf, in *The Descent of Man*, het belang erkend had van onderlinge coöperatie in de strijd om het bestaan, – al had Darwin deze gedachte nooit serieus ontwikkeld.

Kropotkin antwoordde Huxley in een reeks artikelen die tussen 1890 en 1896 in *The Nineteenth Century* verschenen, en die in 1902 gebundeld werden in zijn beroemd boek, *Mutual Aid*. (Een tweede, herziene uitgave verscheen in 1904, een derde in 1914, met een nieuw woord vooraf bij gelegenheid van het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog). Hier zet hij zijn theorie van wederkerige hulp uiteen met behulp van overvloedig illustratiemateriaal uit het dierlijke en menselijke leven. Hij toont aan hoe de dieren elkaar wederzijds helpen bij de jacht, de trek en de verspreiding van de soort. Hij ontleent interessante voorbeelden aan het georganiseerde sociale gedrag van

mieren en bijen, aan dat van de wilde paarden die een ring vormen wanneer ze door wolven worden aangevallen, aan dat van de wolven die in horde op jacht gaan, aan dat van migrerende herten die uit alle hoeken van een reusachtig gebied samentroepen om een rivier over te steken. Op grond van deze en talloze gelijkaardige voorbeelden betoogt Kropotkin dat maatschappelijk gedrag tot uiting komt op alle niveaus van de wereld der dieren. Bovendien stelt hij vast dat ook bij de mens wederkerige hulp meer de regel is dan uitzondering. Hij beschrijft hoe de vrijwillige samenwerking zich ontwikkelt van de primitieve stam, het dorp, en de middeleeuwse gemeenschap tot een waaier van moderne associaties die, spijt de opkomst van de op dwang gebaseerde bureaucratische staat, nog steeds het principe van wederkerige hulp in de praktijk brengen. Kortom, zijn thesis weerlegt de leer dat wedijver en brutale macht de enige – of zelfs de belangrijkste – voorwaarden zouden zijn voor maatschappelijke vooruitgang. Voor Kropotkin speelt wederkerige hulp een veel aanzienlijker rol – ja, ze is ‘de hoofdfactor van de geleidelijke evolutie’¹⁴.

Wederkerige hulp is een klassiek werk geworden. Met uitzondering van zijn memoires is het Kropotkins bekendste werk en wordt het algemeen beschouwd als zijn meesterwerk. Het is vertaald in talrijke Aziatische en Europese talen en is ettelijke keren herdrukt. *Wederkerige hulp* is meer dan een bijdrage aan de evolutietheorie. Het is de hoeksteen van Kropotkins anarchistische filosofie. Om te beginnen was het zijn geslaagde poging om de anarchistische theorie te voorzien van een wetenschappelijke grondslag. Aan de hand van zijn uitgebreide kennis van de zoölogie, de antropologie en de geschiedenis kon hij beter dan ooit tevoren het belang bewijzen van solidariteit en samenwerking in het evolutieproces. Bovendien was wederkerige hulp voor Kropotkin de basis van al onze ethische principes. De zedelijkheid, zo betoogt hij, is een verdere ontwikkeling van het samenhorighedsinstinct, de onbewuste erkenning ‘dat een ieders geluk sterk afhankelijk is van aller geluk, en dat het rechtvaardigheids- of billijkheidsgevoel het individu ertoe brengt de rechten van elk ander individu als gelijkwaardig met de zijne te beschouwen’¹⁵. Niet dat het menselijk gedrag geen negatieve zijden had. Al waren ’s men-

sen natuurlijke aandriften overwegend op samenwerking gericht, toch gaf Kropotkin toe dat concurrentie en zelfbevestiging geenszins afwezig waren. Hij beschouwde zichzelf als darwinist, en was als zodanig nauwelijks blind voor de bestaande conflicten in de menselijke en de dierlijke wereld. Maar hij zag het als zijn taak deze gevoelens af te zwakken 'omdat ze de mens aanzetten andere mensen te onderdrukken en ze te gebruiken voor zijn eigen doeleinden' en de gevoelens aan te moedigen die 'de mensen aanzetten zich te verenigen met het oog op het bereiken van gemeenschappelijke doeleinden door een gemeenschappelijke inspanning'¹⁶.

Zo zijn we beland bij de plaats die de wederzijdse hulp inneemt in Kropotkins maatschappelijk denken. Net zoals in vrijwel ieder gebied waarop deze onderzoeker bedrijvig was, speelde hij ook hier een uiterst belangrijke rol. In het verleden, zo betoogde hij, hadden de mensen een uitgesproken neiging vertoond om samen te werken in een geest van solidariteit en broederlijkheid. Hulp tussen mensen onderling was een veel sterkere kracht dan het egoïstische verlangen om anderen te domineren. In feite dankte de mensheid haar voortbestaan aan de wederzijdse bijstand. In weerwil van de theorieën van Hegel, Marx en Darwin hield Kropotkin vol dat samenwerking veel eerder dan conflict aan de wortel ligt van het historisch proces. Buiten dien weerlegde hij Hobbes' opvatting van het menselijk bestaan als een oorlog van elkeen tegen allen. In iedere periode van de geschiedenis, beweerde hij, waren allerlei associaties voor wederzijdse hulp ontstaan, met als hoogtepunt de middeleeuwse gilden en gemeenten in Europa. De opkomst van gecentraliseerde staten van de zestiende eeuw tot de negentiende eeuw zag Kropotkin slechts als een voorbijgaande afwijking van het normale westerse beschavingspatroon. In weerwil van het optreden van de staat, hadden de vrijwillig aangegane associaties steeds een centrale rol blijven spelen in het menselijke reilen en zeilen. De geest van wederzijdse steun trad opnieuw op de voorgrond, 'zelfs in onze moderne maatschappij, waar hij zoals weleer aanspraak maakt op het bepalen van de richting naar meer vooruitgang'¹⁷. De dominante tendenties van de moderne geschiedenis wezen opnieuw naar gedecentraliseerde, a-politieke coöperatieve maatschap-

pijen waarin de mens zijn scheppende mogelijkheden vrijelijk zou kunnen ontwikkelen zonder de manipulaties van heersers, priesters of soldaten. Overal, zei Kropotkin, was de kunstmatige staat aan het afstand doen van zijn 'heilige functies' ten voordele van natuurlijke, vrijwillig samengestelde groepen.

Maar welke reconstructie van de maatschappij moedigt de vrijwillige samenwerking aan? Deze vraag tracht Kropotkin te beantwoorden in *De verovering van het brood*, de wellicht helderste uitdrukking die hij aan zijn anarchistische maatschappelijke doctrines gegeven heeft. Dit werk is geschreven ten behoeve van de arbeider, en zijn doorzichtige stijl is uniek voor boeken over sociale thema's. Emile Zola begroette het bij het verschijnen als een 'waarachtig gedicht'. Kropotkin omschreef het boek heel beknopt als 'een onderzoek naar de behoeften der mensheid, en naar de economische middelen om ze te bevredigen'. Het spiegelt zich aan het voorbeeld van de Parijse Commune, met de bedoeling aan te tonen hoe een sociale revolutie kan worden doorgevoerd en hoe een nieuwe, libertair georganiseerde maatschappij kan worden gebouwd op de ruïnes van de oude. Maar Kropotkin trachtte geenszins een gedetailleerde toekomstige utopie uit te bouwen. Integendeel, hij weigerde de natuurlijke ontwikkeling van de maatschappij in een theoretisch corset te wringen, en stelde zich tevreden met een schets van het algemeen uitzicht ervan.

De verovering van het brood werd het eerst in het Frans gepubliceerd als een artikelenreeks in de bladen *Le Révolté* en *La Révolte* waarvan Kropotkin redacteur was, en verscheen in 1892 te Parijs als boek met een woord vooraf van de bekende anarchistische aardrijkskundige Elisée Reclus, die eveneens de titel had gesuggereerd. Afleveringen van een onvolledige Engelse vertaling verschenen tussen 1892 en 1894 in het Londense anarchistische blad *Freedom*; een volledige versie werd in 1906 in boekvorm gepubliceerd, en in 1913 herzien.

De onderliggende gedachte van *De verovering van het brood* is dat zowel de instrumenten als de vruchten van de produktie, die een klein groepje zich momenteel onrechtmatig toeëigenen, de collectieve verwerving zijn van de mensheid in haar geheel. 'Alles behoort allen toe', schrijft Kropotkin. 'Alle dingen zijn voor alle mensen, omdat

alle mensen ze nodig hebben, omdat alle mensen er naar vermogen aan gewerkt hebben, en omdat het ondoenbaar is een ieders deel in de produktie van de wereldwelvaart te bepalen' ¹⁸. Hier stond Kropotkin op: het was onmogelijk de bijdrage van ieder mens aan de sociale welvaartsproduktie te schatten, omdat miljoenen gezwoegd hadden om de huidige wereldrijkdom tot stand te brengen. Elke hectare was besproeid met het zweet van generaties, aan elke kilometer spoorlijn kleefde mensenbloed. Ja, er leefde geen gedachte of uitvinding die niet het gemeenschappelijk erfgoed van de hele mensheid was. 'Elke ontdekking, elke vooruitgang, elke aangroei van de menselijke welvaart is te danken aan het lichamelijke en mentale labeur van verleden en heden. Met welk recht kan iemand dan zich het laatste part van dit enorme geheel toeëigenen en zeggen: dat is van mij en niet van jou - ?' ¹⁹.

Voortredenerend stelt Kropotkin voor het salarissysteem, volgens hetwelk het mogelijk is de arbeid van elk individu te meten, af te schaffen ten voordele van een systeem waarbij iedereen hetzelfde zou verdienen. Dit was een reuzestap in de ontwikkeling van het anarchistische economische denken. Van Stirners individualisme, Proudhons mutualisme en Bakoenins collectivisme, ging Kropotkin over naar het principe van het 'anarchistisch communisme', waarbij privé eigendom en inkomensongelijkheid plaats zouden inruimen voor de vrije verdeling van goederen en diensten. Zelfs onder Bakoenins collectivisme was het verdelingscriterium, net als onder de marxistische dictatuur van het proletariaat, prestatie veeleer dan behoefte. Kropotkin daarentegen beschouwde onverschillig welk beloningssysteem, dat gebaseerd was op de produktiecapaciteit van het individu, als een andere vorm van loonslavernij. Door een onderscheid te maken tussen het mijn en het dijn, kon een collectivistische economie niet langer in overeenstemming worden gebracht met de idealen van het zuivere anarchisme. Bovendien riep het collectivisme noodzakelijkerwijs een of andere autoriteit in de producentenverenigingen in het leven om de individuele prestatie te meten en, in overeenstemming daarmee, om de verdeling van goederen en diensten te superviseren. Op die manier droeg de collectivistische orde het zaad van de ongelijkheid en

de overheersing in zich.

Kropotkin beschouwde zijn eigen anarcho-communistische theorie als precies de antithese van welk loonsysteem ook. Hijzelf was echter niet de eerste geweest die op dat idee was gekomen. Net zoals zijn theorie van de wederkerige hulp hing het anarchistisch communisme al 'in de lucht' en wachtte het enkel op een denker van zijn talent om het een systematische uitdrukking te geven en het aantrekkelijk te maken voor een niet onbetekenend deel van de arbeidersklasse. Maar bijzonder geslaagd was het feit dat hij zowel een indrukwekkend aantal arbeiders als intellectuelen voor de anarchistische zaak wist te winnen. De aantrekkingskracht van zijn theorie ligt nogal voor de hand. Hij verving het loonprincipe door het behoefteprincipe: ieder mens moet zelf weten wat hij nodig heeft en uit het gemeenschappelijk warenhuis maar nemen wat hij noodzakelijk acht, onverschillig of hij een bijdrage levert aan de arbeid of niet. Kropotkins welwillend optimisme deed hem veronderstellen dat, na de uitroeiing van elke politieke en economische uitbuiting, alle mensen – of praktisch alle mensen – vrijwillig zouden werken buiten elke dwang om, en dat zij uit de gemeenschappelijke magazijnen niet meer zouden nemen dan wat ze nodig hebben voor een prettig bestaan. Het anarchistisch communisme zou ten langen leste een einde stellen aan elke vorm van dwang en privilege, en een gouden tijd inleiden van vrijheid, gelijkheid en broederschap onder de mensen.

Kropotkin was overtuigd dat overal in de westerse wereld het anarchistisch communisme aan het opkomen was en zich manifesteerde 'in de duizend ontwikkelingen van het moderne leven'²⁰. Wegen en bruggen stonden open voor allen, de straten waren aangelegd en verlicht voor iedereen; de waterbevoorrading voorzag elk huis; parken, musea, bibliotheken en scholen waren voor allen toegankelijk. In ieder geval, beweerde Kropotkin, waren deze inrichtingen gegrond op het behoefteprincipe. Als je bijvoorbeeld naar een openbare bibliotheek gaat, vraagt de bibliothecaris je niet welke diensten je de maatschappij hebt bewezen vooraleer hij je de gevraagde boeken geeft. Kropotkin verwachtte veel van deze ontwikkelingen. Hij dacht dat het principe van de staat stukje bij beetje zou plaatsmaken voor het

principe van vrijwillige samenwerking. Op alle levensniveaus – vakverenigingen, studiecentra, het Rode Kruis – associeerden zich mannen en vrouwen met gemeenschappelijke belangen en streven, en bereidden een toekomstige maatschappij voor van vrije, naast elkaar bestaande en harmonisch samenwerkende communes.

Wat Kropotkin uiteindelijk voorstond was de gedecentraliseerde maatschappij van het middeleeuws Europa die, waar het nodig was, aangepast moest worden aan de moderne tijd. Zijn gretige studie van de geschiedenis, en zijn persoonlijke ervaringen in Siberië en bij de horlogemakers van de Jura stijfden hem in de diepgewortelde overtuiging, dat de mens het gelukkigst is in gemeenschappen, die klein genoeg zijn om de natuurlijke impulsen van solidariteit en wederkerige hulp tot ontplooiing te brengen. Door zijn nostalgisch verlangen naar een eenvoudiger maar rijker leven idealiseerde hij de autonome samenlevingsvormen uit het verleden. Geconfronteerd met de groeiende concentratie van de economische en politieke macht in het negentiendeëeuws Europa blikte hij vertederd terug naar een gelukkige, nog niet door het kapitalisme en het moderne staatsapparaat verloederde, wereld.

Nochtans had hij geen afkeer van de moderne technologie als zodanig. Met al zijn heimwee naar de middeleeuwen was hij toch geen pastorale dromer, zoals Tolstoï of Gandhi. Hij kritiseerde de donquichotterie van de Engelse socialist William Morris, die vijandig stond tegenover de machine, en deelde Godwins geloof dat de mechanisering de mens zou verlossen van gezwoeg en afstomping en het interessante werk zou verdelen over allen. Wat Kropotkin echter dwars zat in de beginnende moderne technologie was de daarmee gepaard gaande arbeidsverdeling. Volgens hem vernietigde de arbeidsverdeling de menselijke geest. Zij 'voorzag de mens van een etiket' en hield geen rekening met de 'maatschappelijke waarde van het menselijk wezen'. Doorgedreven specialisatie in de industrie kwam enkel de werkgever ten goede, terwijl 'de arbeider, die levenslang gedoemd is om het achttiende onderdeel van een pen te maken, verdwaast en in armoede ondergaat'²¹. Daarmee hing samen het onaangenaam en vaak repressief karakter van fabrieksarbeid die, net

zoals de arbeidsverdeling, de produktieve capaciteit van de arbeiders verminderde en hun verveling en frustratie vermeerderde. Slechte fabrieksomstandigheden, zo betoogde Kropotkin, waren noodzakelijk noch vergeeflijk, en vooral het gevolg van de hebzucht der industriëlen, die zich weinig aantrokken van de welvaart of het geluk van hun arbeiders. Ruime en luchtige fabrieken waren niet alleen mogelijk, maar konden 'zo gezond en prettig zijn als de prachtigste laboratoria in moderne universiteiten, en hoe beter de organisatie des te meer de arbeid van de mens zal opleveren' ²².

Kropotkin trachtte ook gedaan te maken met de aanstootgevende scheiding tussen handenarbeid en intellectueel werk, en tussen land- en fabrieksarbeid. Hem stond een geïntegreerde maatschappij voor, 'waarin elk individu een producent is van zowel handenarbeid als intellectueel werk; waarin ieder gezond mens een arbeider is, en waar iedere arbeider zowel op het land als in de fabriek werkt'. In deze omstandigheden zou werken niet langer 'een vloek van het lot' betekenen, maar worden 'wat het hoort te zijn – de vrije uitoefening van *alle* vermogens van de mens' ²³. Gevarieerd bezig-zijn draagt volgens Kropotkin in hoge mate bij tot het menselijk geluk. De mens zal met plezier op het land werken (en hier herneemt hij een idee van Fourier en Owen) 'als het niet langer slavernij betekent maar een plezier, een feest voor het hart en de zintuigen' ²⁴.

Geïmpliceerd in deze gedachte is een systeem van economisch onafhankelijke regio's, waarvan Kropotkin een uitgesproken voorstander was. Hij betoogde dat het gebruik van elektrische stroom in kleine produktiekernen een inkrimping van de omvang der industriële ondernemingen met zich zou brengen. Op die manier zou de goederenproduktie naar het land kunnen verlegd worden, zonder de moderne technologie op te moeten geven. De produktie zou dan goeddeels in ateliers kunnen geschieden die veel geschikter en prettiger zijn om in te werken. Anderzijds zou een intensifiëring van de landbouw de voedselproduktie zozeer opdrijven, dat zelfs het dichtbevolkte Groot-Brittannië autarkisch zou worden. Lewis Mumford heeft erop gewezen dat Kropotkin met deze gedecentraliseerde maatschappij in feite de 'tuinstad' aankondigde, die de voordelen van het stedelijke en het

landelijke leven combineert en de integrale ontwikkeling van de menselijke persoonlijkheid optimaliseert²⁵.

Net als voor zovelen onder zijn tijdgenoten, waren de dringendste maatschappelijke problemen voor Kropotkin de organisatie van de produktie en de welvaartsverdeling. Bij een betere organisatie van de produktie zou een redelijke hoeveelheid aangenaam werk een prettig bestaan voor allen garanderen. Onder betere organisatie verstond hij niet alleen 'een combinatie van industrie en landbouw, en van handen- en hoofdarbeid' – de ondertitel van *Fields, Factories, and Workshops* (1899), het vervolg op *De verovering van het brood*. Hij bedoelde tevens dat materialen en arbeid niet langer mochten verspild worden aan militaire uitrusting, aan bureaucratische regeringen, of aan privé luxe 'die enkel de vervelende ijdelheid van de rijken streelt'²⁶. Overproduktie is enkel een mythe: het ware probleem is veeleer onderconsumptie. Als de produktiemiddelen in dienst van allen staan, als de arbeiders bevrijd zijn van de loonslavernij en hun werk in een prettige omgeving kunnen verrichten, als de luxe- en wapenproduktie plaats ruimt voor maatschappelijk nuttige taken, – dan staat het volgens Kropotkin vast dat de behoeften van allen zullen bevredigd worden. De leden van de gemeenschap zouden van ongeveer hun twintigste tot ongeveer hun veertigste werken, en vier à vijf uur arbeid per dag moesten volstaan om een gerieflijk leven te leiden. De arbeidsverdeling, met inbegrip van de funeste scheiding tussen intellectuele taken en handenarbeid, zou zorgen voor een verscheidenheid van aangenaam werk met als resultaat een soort geïntegreerd, organisch bestaan zoals dat in de middeleeuwse steden werd geleid.

Hoewel niemand in een dergelijke gemeenschap gedwongen zou worden om te werken, zou zo goed als iedereen de arbeid verkiezen boven nietsdoen. Arbeid immers is 'een fysiologische noodzaak, de behoefte om opgehoopte lichaamsenergie kwijt te raken, een noodzakelijkheid die de gezondheid en het leven zelf is. Dat men vandaag met veel tegenzin ook het nuttige werk verricht, ligt aan de slechte organisatie van de arbeid of aan overwerk²⁷. De gepatenteerde luiaard is erg zeldzaam, zegt Kropotkin. De zogenaamde leegloper is vaak iemand die zijn leven niet wil wijden aan het vervaar-

digen van het honderdste onderdeelje van een horloge, terwijl hij barst van de energie die hij elders zou willen kwijtraken. Eens dat arbeid niet langer gesloof is of superspecialisatie, maar een reeks prettige taken voor enkele uren per dag, zal hij de arbeider een nuttig, voldaan gevoel geven en zullen luiheid en lijntrekkerij vanzelf verdwijnen ²⁸.

Hoeveel waarde hij ook aan de arbeid hechtte, toch was Kropotkin duidelijk geen voorstander van Spartaanse zeden. Geschikte ontspanning was niet minder vitaal voor de menselijke geest. 'Nadat de broodwinning is verzekerd', schrijft hij, 'is de vrije tijd het hoogste doel'. In de toekomstige staatloze maatschappij zouden duizenden associaties ontstaan 'om voldoening te geven aan elke smaak en elke mogelijke inval', en het vroegere privilege van een kleine minderheid zou bereikbaar worden voor allen ²⁹. Bovendien erkende Kropotkin dat een zekere *privacy* een andere wezenlijke behoefte was. Om zijn eigen woorden te citeren, 'afzondering, afwisselend met een gezelschapsleven, is de normale wens van ieder mens' ³⁰.

Om de mensen voor te bereiden op dit gelukkiger leven stelde Kropotkin zijn grootste verwachtingen in de opvoeding van de jongeren. Zijn opvatting van de nieuwe maatschappij veronderstelde een diepgaande hervorming van het vigerende opvoedingssysteem. De bestaande school was een 'universiteit van de luiheid'. Oppervlakkigheid, papegaaiachtig afdreunen, slaafsheid en mentale inertie zijn de resultaten van onze opvoedingsmethode. Wij leren onze kinderen niet leren ³¹. Wat moest er dan gebeuren? Met het oog op een geïntegreerde maatschappij diende men een 'integrale opvoeding' te introduceren die de jongeren zowel vakbekwaamheid als intellectuele vaardigheid zou bijbrengen. Er zou voldoende aandacht moeten gaan naar de alfa- of humane wetenschappen en naar de grondprincipes van de wiskunde en de wetenschap. Maar in plaats van eenzijdige boekenwijsheid diende men de kinderen een activerend openluchtonderwijs te verstrekken, waarbij zij al doende en op grond van persoonlijke waarneming zouden leren – een aanbeveling die de moderne onderwijskundigen zonder meer onderschrijven.

Kropotkin ijverde ook voor een grondige verandering van het

strafrecht. Zijn eigen ervaring van het gevangenisleven had zijn geloof in de hervorming van de strafwetten enkel aangescherpt. Als de scholen 'de universiteiten der luiheid' waren, merkte hij op, dan waren de gevangenen 'de universiteiten der misdaad'. In plaats van de overtreder herop te voeden, onderwierp het gevangenisstelsel hem aan afstompende bestraffingen en stijfde hem enkel in zijn misdadige neigingen met het gevolg dat hij, wanneer hij achter de tralies vandaan kwam, fataal moest recidiveren. Misdadigheid was een maatschappelijke ziekte, beweerde Kropotkin, die om een maatschappelijke behandeling vroeg. De bestaande wetgeving kon niets doen om deze plaag tot kleinere proporties terug te brengen, laat staan uit te roeien. Uiteindelijk zou de enige oplossing bestaan in een algehele reorganisatie van de maatschappij op libertaire grondslag. In de toekomstige anarchistische wereld, waar men met plezier zou werken en waar de verdiensten op een gelijke basis zouden worden verdeeld, zou antisociaal gedrag zeer uitzonderlijk zijn; men zou het trachten te benaderen met begrip en er niet door middel van wetten mee afrekenen maar door de morele druk van de gemeenschap.

Dat was, ruw geschetst, Kropotkins beeld van de toekomst. Hij vat zijn overtuiging als volgt samen: 'De anarchistische staat is een maatschappij voor waarin al de wederkerige relaties van haar leden niet worden geregeld door wetten of door (opgedrongen of verkozen) autoriteiten, maar wel door wederkerige afspraken tussen de leden van die maatschappij en door een geheel van maatschappelijke gebruiken en gewoonten, die niet versterkt zijn door wetten, sleur of bijgeloof, maar die zich voortdurend ontwikkelen en zich steeds opnieuw aanpassen in overeenstemming met de altijd groeiende behoeften van een vrije levensvorm – gestimuleerd door de vooruitgang van de wetenschap, door uitvindingen, en door de onophoudelijke groei van hogere idealen³². Na het puin van de oude orde zou een gouden tijdperk aanbreken zonder regering, zonder eigendom, zonder hongersnood of tekort, een schitterende periode van vrijheid, met mensen die in harmonie met elkaar zouden leven en hun zaken regelen zonder de tussenkomst van welke autoriteit ook.

Maar hoe deze libertaire droom realiseren? Kropotkins antwoord

was bijzonder laconiek : 'onteigening'. Met al zijn milde welwillendheid schrikte hij niet terug voor de onvermijdelijke revolutie. Immers, het ware naïef te verwachten dat de bezittende klassen hun privileges en bezittingen zonder slag of stoot zouden opgeven. Toch wenste hij dat de revolutie zo humaan mogelijk zou verlopen, met 'zo weinig mogelijk slachtoffers, en een minimum van wederzijdse verbittering'³³. Bovendien moest het een *sociale* revolutie zijn, uitgaande van de massa's zelf veeleer dan van een politieke partij of een groep. Politieke revoluties, waarschuwde hij, vervangen enkel de ene partij machthebbers door een andere, zonder aan het wezen van de tirannie te raken. Hij betreurde in het bijzonder het gebruik van de putschtactiek. Als lid van de Tsjaikofskikring in de jaren 1870 keurde hij het schimmige gekonkel af van Sergeï Netsjajef, een gewetenloos volgeling van Bakoenin met een mogelijk nog grotere manie voor geheime organisaties dan zijn meester. Kropotkin moest weinig of niets hebben van geheime genootschappen van 'beroepsrevolutionairen', met hun clandestiene plannen, bestuurscomités en ijzeren discipline. De specifieke taak van de intellectuelen was volgens hem het verspreiden van propaganda onder het volk om hun eigen spontane opstand te bespoedigen. Elk besloten groepje samenzweerders dat handelde buiten de arbeiders en boeren om, droeg kwaadaardige autoritaire kiemen. De idee van een revolutionaire dictatuur kon hij nog minder verdragen. Hij hield niet op ervoor te waarschuwen, dat politieke macht een kwaad is, dat zij allen die ze uitoefenen corrupteert, dat onverschillig welke regering de vrijheidlievende instincten van het volk onderdrukt en het zijn vrijheid ontnemt.

Kropotkin was zich beter dan zijn voorgangers bewust dat de methoden om revolutie te voeren invloed zouden uitoefenen op de aard van de postrevolutionaire maatschappij. Daarom verwierp hij Bakoenins gedachte van een geheime revolutionaire partij die samenhangt dank zij de impliciete gehoorzaamheid aan een revolutionair dictator. Hij onderstreepte dat sociale bevrijding moest bereikt worden met libertaire, niet met dictatoriale middelen. En zijn opvatting van de revolutionair contrasteert fel met Bakoenins en Netsjajefs volkomen immoralist, die met het oog op de vernietiging van de bestaan-

de orde bereid is om onverschillig welke misdaad en om het even welk verraad te plegen. Doel en middelen waren voor Kropotkin onscheidbaar. Hij voerde een onwrikbare oppositie tegen elke tactiek die strijdig was met zijn hooggestemde principes. Net als hij zijn eigen vrijlating uit de gevangenis niet wilde afkopen met leugens of valse bekentenissen, wou hij de anarchistische zaak niet bederven door de immoraliteit van anderen. Terzelfder tijd echter kon hij het gebruik van geweld in de strijd voor vrijheid en gelijkheid goedkeuren. Als jong anarchistisch militant behoorde hij zelfs tot de meest uitgesproken exponenten van de 'propaganda van de daad', en verstreekte hij mondelinge en schriftelijke propaganda om de opstandige instincten van het volk aan te wakkeren.

Kropotkin verwierp Tolstoï's leer van volstrekte geweldloosheid ten aanzien van het kwaad. Immers, zo geloofde Kropotkin, er waren perioden dat gewelddadige actie het enige middel was om te protesteren tegen tirannie en uitbuiting. Zo verdedigde hij de moord op despoten – een epidemie die op het einde van de negentiende eeuw uitbrak –, indien de moordenaars gedreven werden door edelmoedige motieven. Toch was zijn aanvaarding van dit soort bloedvergieten veel meer ingegeven door zijn medeleven met de onderdrukten dan door enige persoonlijke haatgevoelens ten opzichte van de slachtoffers. Hij wou geen terroristen veroordelen die gedreven werden door een wanhopige wraakbehoefte tegen degenen die verantwoordelijk waren voor de ellende van het volk. Dergelijke gewelddaden waren naar zijn mening spontane reacties tegen het veel omvattender geweld – oorlog, foltering, terechtstelling – dat de staat tegen het volk pleegde.

Maar de ouderwordende Kropotkin verloor gaandeweg zijn vertrouwen in geweld als strijdmiddel tegen de onderdrukking. Tijdens de Russische Revolutie van 1905 verzette hij zich herhaaldelijk tegen georganiseerde terroristische campagnes die kleine groepjes los van de massa voerden. Het lukraak doden en roven kon niet méér verandering in de bestaande maatschappelijke orde teweegbrengen dan het loutere grijpen van politieke macht. Individuele 'onteigeningen' hoorden niet thuis in een algehele opstand van de massa's ; het ging

'm immers niet om de hebzuchtige bezitsoverdracht van de ene groep naar de andere, maar om de afschaffing van het privé bezit zelf. Het wilde terrorisme was voor Kropotkin een groteske karikatuur van de anarchistische leer geworden ; het schrikte de waarachtige aanhangers van de beweging af en bracht het anarchisme in discredit bij de bevolking. Maar zijn kritiek was vergeefs. Al nam het terrorisme slechts een relatief geringe plaats in de beweging in, toch werd het anarchisme omstreeks het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog berucht door het gebruik van zinloos geweld, een reputatie die het zestig jaar later nog steeds heeft.

De periode van 1886 af, toen Kropotkin in Engeland ging wonen (achtereenvolgens in Harrow, Acton, Bromley, Highgate en tenslotte, om gezondheidsredenen, in Brighton), tot de Eerste Wereldoorlog, was zijn vruchtbaarste tijd als schrijver en propagandist. In deze jaren verschenen *Wederkerige hulp*, *De verovering van het brood* en talrijke andere boeken en artikelen over geschiedenis, aardrijkskunde, en maatschappelijke kwesties. In 1886 was hij te Londen de medestichter van *Freedom* dat, bijna een eeuw later, het leidende anarchistische blad in Engeland blijft. Buitendien hielp hij een aantal Russische exilperiodieken oprichten, en schreef hij in vele talen geregeld bijdragen voor talrijke libertaire publikaties. Meer dan wie ook was Kropotkin verantwoordelijk voor de verbreiding van de anarchistische gedachte en bezielde hij, spijt serieuze hinderpalen, de anarchistische beweging over de gehele wereld.

Maar het uitbreken van de oorlog bracht diepe onenigheid tussen Kropotkin en velen van zijn beste kameraden. De tweedracht rees toen hij Duitsland zonder meer de schuld van de oorlog gaf, en de Entente steunde. Zijn stellingname was vooral ingegeven door de vrees dat het Duitse autoritaire militarisme fatale gevolgen zou hebben voor de sociale vooruitgang in Frankrijk, het vereerde land van de grote revolutie en de Parijse Commune. Duitsland, met zijn politieke en economische centralisatie en zijn *Junkergeest*, stond voor alles dat Kropotkin verafschuwde. Bovendien blokkeerde dit bolwerk van etatisme Europa's weg naar de libertaire maatschappij van zijn dromen. Hij was er vast van overtuigd dat de *Kaiser* de oorlog be-

gonnen was met de bedoeling het gehele Europese vasteland te veroveren, een mening die inmiddels gestaafd is door het recent onderzoek van professor Fischer³⁴. Hij riep dan ook iedere man 'die de idealen van de menselijke vooruitgang koestert' op om de felle aanval der Pruisen af te slaan³⁵. Kropotkins stelling gaf echter aanleiding tot een bittere polemiek die op een haar na de beweging, waarvoor hij haast een halve eeuw had geijverd, vernietigde. In tegenstelling tot hun leermeester bleven de meeste anarchisten het antimilitarisme trouw. Zij beschouwden de oorlog als een imperialistische winst- en machtsstrijd waarvoor de massa's werden gebruikt als kanonnevoer : het was absurd om een overwinning van de ene op de andere partij te verkiezen. Deze breuk met zijn kameraden was een der treurigste momenten in Kropotkins leven.

Maar het zag er beter uit toen de Russische revolutie uitbrak. De nu 75-jarige Kropotkin haast zich naar zijn geboorteland. Ondanks zijn weinig populaire stellingname met betrekking tot de oorlog verwelkomt hem in Petersburg, in juni 1917, na veertig jaar exil, een massa van 60.000 mensen. Kerenski biedt hem de functie van minister van opvoeding en een staatspensioen aan, maar de eerbiedwaardige anarchist bedankt voor beide. Hij was een geïsoleerde figuur geworden. Vervreemd van de regering door zijn anarchistische overtuiging, en van revolutionair Links door zijn opvatting van de oorlog was hij, zoals een tijdgenoot hem beschreef, een 'icoon van de Russische revolutie'³⁶ geworden. Toch hoopte hij meer dan ooit op een libertaire toekomst. Immers, de spontane vorming van gemeenschappen en raden (sovjets) in 1917 boden een uitzicht op wat een staatloze maatschappij zou kunnen worden. En de februarirevolutie leek wel het model van de omverwerping zonder bloedvergieten dat hij in *De verovering van het brood* had voorgesteld.

Toen de bolsjevisten echter de macht grepen, sloeg zijn enthousiasme om in bittere ontgoocheling. 'Dit is de uitvaart van de revolutie', zei hij tegen een vriend. Zijn ontmoediging moet ontzettend zijn geweest ; hij zag dat zijn droom van een vrije maatschappij met voeten werd getreden in naam van idealen, waar hij zijn hele leven voor gestreden had. Hem bleef de schrale troost dat zijn her-

haalde waarschuwingen voor groepen van samenzweerders en voor een revolutionaire dictatuur volkomen gerechtvaardigd bleken. De bolsjevisten, zei hij, hadden getoond hoe men de revolutie *niet* moest voeren. 'Rusland is enkel in naam een revolutionaire republiek geworden', schreef hij in maart 1920 aan Lenin. 'Momenteel wordt het land niet bestuurd door de sovjets maar door partijcomités... Als de huidige toestand langer voortduurt, zal het woord 'socialisme' zelf een vloek worden, net zoals de leus 'gelijkheid' veertig jaren lang na het bewind van de jacobijnen' ⁸⁷.

Een andere troost voor Kropotkin was wellicht dat de bolsjevistische *coup* hem terug verenigde met zijn vervreemde vrienden. Samen bleven zij hopen dat arbeidersraden en landbouwerscoöperatieven de revolutie alsnog op het juiste pad zouden terugvoeren. Maar Kropotkins gezondheid ging achteruit; in januari 1921, 79 jaar oud, werd hij getroffen door een longontsteking; op 8 februari stierf hij. Bij zijn uitvaart droeg men voor het laatst de zwarte vlag van de anarchie door de hoofdstad. Tienduizenden trotseerden de bittere koude van de Moskovische winter en stapten in Kropotkins begrafenisstoet op naar het Novodevitsjiklooster, waar zijn hele familie begraven lag.

Meer dan een halve eeuw scheiden ons van Kropotkins dood, en het is tijd voor een nieuwe evaluatie van zijn werk. Zijn libertaire droom is zeer zeker niet gerealiseerd, en niets wijst erop dat zulks in de nabije toekomst het geval zal zijn. Toch mogen we Kropotkin geenszins als een mislukkeling beschouwen. Want zijn gehele leven is het voorbeeld van een ethisch hoogstaande levensvorm en van een succesrijke combinatie van denken en doen, waarvoor hij in al zijn geschriften ijverde. Hij verwierf faam op een aantal uiteenlopende gebieden, van aardrijkskunde en dierkunde tot sociologie en geschiedenis. Terzelfder tijd verkoos hij het leven van een opgejaagd revolutionair boven materieel succes. Kropotkin legde de anderen geen offers op, zo merkte een van zijn bekenden op, maar hij offerde zichzelf op ⁸⁸. Hij bracht jaren door in gevangnissen en exil, en toch tastten ook de zwaarste beproevingen zijn optimisme en integriteit niet aan. Bij hem geen spoor van het egotisme, de dubbelhartig-

heid, of de machtswellust die het beeld van menig ander revolutionair ontsiert. Daarom werd hij niet alleen bewonderd door zijn eigen kameraden maar door velen, voor wie het etiket anarchist amper meer betekende dan dolk en bom. Romain Rolland verklaarde dat Kropotkin belééfde wat Tolstoï enkel verdedigde. En Oscar Wilde noemde hem een van de twee echt gelukkige mensen die hij ooit had gekend (de andere was Verlaine).

Kropotkin werd de ziel en de voornaamste theoreticus van de anarchistische beweging. Al nam hij veel ideeën van Proudhon en Bakoenin over, toch brandde de toorts van het anarchisme in Kropotkins hand met een zachtere vlam. Zijn eigen aard was uitzonderlijk mild en welwillend. Hij miste volkomen Bakoenins geweldige temperament, diens titanische vernietigingsdrang en ontstuitbare heersers-natuur. Ook had hij niets van Bakoenins antisemitische trek of van de waanzinnige flarden die soms diens betoog of daden doorkruisten. Met zijn hoffelijkheid, zijn nobel karakter en zijn fijnzinnig intellect was Kropotkin het toonbeeld van de redelijkheid. Zijn wetenschappelijke opleiding en zijn optimistische kijk gaven de anarchistische theorie een constructief aspect dat scherp contrasteerde met de geest van blinde negatie waarvan Bakoenins werken doortrokken zijn.

Kropotkins persoonlijkheid oefende een grote aantrekkingskracht uit en droeg er veel toe bij om sympathie voor zijn zaak te winnen. Ook zijn geschriften met hun stelselmatigheid, orde en elegantie hadden een onweerstaanbare charme die bijkomende aanhangers voor de beweging won. In klassieke werken als *Wederkerige hulp* en *De verovering van het brood* gaf hij de volle maat van zijn talent; uit zijn lucide uiteenzetting spreken een samenhang en een overtuigingskracht die niet altijd vanzelfsprekend zijn in de werken van Bakoenin en Proudhon. Kropotkin wilde het anarchisme een wetenschappelijke basis geven door de dominante stromingen in de maatschappij te bestuderen die haar verdere ontwikkeling zouden kunnen aangeven. Als eminent aardrijkskundige en natuurkenner geloofde hij, net als Marx, dat zijn sociale theorie op een wetenschappelijke grondslag berustte. Geen enkel belangrijk gebied ontsnapte aan de belangstelling van deze geleerde – industrie en landbouw, huisvesting en opvoeding,

wetgeving en regering –, en al verzaakte hij op een nog jeugdige leeftijd aan een wetenschappelijke carrière, hij behield zijn stevige, methodische geest die het anarchisme een samenhang gaf die het anders nooit had gekregen.

Toch bleef Kropotkin spijt zijn wetenschappelijk talent een moralist, wiens wetenschappelijke onderzoekstechnieken in dienst stonden van zijn ethische doctrine. Dat hij meer dan wie ook erin geslaagd is het anarchisme een soort wetenschappelijk fundament te geven, is buiten kijf. Maar je kunt je afvragen of welke sociale filosofie ook, met inbegrip van het anarchisme, echt wetenschappelijk kan wezen. Kropotkins geschriften worden veeleer gekenmerkt door een grote ethische visie, de idee van een nieuwe orde die gegrond is op wederkerige steun en waarin niemand zijn broeders meerdere is. Op het einde van zijn leven was hij ervan overtuigd dat het bolsjevisme, precies omdat het een leidend moreel ideaal miste, niet bij machte zou zijn een nieuw maatschappelijk systeem, gesteund op de principes van rechtvaardigheid en gelijkheid, te creëren³⁹. Niet toevallig is zijn laatste, onvoltooid gebleven werk een ambitieuze geschiedenis van de ethische leerstelsels. Hij was een consequent humanist, bewogen door een diep medelijden, vervuld van liefde voor de mensheid, erop bedacht de ellende van de verdrukten te verzachten. Heel zijn ideologie is doordrenkt van een geloof in de menselijke vooruitgang dat gekenmerkt was voor de tijd waarin hij leefde.

Kropotkins voorstellen om tot een levensvorm te komen waarin stads- en landleven geïntegreerd zijn, anticipeerden op de merkwaardige beweging waarvan Ebenezer Howard (de 'uitvinder' van de *garden city* of tuinstad) de pionier is en de protagonisten Patrick Geddes, Lewis Mumford, en Percival & Paul Goodman zijn. In onze tijd van eivolle, opgehoopte steden, lijken Kropotkins aanbevelingen aantrekkelijker dan ooit. Bovendien krijgen zijn ideeën van intensieve bebouwing een nieuwe betekenis in een wereld die wanhopig naar oplossingen zoekt voor de 'bevolkingsexplosie'. Terzelfder tijd mag je er zeker van zijn dat Kropotkin, als hij vandaag zou leven, vooraan zou staan in de ecologische strijd om een gezond evenwicht te herstellen tussen de mens en zijn omgeving.

Kortom, Kropotkins ideeën zijn opvallend relevant voor precies die maatschappelijke problemen waarmee de moderne mens het ernstigst geplaagd zit. Zijn voorstellen voor de hervorming van het gevangeniswezen behoren inmiddels tot de gedachtenwereld van een aantal beoefenaren van de penologie, en doen vandaag geenszins verouderd aan. Zijn geloof in een 'integrale opvoeding', waarbij zowel intellectuele als lichamelijke vaardigheden aangeleerd worden, is een populair thema bij onze opvoeders geworden, terwijl zijn actie om de studie van de exacte wetenschappen nauw te verbinden aan die van de wetenschappen omtrent de mens een echo heeft gekregen in de waarschuwing van C.P. Snow voor de steeds gapender kloof tussen de 'twee culturen'.

Kropotkin een moreel denker noemen impliceert echter geenszins dat hij niet een actief revolutionair zou zijn geweest. Integendeel, hij combineerde de kwaliteiten van moralist en wetenschapsman met die van de revolutionaire organisator en propagandist. Zijn biografen schijnen haast te vergeten dat hij een der eerste en hevigste 'propagandisten van de daad' was, die het gebruik van 'dolk, pistool en dynamiet' goedkeurde om de geest van revolte op te wekken⁴⁰. Toch voelde Kropotkin geen gêne ten aanzien van deze episode in zijn loopbaan. Hij zou zich boos hebben gemaakt wanneer men hem een louter filosofisch anarchist had genoemd die aan zijn schrijftafel theorieën uitspint omtrent een ver verwijderd en onhaalbaar Utopia. En zijn wrevel zou gerechtvaardigd zijn geweest. Want het grootste stuk van zijn leven als volwassene was hij een toegewijd anarchistisch militant. Altijd vocht hij voor wat hij meende juist te zijn. Hij was de medestichter van zowel de Engelse als de Russische anarchistische bewegingen, en hij had veel invloed op de bewegingen in Frankrijk, België en Zwitserland. Hij sprak op bijeenkomsten, stichtte tijdschriften, verspreidde zijn leerstellingen, en deed meer dan wie ook om de vrijheidlievende gedachte in Europa en over de gehele wereld te verbreiden. In Japan werden zijn werken gepubliceerd door de anarchistische martelaar Kotoku, en in India had hij een aanzienlijke invloed op Gandhi en diens volgelingen. Ook in China opende hij perspectieven bij edelmoedige studenten en intellectuelen.

De internationale studentenbeweging is Kropotkin niet zo'n beetje van haar idealisme en menselijkheid schuldig. Zijn kritiek op de arbeidsverdeling en de funeste gevolgen daarvan voor de menselijke waardigheid, zijn zoeken naar een geïntegreerde samenlevingsvorm appeleren aan het verlangen van de jongere generatie naar menselijke solidariteit en een natuurlijker levenswijze. Het is dan ook niet verbazingwekkend dat zich een 'Kropotkin Huis' bevindt tussen de radicale communes die de laatste vijftien jaar over geheel Amerika zijn ontstaan⁴¹. Kropotkins droom van een federatie van autonome communes oefent een grote aantrekkingskracht uit op degenen die een alternatief zoeken voor een gecentraliseerde, conformistische en artificiële wereld. Contesterende studenten, ook wanneer ze beweren dat zij marxisten zijn, staan in wezen dicht bij Kropotkin en Bakoenin, wier zwarte vlag van het anarchisme meer dan eens is rondgedragen tijdens demonstraties van Parijs tot Berkeley. Het uitproberen van een meer spontane levenswijze, de afkeer van bureaucratische autoriteit, het streven naar arbeidersbeheer, samenwerking, gelijkheid van opleiding en inkomen – het harmonieert allemaal met Kropotkins visie. En zijn verlangen naar een gedecentraliseerde maatschappij, zonder daarom te verzaken aan de voordelen van een hoogontwikkelde technologie, weerspiegelen zich in de drang van veel jonge mensen om een eenvoudiger leven te leiden, zonder daarom het modern comfort op te geven. Tenslotte bieden Kropotkins geschriften heel wat meer dan een kritiek op het kapitalistisch systeem: in zijn waarschuwing voor de gecentraliseerde staat lezen wij een profetische analyse van het twintigste-eeuwse communisme, zoals dat met name ontwikkeld is in maoïstisch China en, onder bolsjevistisch bewind, in de Sovjetunie.

Dat wil geenszins zeggen dat Kropotkin zelf boven de kritiek zou zijn verheven. Zijn optimistisch beeld van de menselijke natuur, zijn geloof in wederkerige hulp, zijn geloof dat de gecentraliseerde staat zijn toppunt had bereikt in zijn eigen tijd: je kan bezwaarlijk beweren dat dit alles bewaarheid is in onze eeuw van wereldoorlogen en breed opgezette regeringen. Zijn theorie van wederkerige hulp was zeer zeker een waardevol correctief op het extreme, op het randje af

cynische, pessimisme van Huxley en de sociale darwinisten. Maar Kropotkin dwaalde in omgekeerde zin. Hij hield onvoldoende rekening met het naakte geweld dat het leven beheerst van de meeste dieren, van de insekten en de vissen tot de reptielen en de zoogdieren. Hij onderschatte de wijdverspreide brutaliteit in de natuur, de vervolging van de zwakken door de sterken – bij de mens zowel als het dier. Tot aan zijn dood behield hij zijn geloof in de aangeboren goedheid van de mensheid, in de band van broederlijkheid die, over de staatsgrenzen heen, de mensen van verschillende klassen en naties verbindt.

Je vraagt je af, of hij zijn opvattingen zou hebben gewijzigd indien hij de opkomst van het totalitarisme, de tweede wereldoorlog, en de uitvinding van de kernwapens en van de biologische oorlogsvoering die de hele mensheid bedreigen, nog had meegemaakt. Wellicht niet. Zijn blijmoedig optimisme was, spijt het harde leven dat hem te beurt viel, kennelijk onverwoestbaar. Precies daarom overdreef hij het in de wereld aanwezige potentieel van menselijke solidariteit, en de onderlinge banden veeleer dan de haat of datgene wat de mensen onderling scheidt. Hij bleef er stellig van overtuigd dat de mens, als hij niet verloederd wordt door politieke en sociale autoriteit, wezenlijk deugdzaam is en derhalve in staat om in harmonie te leven met zijn broeder. Soms leek hij geenszins te beseffen dat de mensen tot irrationele daden worden gedreven door persoonlijke neurosen en sociale mythen, en dat zij steeds vatbaar zijn geweest voor misleiding en voor de drang naar zelfvernietiging, zodat zij in het kerntijdperk bedreigd worden met de ondergang van de soort. Ook onderschatte hij het machtsstreven dat in velen aanwezig is en de bereidheid van de massa om charismatische leiders te volgen. Het staat niet vast of onze agressieve, autoritaire en inhalige impulsen louter het produkt zijn van een ontaard maatschappelijk systeem, en of regeringen, wetten, het politie-apparaat en de rechtspraak ooit overbodig zullen worden – zelfs wanneer dit systeem grondig verandert. Tenslotte bestonden conflicten en onderdrukking lang vóór het verschijnen van het kapitalisme of van de moderne gecentraliseerde staat. En, wanneer we een transformatie van niets minder dan de menselijke natuur uitsluiten,

mogen we rustig aannemen dat conflicten en onderdrukking ook in de verdere toekomst zullen blijven bestaan.

Van Kropotkin is wel eens beweerd dat, indien alle mensen zoals hij zouden zijn, het anarchisme het enig mogelijke systeem zou zijn omdat regering en dwang dan overbodig zouden zijn⁴². Maar de bladzijden van de geschiedenis zijn helaas schaars getooid met mensen van zijn slag, een feit dat Kropotkin – met al zijn historische bagage – zelf niet onder ogen heeft gezien. Bovendien heeft hij nooit verklaard hoe de op dwang gegronde staat erin geslaagd was de wereld te beheersen, wanneer de spontane neiging van de mensen om elkaar te helpen de mensheid eigenlijk in precies de tegenovergestelde richting had moeten doen evolueren. Regeringen en wetten, schreef Kropotkin ooit, ontstonden uit het ‘verlangen van de heersende klasse om de gebruiken, die zij zelf hadden opgelegd, in hun eigen voordeel te bestendigen’⁴³. Maar aan een verdere verklaring waagde hij zich niet. Ook wist hij niet overtuigend uit te leggen hoe de neiging om te overheersen moest worden uitgeroeid. Zijn bewering dat de gecentraliseerde staat enkel een tijdelijke dwaling is, is inmiddels geenszins door de feiten bevestigd. In weerwil van zijn geloof, dat de mensheid geneigd is ‘regeringen tot nul te herleiden’, kan dit bezwaarlijk kenmerkend voor onze tijd worden genoemd. Integendeel, overal groeit de macht van de staat. En bovendien, tegen Kropotkins voorspellingen in, is deze groei goeddeels te wijten aan technologische ontwikkelingen naar méér, en niet naar minder, specialisatie in het productieproces. Hoeveel bestellingen ook uitbesteed zijn aan kleine firma’s, het heeft de arbeidsverdeling nauwelijks doen teruglopen en heeft ze in bepaalde gevallen zelfs geïntensifieerd.

De zwakheid van Kropotkins analyse is, gedeeltelijk althans, het gevolg van zijn misleidende definitie van de regering. Naar zijn mening was de staat een relatief recent verschijnsel in de geschiedenis van de westerse beschaving. Het was de moderne bureaucratische natie-staat waar hij zo’n hevige tegenstander van was, niét de plaatselijke stad-staat, die hij vrijwel kritiekloos bewonderde. Hij associeerde tirannie en onderdrukking al te eenzijdig met gecentraliseerde regeringen en contrasteerde deze met gedecentraliseerde regimes, zoals

die van het oude Griekenland of middeleeuws Europa. Weliswaar was hij niet geheel blind voor de negatieve aspecten van de middeleeuwse maatschappij. 'Men zal ongetwijfeld zeggen dat ik vergeten ben welke conflicten en innerlijke machtsstrijd zich in de geschiedenis van de gemeenten hebben afgespeeld : de verbitterde strijd tegen de adel... de bloedbaden en de vergeldingsacties waarmee deze strijd gepaard ging', schreef hij in zijn *Woorden van een rebel*. 'Nee, ik ben niets vergeten... ik beweer dat precies deze strijd aantoont dat het leven in de vrije steden inderdaad vrij was' ⁴⁴. Maar zo'n enkele uitspraak verandert niets aan het feit dat hij weinig oog had voor de donkere zijde van het middeleeuwse leven. Zo blijkt uit zijn beeld onvoldoende de armoede en het lijfeigenschap waarin de meeste middeleeuwse boeren leefden, en onderstreept hij te weinig dat de slavernij enkel werd opgeheven toen de staat machtiger werd ten koste van de feodale adel.

Belangrijker is dat Kropotkin de neiging had het probleem van de onvrijheid in kleine gemeenschappen in het algemeen te ignoreren. Dat was het gevolg van zijn smalle definitie van 'regering'. Hij geloofde bijvoorbeeld dat primitieve stammen niet onderworpen waren aan staatsdwang, terwijl de dwang in dergelijke primitieve gemeenschappen, zoniet van een bureaucratisch apparaat, dan toch duidelijk van gebruiken en rituelen uitgaat. Ook in de middeleeuwse gemeenschap, waar Kropotkin zo breed van opgaf, was het nauwelijks anders : inbreuken op de gewoonten werden zwaar bestraft, vaak met verminking en dood. Kropotkin negeerde de tirannie van de maatschappelijke gewoonten, vandaar dat hij de openbare mening beschouwde als een middel om het anti-sociaal gedrag, dat nog in zijn utopische libertaire maatschappij zou voorkomen, te beteugelen. Daarmee aanvaardde hij echter een vorm van dwang die nauwelijks minder benauwend is dan degene die wordt opgelegd door een centraal gezag. De waarschuwing van John Stuart Mill terzake is nog altijd het citeren waard : 'De vraag is of er nog ruimte zou overblijven voor individualiteit ; of de publieke opinie geen tiranniek juk zou zijn ; of ieders absolute onafhankelijkheid van allen en de controle die allen op elkeen zou uitoefenen, niet iedereen zou nivelleren in de

richting van een tamme uniformiteit van gedachten, gevoelens en handelingen' ⁴⁵. Zo wordt de eeuwige kwestie van de verhouding tussen individu en maatschappij geenszins opgelost in Kropotkins anarchistisch duizendjarig rijk, en blijft ze even netelig als voorheen.

Maar hoezeer Kropotkin ook gefaald heeft als profeet, zijn invloed blijft. 'Nu het staatstotalitarisme de mens tot een marionet dreigt te verknechten en zijn vrije scheppingsdrang tot dwangmatig, zielloos handelen', schreef de socioloog Pitirim Sorokin, 'krijgen de waarschuwing en de leer van deze grote figuur een bijzonder actuele betekenis' ⁴⁶. Want, zo hield Kropotkin vol, vrijwillige samenwerking is de enige hoop op het voortbestaan van de mens. In *De verovering van het brood* schreef hij: 'We weten allen dat, zonder oprechtheid, zonder zelfrespect, zonder medevoelen en wederkerige hulp, de menselijke soort tot verdwijning gedoemd is, net zoals de enkele diersoorten, die van roof leven, of zoals de mieren, die slaven houden' ⁴⁷. Zelfs degenen, die Kropotkins staatloos maatschappijbeeld als een onbereikbare utopie beschouwen, vermogen de wijsheid van deze woorden te waarderen. Ook voor hen kunnen zijn ideeën dienstig zijn als leidraad voor een beter, vrijer leven. De regeringen mogen dan wellicht niet binnen afzienbare tijd afsterven, maar zij konden wel eens hun onderdrukkend karakter prijsgeven en plaatselijke vrijwillige organisaties een grotere autonomie verlenen. Voor allen in wie deze hoop leeft, blijft Kropotkin – die in zijn leven bereikte wat Albert Camus als de moeilijkste taak van onze tijd beschouwde, namelijk: een heilige worden zonder God – een rijke inspiratiebron.

'Kropotkins sterven nooit!', luidde een van de telegrammen die zijn weduwe bij zijn dood in 1921 ontving. Zelfs in de Sovjetunie wordt hij geprezen als wetenschapsman en humanist, zij het niet als libertair ideoloog of als criticus van de gecentraliseerde staat. In 1961 verscheen een nieuw sovjetboek over zijn navorsingswerk in Siberië, en in 1966 een wetenschappelijke uitgave van zijn klassieke memoires. In Moskou dragen een station van de metro, een plein, zijn geboortestraat en nog een andere straat zijn naam. In 1967 bezocht schrijver dezes Kropotkins geboortehuis in de oude adellijke wijk van Moskou. Het museum is verdwenen, de bezittingen ervan zijn ver-

spread over the diverse sovjetarchieven. Het huis doet dienst als een school voor de kinderen van het Brits en Amerikaans ambassadepersoneel. De tuin is een speeltuin geworden, en aan de muren van de kamers hangen de tekeningen en schilderijen van de schoolkinderen. Kropotkin zou het leuk hebben gevonden.

Noten

1. Boston, 1899, p. 278.
2. 'An Appeal to the Young', *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, ed. Roger N. Baldwin, New York 1927, pp. 261, 279.
3. *Memoirs of a Revolutionist*, p. 226.
4. *Ibid.*, p. 240.
5. Errico Malatesta, in *Peter Kropotkin: The Rebel, Thinker, and Humanitarian*, ed. Joseph Ishill, Berkeley Heights, New Jersey, 1923, p. 39.
6. *Memoirs of a Revolutionist*, pp. 216-17.
7. *Ibid.*, p. 287.
8. *Mutual Aid*, Londen, 1912, p. 18.
9. *Ibid.*, p. 19.
10. *Ibid.*, p. 31.
11. T.H. Huxley, 'The Struggle for Existence: a Programme,' *The Nineteenth Century*, februari 1888.
12. *Mutual Aid*, p. 71.
13. *Ibid.*, p. 30.
14. *Ibid.*, p. 69. Cf. Kropotkin's *Modern Science and Anarchism*, New York, 1908, p. 44.
15. *Mutual Aid*, p. 22.
16. *Ethics: Origin and Development*, New York, 1924, p. 22.
17. *Mutual Aid*, p. 245.
18. *The Conquest of Bread*, Londen, 1912, p. 49.
19. *Ibid.*, p. 46.
20. *Ibid.*, p. 63.
21. *Ibid.*, p. 191.
22. *Ibid.*, p. 139.
23. *Fields, Factories, and Workshops*, Londen, 1913 ed., p. 23; *The Conquest of Bread*, p. 164.
24. *The Conquest of Bread*, p. 104.
25. Lewis Mumford, *The City in History*, Pelican edition, 1966, p. 585.
26. *The Conquest of Bread*, p. 53.
27. 'Anarchist Communism,' *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, p. 71.
28. *The Conquest of Bread*, p. 172.
29. *Ibid.*, pp. 124, 136.
30. *Ibid.*, p. 140.
31. *Fields, Factories, and Workshops*, p. 383.
32. 'Modern Science and Anarchism,' *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, p. 157.
33. *Memoirs of a Revolutionist*, p. 291.
34. Fritz Fischer, *Germany's Aims in the First World War*, Londen, 1967.
35. 'A Letter on the Present War,' *Freedom*, oktober 1914, pp. 76-77.
36. N.N. Sukhanov, de linkse mensjewistische chroniqueur van 1917, in zijn *Notes on the Revolution* (in het Russisch).
37. Alexander Berkman, *The Bolshevik Myth*, New York, 1925, p. 75; David Shub, 'Kropotkin and Lenin,' *The Russian Review*, XII (oktober 1953), p. 232.
38. Georg Brandes, Inleiding op Kropotkin's *Memoirs of a Revolutionist*.
39. *Ethics*, p. VIII.
40. Deze woorden zijn van de Italiaanse anarchist Carlo Cafiero, maar Kropotkin

was het hiermede eens en publiceerde ze in zijn Geneefs blad *Le Révolté*, in december 1880.

41. Zie James W. Cain, 'Kropotkin House, Duluth,' *Anarchy*, No. 84 (februari 1968), pp. 48-53.
42. Keir Hardie, geciteerd in Woodcock and Avakumovic, *The Anarchist Prince*, p. 226.
43. 'Law and Authority,' *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, p. 205.
44. Geciteerd in Camillo Berneri, *Peter Kropotkin: His Federalist Ideas*, Londen, 1942, pp. 10-11.
45. J.S. Mill, *Principles of Political Economy*, Londen, 1923, pp. 210-11.
46. *Centennial Expressions on Peter Kropotkin, 1842-1942*, Los Angeles, 1942, p. 11.
47. *The Conquest of Bread*, p. 49.

John Carroll

Max Stirner

De enige gebeurtenis van historische betekenis in het leven van Max Stirner, geboren Johann Caspar Schmidt, was de publikatie van zijn boek, *Der Einzige und sein Eigentum*, in 1844. Het leven waarover Stirner schreef en het leven dat hij leefde, vertonen een opvallend contrast. Hij compenseerde een kleurloze en onbelangrijke werkelijkheid door een aanmatigende filosofie die geïnteresseerd was in de grenzeloze mogelijkheden van de mens. Maar *Der Einzige* reveleert zo'n scherp psychologisch doorzicht dat men de schrijver ervan bezwaarlijk kan doodverven als een dagdromer die een maatschappij ontvluchtte die hij niet aankon (*).

De belangrijkste reactie op het boek blijft die van Marx en Engels. Zij begonnen in 1845 met *Die deutsche Ideologie*, maar ondanks hun inspanningen werd dit werk pas volledig gepubliceerd in 1932. Hun kritiek van de Duitse filosofie en het Duitse socialisme, zoals de ondertitel van het boek luidt, besteedt zeventig bladzijden aan Feuerbach, een magere twintig aan Bruno Bauer en, in het deel dat 'Sint Max' heet, driehonderdtachtig aan Stirner – twee derden van het manuscript. De opbouw en de stijl van *Die deutsche Ideologie* wijzen erop dat zij in 1845 Stirner als hun gevaarlijkste tegenstander beschouwden. Het feit dat Stirner meedogenloos, vaak gemeen belachelijk werd gemaakt, kan niet alleen op rekening van Marx' koleriek temperament worden geschreven. 'Sint Max' is het produkt van een brein dat onder spanning werkte. Ten aanzien van deze periode schreef Karl Löwith: 'Het enige dat radicaal genoeg was om een vergelijking met Marx te doorstaan was het alternatieve programma

* Een beknopte biografie van Max Stirner, en een beschrijving van de invloed die zijn boek sedert 1844 heeft uitgeoefend, vindt de lezer in mijn inleiding op de Engelse uitgave, *Max Stirner: The Ego and His Own*, samengesteld en ingeleid door John Carroll, Cape, Londen, en Harper & Row, New York, 1971. Het hier afgedrukte opstel wordt diepgaander uitgewerkt in mijn boek, *Break-Out from the Crystal Palace, The Anarcho-Psychological Critique, Stirner, Nietzsche, Dostojevsky*, Routledge and Kegan Paul, Londen en Boston, 1974.

van Stirner...'. Feuerbach, in een brief van einde 1844, had Stirner gekwalificeerd als 'de begaafdste en meest vrije schrijver die ik ooit heb gekend'. En onlangs schreef de Poolse marxist Leszek Kolkowski: 'Stirners grondslagen zijn onweerlegbaar... Zelfs Nietzsche lijkt onbelangrijk in vergelijking met hem'.

Beoefenaren van de geschiedenis der denkbeelden, alsmede een aantal anarchistische theoretici zelf, hebben de neiging Stirner te beschouwen als een van de grondleggers van de anarchistische traditie. Hij geniet dan de eer de vader te zijn van het 'individualistische anarchisme', een richting die duidelijk is onderscheiden van het 'mutualisme' van Proudhon, van Bakoenins 'anarcho-communisme' of het 'anarcho-syndicalisme' dat toegeschreven wordt aan Tolstoj en Ghandi. (*) Zijn onverbiddelijke aanvallen op de structuren van het sociale gezag, op de Staat, op politieke partijen, en op opvoedingsinstituten geeft hem, als theoreticus, op het politiek forum een onmiskenbare plaats onder de anarchisten.

Wat men nog niet heeft ingezien, is dat Stirner aan de oorsprong ligt van de *psychologische* denkwijze die men algemeen toeschrijft aan Nietzsche – de methode die Freud volledig en systematisch zou uitbouwen. Stirners werk heeft zijn frisheid en acribie tot op heden voornamelijk behouden, doordat zijn radicale politieke analyse gegrond is op de psychologie. Zijn beste aforismen hebben de pikante scherpte die later Nietzsches uitspraken zouden kenmerken, en hun indringend karakter indiceert de accuratesse van hun onderzoek naar het gevoelig weefsel in de kern van de menselijke motivering. Stirners interesse betreft de individuele psyche, meer bepaald de invloed op die psyche van de wijzen waarop de mensen in hun sociale omgang hun gedrag wensen te bepalen, en van de manier waarop zij zichzelf dan ervaren. *Der Einzige* is een psychologische filosofie van de groei van het *ego*, van de zelfverwezenlijking, en vertoont als dusdanig de kenmerken van de Bildungsroman. In zijn volgehouden, cyclisch vooruitschrijdende monoloog filosofeert het werk over de wederwaardigheden van het unieke individu, en ontwikkelt het een innerlijke logica,

* George Woodcock: *Anarchism*, Harmondsworth, Penguin, 1963, pp. 17-19.

die ook karakterromans met een fundamentele coherentie individualiseert.

Stirners psychologisch anarchisme stelt, dat de gehechtheid aan ideologische en institutionele structuren van politiek gezag een gehechtheid aan diepere en algemenere vormen van autoriteit weerspiegelt. Men onderkent hier een impliciete anticipatie van het begrip van de 'autoritaire persoonlijkheid'. Dit perspectief brandmerkt als louter ideologisch die takken van het anarchisme, en overigens van elke politieke theorie, die geen rekening houden met de psychologie van de behoefte aan autoriteit, haar onbewuste oorsprong, en de aard van de verhouding van het individu tot de verschillende soorten dominanties. Zij opereren uitsluitend in een abstract ideeënrijk, en krijgen geen houvast op de sociale en psychologische realiteit. Stirners zoeken naar een psychologische verklaring plaatst het anarchisme in een bredere context.

De diepere en algemenere vormen van autoriteit, die de kern van Stirners sociale kritiek uitmaken, kan men terecht onderbrengen onder de titel ideologie. Ik beschouw *ideologie* als een denksysteem betreffende de menselijke gedraging en het maatschappelijk leven, met een specifiek geheel van morele imperatieven die in zekere zin de absolute waarheid willen communiceren. In dit opstel gebruik ik de term in pejoratieve zin ; uiteindelijk heeft de ideologie iets abstracts dat de werkelijkheid veeleer maskeert dan verheldert. Marx beschouwde de ideologie als een mislukte filosofie, een filosofie die losstaat van de concrete materiële maatschappelijke verhoudingen, als politieke ideeën die niet historisch en sociologisch zijn gegrond. Stirner daarentegen bekritiseert de ideologie omdat ze er niet in slaagt te bemiddelen op het stuk van het genot en de zelfverwerkelijking van het individu. Het eerste standpunt verklaart de ideologie als maatschappelijk, het tweede als psychologisch bepaald : beide verwijten de ideologie dat ze onbewust blijft van haar eigen gedetermineerd-zijn.

Net zoals het latere werk van Nietzsche, ontwikkelt zich Stirners oeuvre als een kritiek van de bestaande patronen van het menselijke denken en gedrag. Zijn werk wordt gedreven door de ambitie, de sleutel te leveren voor een wereld van nieuwe waarden. De kritiek

krabt het ideologisch vernis weg dat de menselijke communicatie ver-
lakt, de individuele bevrediging en genieting in de weg staat, en de
zelfverwerkelijking uitsluit. Zij is gericht tegen de onbewuste oor-
zaken van de gehechtheid aan religieuze, morele, politieke ideologieën,
en de gevolgen van het daaruit voortvloeiende zelfbedrog. Op haar
manier is die kritiek grondig anarchistisch, doordat ze de ideologie
beschouwt als de oorspronkelijke en grondleggende autoriteitsstruc-
tuur. Zij stelt zich tot taak de in haar ogen machtigste ideologieën
van de toenmalige historische periode te vernietigen.

Stirner heeft het vooral gemunt op het kristendom, dat de heer-
sende ideologie van zijn tijd was. Een rationalistische, voltaireaanse
kritiek op de godsdienst, zoals ook Bertrand Russell die onderneemt
in *Why I am not a Christian*, interesseert hem niet. Hij is het er
weliswaar mee eens dat er geen 'reden' is om in 'geesten' te geloven,
maar voegt eraan toe dat, in plaats van het religieus fenomeen uit-
gebreid te gaan verklaren, het veel interessanter is indringende vragen
te stellen omtrent het begrip 'rede' en de rol die dat begrip in het
menselijk bewustzijn en gedrag speelt. Zijn eigen belangstelling gaat
uit naar de tot dan toe onberoerde kwestie van de motivering : wat is
de psychologische functie van de godsdienst? Stirner stond verbaasd
over het fanatisme waarmee de mensen het kristendom aanhangen,
in de mate namelijk dat zij hun eigen individualiteit konden onder-
geschikt maken aan zijn leerstellingen. Bovendien was hij ervan over-
tuigd dat de kristelijke godsdienst een ziekte was geworden die, in
plaats van de mens te helpen leven, hem afgesneden had van de
mogelijkheid van een 'goed leven'. Stirners psychologische benadering
beschouwt de individuele psyche als de enige coherente en betekenis-
volle eenheid van analyse ; economische en sociale actie is enkel
betekenisvol in de mate dat ze in interactie staat met deze psyche en
ze verstevigt of bedreigt. De buitenwereld wordt dus ingedeeld in
ik-versterkende en ik-verzwakkende krachten. Overtuigd als hij in
deze analytische context is, stelt Stirner zichzelf tot taak te bewijzen
dat menselijke affectie gebaseerd op genot levensvatbaar is, te bewij-
zen dat het breken der religieuze boeien niet leidt tot een toestand
van angst.

Het indrukwekkende van Stirners radicale methode, gezien in zijn tijd, bestaat in de psychologische verklaring van zijn egoïsme. Hij snijdt een filosofisch debat aan dat Nietzsche verder zou ontwikkelen. Hij houdt zich niet bezig met de religieuze vraag hoe het goddelijke zichzelf openbaart, of met filosofische vragen, zoals : wat is waar, en hoe is waarheid mogelijk. Hij stelt de psychologische vraag : waarom heeft de mens God nodig, of surrogaatgoden zoals de Geschiedenis, de Mens, de Waarheid. Hij stelt geen onderzoek in naar de logica van de ideologie of naar de inhoud ervan, maar naar datgene in de mens wat hem ertoe drijft cosmologieën te bedenken waarin hij zichzelf vervolgens opsluit. Hij gebruikt het voorbeeld van het kristendom om de verderfelijke gevolgen van de ideologie na te gaan voor haar individuele aanhangers, en voor de maatschappij waarin zij leven.

Dit psychologisch perspectief onderscheidt Stirner van de hegeliaanse traditie, in het bijzonder van haar op dat moment overbelangrijke denkmethode. Met de categorie van de *Angst* had Hegel in zijn *Die Phänomenologie des Geistes* een psychologie geïntroduceerd, die marginaal en onuitgewerkt was gebleven. Verderop in hetzelfde werk kleineert hij het belang van de psychologie. Van meer betekenis zijn de psychologische trekken in het gebruik dat Feuerbach van Hegels categorie van de objectivering maakte in zijn analyse van de godsdienstige aliënatie. Stirner nu verbreedt deze psychologie tot een autonome methodologie. Zoals Freud tracht hij een theorie van de menselijke gedraging samen te lijmen alsmede een model voor de gehele individuele persoonlijkheid samen te stellen, uitgaande van een reeks voorbeelden met flink gevulde actietypes. Algemene theorie en bijzonder geval ontwikkelen hand in hand, beïnvloeden, bevruchten en weerspiegelen elkaar. Het cruciale verschil tussen Stirner en Freud is dat de filosoof van het individualistische anarchisme zijn theorie niet systematisch ontwikkelt ; ze blijft vaak een embryonale schaduw achter concrete voorbeelden, zoals de theorie van iemand die te haastig is om te overtuigen. Algemene thema's en hypothesen blijven vaak in een impliciet stadium steken. Een van de gevolgen van deze anarchistische onverschilligheid tegenover systematische theorie is dat *Der Einzige* wint aan stilistische vrolijkheid en veerkracht,

wat op zichzelf een extra dimensie verleent aan Stirners thesis. Een negatief gevolg is echter dat de redenering vaak impressionistisch aandoet, niet ten volle is uitgediept : implicaties die betrekking hebben tot de algemene stelling blijven onuitgewerkt. Freuds onafgebroken ontwikkeling van een expliciete en samenhangende theorie bezorgde hem een ongeëvenaarde psychologische vat op de veelzijdige realiteit der fenomenen.

De aanval op het kristendom heeft een blijvende invloed uitgeoefend en heeft nauwelijks ingeboet aan provocatieve en schokkende kracht, niet omdat hij één bepaald, specifiek voorbeeld van georganiseerde godsdienst aan flarden schoot – dat kan niet anders dan gedateerd aandoen –, maar omdat hij het indringendste, omvattendste en overtuigendste argument leverde voor een ethisch relativisme in de westerse traditie. Stirners en Nietzsches ‘God is dood!’ reduceert een ogenschijnlijk universele menselijke drijfveer tot een futiliteit – de drijfveer om een samenhangende, monistische waardenhiërarchie, of wat Kant de ‘volledige doelbewuste eenheid’ noemde en met God identificeerde, te ontdekken. De afbraak van de theologie stelt uiteindelijk *in Frage* wat dan wel de fundamenteelste hang naar zekerheid van de beschaafde mens kan wezen.

Stirner breidt zijn kritiek van de kristelijke ‘ideologie’ uit tot een algemene analyse van de moraal. De moraal heeft voornamelijk twee onwenselijke gevolgen. Ten eerste brengt ze hypocrisie voort. Stirner gelooft dat de mens totaal op zichzelf gericht is, maar om een of andere reden vaak door schuld geplaagd wordt. Hij tracht zijn egoïsme te ontkennen door de moraal. Stirner suggereert dat schuld en het ontbreken van egoïsme samengaan, en dat de niet-egoïsten morele systemen aankleven om te voldoen aan hun constante behoefte om zichzelf en hun door schuld getekende daden te verklaren, te verontschuldigen en te rechtvaardigen. Stirner kondigt hier al Sartres centraal begrip van de ‘kwade trouw’ aan, van het individu dat in zelfbedrog van zijn eigen ‘ware zelf’ is afgesneden. Daartegenover stelt *Der Einzige* :

‘Je hoeft enkel jezelf te herkennen, te herkennen wat je werkelijk bent en je schijnheilige inspanningen op te geven – je waanzinnige

manie om iets anders te zijn dan je bent'.

Stirner betoogt dat de mens in wezen van een ander persoon houdt, niet om de ander gelukkig te maken, maar omdat hij geniet van dat houden van. Merkwaardig genoeg vinden we een anticipatie van dit harde inzicht in het libertijns stoïcisme van La Rochefoucauld; Nietzsche zou het nader preciseren in zijn aforisme: 'Uiteindelijk houdt men van zijn begeerten en niet van het begeerde'. De volle implicatie van dit inzicht is dat de mens nooit onmiddellijk een ander bemint. De persoon die hij beweert het meest te beminnen is degene die in hem het diepste of ruimste register van begeerten en hartstochten in beroering weet te brengen. Hij gebruikt de ander als een complementaire electrode die hij nodig heeft om zichzelf uit te drukken en te verwerkelijken, om zijn eigen hartstochten te ervaren. Op dezelfde wijze herinnert hij zich van het verleden niet direct gebeurtenissen of individuen, maar alleen het verlangen en de hoop die hij door of met hen ervaarde. Dit is Stirners *egoïstisch axioma*; het verwerpt elke maatschappijopvatting als psychologisch ongeldig die niet het egoïstische individu als het oorspronkelijke verschijnsel beschouwt en elke andere maatschappelijke eenheid als ondergeschikt aan zijn verlangens, hoe geconditioneerd of onderdrukt die ook mogen zijn.

De littekens van de moraal, net als die van de godsdienst, zijn niet allemaal innerlijk. Schijnheiligheid is nog het minst verwerpelijke gevolg van de rationalisatie van bepaalde typen menselijk gedrag. Zoals ten opzichte van het godsdienstig fanatisme waarschuwt Stirner: 'liefde wordt waanzin wanneer een *moeten* ze aan mijn macht ontrukkt'. Abstracte algemeenheden, zoals 'de rechtvaardigheid', zijn discriminatiemiddelen want ze rationaliseren de agressie tegen bepaalde groepen of individuen. Zij stimuleren hevige gevoelens en voorzien ze tegelijk van een doelwit. Stirner anticipeert Nietzsches analyse van het reactiegevoelen, de wrok: hij betoogt dat het immoralistisch individu, dat zijn eigen begeerten involgt, het uiterst zwaar zal te verduren hebben in de handen der afgunstige moralisten. En hij verklaart liever overgeleverd te zijn aan de zelfzucht van een mens dan aan diens ideaalbeeld van zichzelf.

Stirner heeft met zijn onderzoek van het ik meteen de grond gelegd voor de studie van het onbewuste. Het is voortaan niet meer mogelijk motief met intentie te verwisselen. Het motief achter een daad kan niet zonder meer worden afgeleid van de door de dader uitgesproken intentie. Behalve wanneer het gaat om een instrumentale daad, in welk geval het doel van tevoren is bepaald, heeft de mens de neiging eerst te handelen en dan pas zijn daad te rationaliseren. Stirner gaat nog verder: een daad zoals straf geven, die wordt verantwoord door een sterke morele legitimatie, indiceert dat de steller ervan geenszins de deugd, die hij beweert aan te hangen, belichaamt maar integendeel de onbewuste drager is van haar complementaire ondeugd. Stirners commentaar op de motieven van degene die straft en op de gevolgen van diens 'rechtvaardigheid' ondermijnt voorgoed de melioristische straftheorie van Jeremy Bentham.

De scheiding tussen 'slechte begeerten' en het zuivere ideaal dat men van zichzelf heeft, is een bron van angsten en brengt fanatisme voort. Stirner kiest heel bewust de term fanatisme (*Fanatismus*) om deze morele intensiteit te omschrijven. Zijn voortdurende bezorgdheid om de taal nieuw leven in te blazen en haar opnieuw te hanteren als een scheppende kracht leidt hem in dit geval tot een etymologische afleiding van 'fanum' (het heilige). Hij beschrijft dan de 'morele huiver' die verantwoordelijk is voor de fanatieke straffen die incest en bigamie treffen.

Aan de basis van Stirners filosofische innovaties ligt de ontologie. Het radicaal nieuwe uitzicht dat hij biedt op godsdienst, moraal, en politiek en maatschappelijk leven in het algemeen, is afkomstig van zijn houding tot het *zijn*. Heel zijn werk stoelt op de overtuiging dat er een oorspronkelijke orde van de werkelijkheid is, en dat alles wat daarover kan worden gezegd is dat het individu bestaat, dat 'Ik ben!'. Eerst bestaat het individu, dan pas begint het zichzelf te bepalen. Wezenheden, en de communicatieve, sociale dimensies van het individuele karakter behoren slechts tot de tweede orde van de werkelijkheid. Daarachter ligt een onbewuste, onherleidbare, nooit ten volle realiseerbare of begrijpbare kracht, een onschendbare coherentie: het individu. Dat is de grond van *Der Einzige*, de unieke

eenling, het rijk van wat Stirner zijn 'scheppende niets' noemt. Het existentialisme, dat zich als filosofische leer vooral heeft gebogen over de vraagstukken van het *zijn*, of *das Wesen* of *l'être*, in het bijzonder over het axioma dat het bestaan of de existentie het zijn of de essentie voorafgaat, – welnu dat existentialisme werd voor het eerst modern en uitgebreid geformuleerd in 1844. Heidegger en Sartre, net zoals Nietzsche trouwens, verwaarlozen de man die op een aantal sleutelpunten hun belangrijkste voorloper is.

Stirners politiek anarchisme is een logische ontwikkeling van zijn ontologisch anarchisme. Zijn beschimping van de maatschappelijke vormen van gezag is een dimensie te meer van zijn streven om het gezag van de wezenheden te ondermijnen en de absolute voorrang van het *Ik* te beklemtonen. Hij beschouwt de bronnen van de *condition humaine* als anarchistisch, eigenzinnig, problematisch, als een complex van krachten waarvan de diepe individuele oorsprong zich bevindt onder de maatschappelijke bovenbouw. Hij bevestigt wat Plato het 'onuitspreekbare' in elk individu noemde, het noumenon, de kern *an sich* die van het menselijk denken een geïsoleerde, introspectieve activiteit maakt. De maatschappelijke of essentialistische bovenbouw is op zichzelf levenloos en heeft als functie het *Ik* van een uitdrukkingmiddel te voorzien.

Stirner is de filosoof van het oneindig mogelijke. De egoïst is de grenzeloze *Einzige*; zijn vrijheid bestaat in zijn vermogen om zijn eigen oneindigheid te scheppen. In feite heeft Stirner de almachtige fantasie van het kind, dat gelooft in zijn onbeperkte kracht wat keus en actie betreft, toegankelijk gemaakt voor de volwassene die zich in alle nuchterheid bewust is van de ideologische valstrikken, inherent aan idealen en fantasieën. Stirners uitspraak: 'Ik kies voor mezelf waar ik zin in heb, en in deze keus toon ik mezelf – eigenmachtig', is een heilzaam antidotum voor de conformistische godsdienst en de onberedeneerde gehoorzaamheid aan sociale conventies en waarden, – maar ze blijft eenzijdig. Haar uitdagende klank is blind voor de maatschappelijke noodzakelijkheid en weigert te erkennen, wat Freud het 'realiteitsprincipe' zou noemen. Zij verdringt het besef dat verlies, wanhoop, dwang en frustratie inherent zijn aan de menselijke be-

staansvoorwaarde. Stirners filosofie hangt geen volledig en evenwichtig beeld op van de menselijke hartstochten.

Toch, op een ander niveau, klinkt Stirners bevestiging van de vrijheid juist. Zij verheerlijkt de levensmomenten waarop het ritme versnelt en de ervaring verhevig, momenten van hoge intensiteit en betrokkenheid, momenten die men zich achteraf nostalgisch voor de geest haalt en die het leven onmiskenbaar boeiend maken en de moeite waard om geleefd te worden. Deze vrijheidsaffirmatie legt al de rest als relatief onbelangrijk naast zich neer. Stirner heeft een vast vertrouwen dat de ervaring nooit onherstelbaar wordt afgesneden van deze ogenblikken. Het motto boven zijn woord vooraf is Goethe's 'Ich hab' mein' Sach' auf nichts gestellt' – ik heb mijn zaak nergens op gegrond. Ook het volgende vers uit Goethes gedicht *Vanitas! Vanitatem Vanitas!* is eveneens centraal voor hem: 'Und mein gehört die ganze Welt' – en de hele wereld behoort mij toe. Er zijn ogenblikken waarop een individu almachtig wordt.

Stirner past zijn kritiek van de ideologie toe op de maatschappelijke structuur. Hij betoogt dat de macht van de Staat in wezen ideologisch is en afhankelijk van de geslaagde indoctrinatie van zijn onderdanen. Stirner houdt vol dat deze leviathan overbodig zou worden, wanneer zijn burgers zich zouden realiseren dat hij tegen hun individuele belangen in handelt, en dat zij de macht hebben om zichzelf te organiseren. Hij is dus met andere anarchistische theoretici van mening, dat de Staat zowel repressief als overbodig is. Maar hij meent, hierin met hen verschillend, dat onverschillig welke vorm van sociale organisatie noodzakelijk repressieve maatregelen zal oproepen. De egoïst heeft de Staat enkel te zeggen wat de cynische Diogenes aan Alexander de Grote antwoordde: 'Ga uit mijn zon staan!'. Het is leerzaam Stirners positie terzake te vergelijken met die van Freud, die ook geloofde dat de maatschappij en haar organisaties het individu en zijn 'polymorfe perversiteit' wezenlijk onderdrukt. Maar Freud voegde eraan toe dat de maatschappij, zelfs in deze omstandigheden, noodzakelijk was.

In de kern van zijn anarchisme maakt Stirner een onderscheid tussen revolutie en opstand. De revolutionaire daad is irrelevant, want ze

leidt enkel tot nieuwe structuren van georganiseerde autoriteit. Zij ontsnapt niet aan de ideologische kooi : het ene spook wordt door een ander vervangen.

Anderzijds, 'brengt de opstand ons ertoe onszelf niet langer te *laten* organiseren, maar onszelf te organiseren, en geen hoop van klatergoud te stellen in "instellingen".'

De opstandeling heeft politieke noch maatschappelijke, maar egoïstische bedoelingen. Stirner keurt dan ook politieke partijen af ; zelfs oppositiepartijen, de thuishavens der revolutionairen, zijn niet méér dan Staten binnen de Staat.

De grootste subversieve daad die een opstandeling, zowel tegen de liberaal als de socialist, kan stellen, is die van onverschilligheid. Een mens, of een groep mensen, kan het niet hebben dat iemand gewoon niet geïnteresseerd is in zijn of haar overtuigingen. De vijanden van Christus – en die zijn voor Stirner het prototype van de opstandeling – konden diens onafhankelijkheid niet verdragen ; zijn 'Geef aan de keizer wat de keizer toekomt', gaf blijk van een misprijzen voor staatszaken en voor de politiek van de Staat, in één woord : voor de morele orde, dat hun zelfrespect niet kon accepteren. Er is een zekere mate van medeplichtigheid, van wederzijds respect, tussen de gelover en degene die zijn geloof aanvalt (de revolutionair), want die neemt hem *au sérieux*. Analoog daarmee betoogt Nietzsche dat je in staat moet zijn een persoon te haten om van hem te kunnen houden. Opnieuw anticipeert Stirner hier een van Freuds belangrijkste ontdekkingen, namelijk dat de tegenpolen in het onbewuste vaak identiek zijn.

Vervolgens analyseert Stirner het mechanisme van de opstand, de politiek van de 'afscheiding van individuen', waarbij hij wijst op de mogelijkheid om een theorie van de maatschappelijke actie te extrapoleren vanuit een op het individu gerichte ethiek. Om dit toe te lichten kies ik Stirners discussies over de persvrijheid, een cruciale kwestie voor hem en zijn vrienden die steeds onder scherpe controle van de Pruisische censor stonden.

In het specifieke geval van censuur op de journalistiek kan men twee vormen van vrijheid onderscheiden. Vrijheid in de eerste zin

betekent bevrijding van openlijke dwang, is afhankelijk van de toelating van de Staat, en derhalve de gunstige gezindheid van het volk.

Dit is negatieve vrijheid – vrijheid ‘van’. Het tweede perspectief, vrijheid in de positieve zin, is afhankelijk van het individu dat zich los heeft gemaakt van de gehoorzaamheid aan de wet. Stirner beklemtoont : ‘de pers moet niet vrij zijn – dat is niet voldoende –, ze moet *van mij* zijn...’. Vrijheid moet men nemen, ze kan nooit gegeven worden. Stirner wijst er op dat er in Engeland, waar geen perscensuur bestond, geen probleem rees omdat iedereen in de Staat geloofde en dus niet in staat was om er tegen te schrijven. Vandaar het begrip ‘verantwoordelijke pers’ – verantwoordelijk tegenover de Staat.

Vrijheid *om* de vrijheid is zinloos. De mens bevrijdt zichzelf van dwang door in plaats daarvan iets van *zichzelf* te scheppen. Stirner maakt een onderscheid tussen twee soorten mensen. Aan de ene kant degenen, die geloof hechten aan de wetten van de Staat, en die de bekrachtiging van de Staatswet behoeven om hun eigen geschriften als legitiem te beschouwen ; aan de andere kant zijn er de egoïsten. De vrijheidswil van de eerste soort erkent impliciet het gezag van de Staat ; deze ‘goede’ burgers vatten zijn wetten zo ernstig op, dat ze heel wat energie besteden aan de verandering ervan. De egoïsten vragen niet om toelating maar grijpen ze ; de waarachtig vrije mens moet ‘de Staat bedriegen’.

Welk soort anarchisme kan nog naar voren treden uit het puin dat Stirners kritiek maakt van praktisch iedere vorm van sociaal-politieke organisatie ? Dat is de zaak van de betreffende individuen ; zij ontwerpen hun eigen praktijk. Stirner gelooft niet in het uitwerken van modellen voor een maatschappelijke structuur, of zelfs niet voor een individuele actie. Dit is geenszins de verwarde, schrale kreet van een ‘permanente revolutie’ die haar eigen structuren schept. Stirner staat mijlenver van de nihilist die, *faute de mieux*, gehecht is aan opstand. Hij roept op tot de opstand vanuit een categorische waarde-basis. Zijn manier om politieke actie te voeren is geen doel op zichzelf, maar een epifenomeen van de zelfverwerkelijking. Politiek en staatszaken worden losgekoppeld van de individuele sfeer, en in de mate dat ze niet kunnen opgenomen worden als een levend be-

standdeel van het privébezit van het individu, moet hun macht gebroken worden. Zo handelt het individu politiek, in de eerste plaats om zijn eigen autonome ontwikkeling veilig te stellen, en ten tweede, als hij politieke neigingen heeft, om zichzelf uit te drukken en dus zichzelf te ervaren.

Als sociale organisatie, op het niveau van de gemeenschap, is Stirner voorstander van de *Unie*, een vrijwillige vereniging of bond van egoïsten. Ieder individu vertrouwt op zijn eigen macht en zijn eigen bezit, maar verbindt zich met anderen, daarbij hun speciale bekwaamheden erkennend en er gebruik van makend in zijn eigen profijt en tot zijn eigen grotere voldoening. De Unie, een hulp voor de gehele mens, is gegrondvest op hetzelfde principe als de vriendschap. De egoïst verenigt zich met zijn vriend om meer te bereiken, om zijn macht te vergroten en om, in ruime zin, beter te kunnen genieten. Het principe van 'vermenigvuldigde kracht' is de enige *raison d'être* van de Unie. In 1842 had Stirner de grondslag van een geslaagde vereniging aangegeven: 'elkeen weze bevredigd in en op zichzelf, dan zal je gemeenschap, je maatschappelijk leven ook bevredigd zijn'.

Kenmerkend voor de individualistisch-anarchistische politieke filosofie is haar serene onverschilligheid ten aanzien van welke maatschappelijke totaliteit ook, of die nu een gemeenschap, een maatschappij, een ras of natie is. Stirners 'organicisme' is onmiskenbaar egocentrisch; het wijkt hierin van Hegel af dat het zelfbewust individu een objectief maatschappelijk zijn ontwikkelt, dat boven zijn persoonlijke verhoudingen uitstijgt. Dit is het punt waar Hegels eigen zoeken naar het 'totale' en het 'organische' hem leidde, via Rousseaus opvatting van de 'algemene volkswil', naar een uiteindelijke synthese in de harmonische fusie van individu, familie, en burgermaatschappij. Voor Stirner is het *maatschappelijk* axioma van zowel conservatieve, liberale, als socialistische politieke denkscholen op zichzelf repressief. Het is bedrieglijk te geloven dat de 'maatschappij' in onverschillig welke voorwaarden positieve kwaliteiten kan hebben, dat ze iets anders kan opleveren dan een aliënerend kruispunt van betekenissen, en dat een bestaande en mogelijke opvatting van *maatschappelijke* orde ooit de bevrediging zou kunnen ten goede komen. (Deze ziens-

wijze is uiterst betekenisvol wanneer men ze toepast op de burgerlijk-industriële maatschappij en haar typische mogelijkheden). Stirner breekt echter geen lans voor een terugtrekking uit de georganiseerde maatschappelijke centra om een utopische gemeenschap, zeg maar à la Owen, te vormen : dat zou enkel het institutionaliseren zijn van een andere, sterk normatieve maatschappelijke orde. Het individualistische anarchisme daagt uit om sterk te staan, zijn heil niet elders te zoeken, maar alle beelden van maatschappij en van unie met grote groepen uit het bewustzijn te bannen om, in plaats van de oude illusies, het zelf en zijn vrijwillig aangegane persoonlijke relaties te inaugureren. De strijd moet dus op het terrein van de ideologie worden gestreden.

Wie in het Europa van het midden der negentiende eeuw een radicale sociale filosofie in elkaar wilde boksen, diende allereerst zijn houding te bepalen tegenover dat snel zich ontwikkelend fenomeen van de *homo economicus*. Hij moest het meer in het bijzonder intellectueel opnemen tegen de steeds sterker dominante liberaal-rationalistische, uit Engeland afkomstige theorie. De rationalistische neiging om te classificeren en te kwantificeren ging daar gepaard met de utilitaristische drang om het materiële geluk te maximaliseren ; het gevolg daarvan was een exponentiële vergroting van de schaal en de efficiëntie van de industriële productie. De 'rationalisering' van het arbeidsproces en de groeiende werkverdeling brachten met zich mee dat de mensen zich op steeds meer specifieke manieren moesten gaan nuttig maken zonder rekening te kunnen houden met hun persoonlijke belangen, tenzij het verdienen van een bestaansminimum. De utilitaire bekommernissen om tijd uit te sparen was uiteindelijk gericht op het stroomlijnen van het gehele register der maatschappelijke verhoudingen. Menselijke belangen werden losgekoppeld van individuele voldoening en geleidelijk aan ondergeschikt gemaakt aan economische berekening.

Marx aanvaardde het axioma van de Engelse politieke economie dat de grondslag van de maatschappelijke structuur van economische aard is, maar trachtte vervolgens de economie een nieuwe definitie te geven vanuit zijn alternatieve opvatting van de menselijke belangen.

In dezelfde periode zocht Stirner naar een nieuwe definitie van de begrippen 'eigendom' en 'bezit', om de economische gedraging in functie van zijn ethische principes te zien.

De kern van de taak die Stirner zich stelt, is het geven van een niet-abstracte en levende betekenis aan het begrip 'eigendom', om aldus de eigen-schappen van de mens te herontdekken. Het is hem vooral begonnen om een alternatief te vinden voor het rationalistisch-utilitaristisch model van Adam Smith. Jammer genoeg kan het Engels geen geschikte vertaling geven van de Duitse titel van zijn boek. (Noot van de vertaler: het Nederlands heeft met die vertaling minder moeite). *Ein/eigen* betekent *een/uniek/eigen* en vormt de wortel van zowel *Einzige* (enige) en *Eigentum* (eigendom). De titel suggereert dus de uniciteit van de 'enige' en de uniekheid van zijn 'eigendom'.

Privé eigendom, zo houdt Stirner voor, bestaat bij gratie van de wet. Geregulariseerd en bekrachtigd door de Staat is het niets anders dan het aan het individu in bruikleen gegeven eigendom van de Staat. Het onderscheid tussen egoïstische vrijheid en negatieve vrijheid dringt in de analyse door. Eigendom is gebonden aan voorwaarden en, in geval van huwelijk bijvoorbeeld, moet het bezit door de wet worden omschreven. 'Maar eigendom is *mijn* eigendom wanneer ik het *onvoorwaardelijk* in mijn bezit heb: enkel ik, als *onvoorwaardelijk* ego, kan eigendom hebben, een liefdesverbintenis aangaan, een vrij bedrijf uitoefenen'.

Symptomatisch voor Stirners methode is zijn radicaal nieuwe interpretatie van de abstracte economische term 'vrij bedrijf', 'vrije onderneming' of 'vrije handel'. Bij hem dient deze term niet langer als de technische beschrijving van een verhouding tussen tariefwetten en de import van koopwaar, maar ontleent hij zijn betekenis aan het leven en de verzuchtingen van het individu. Daarmee wil hij niet ontkennen dat de 'betalingsbalans' in een gemeenschap moet worden gepland, maar suggereren dat dergelijke economische manipulaties secundaire activiteiten zijn die men met zo weinig mogelijk omslag zou moeten afhandelen, omdat ze geen rol spelen in de ware belangen van het individu. Stirner tracht de economische activiteit, die niet

of nauwelijks in verband staat met het levensgenot, te devalueren. Vandaar zijn kritiek van de *homo economicus*, de klerk in een mercantiele vermomming.

Stirners bezorgdheid verliest nooit de essentiële *waarde* der dingen uit het oog, of de betekenis die ze hebben voor hun eigenaar ; eigendomstransacties als zodanig zijn onbelangrijk voor het ware bezit. Eigendomsbezit staat in verhouding tot de voldoening die het verbruik ervan geeft en is, meer bepaald, de macht van de bezitter op het verbruiksgoed. De pauper is hij die zichzelf niet waardeert, de rijke uit het Evangelie is degene die zijn gewichtigheid meet aan de omvang van zijn bezittingen. (Hij benijdt Lazarus wanneer het te laat is).

De waarde van eigendom wordt meestal niet gewaardeerd, en dat ligt precies aan wat Stirner het staatseigendom noemt. De arbeider beult zich enkel af opdat de Staat gesmeerd zou functioneren, met het aftakelingseffect dat ook Marx in dezelfde periode, in zijn *1844 Manuscripte* signaleerde : na het werk is de arbeider te moe om van zijn vrije tijd te genieten. Hij heeft niet meer echt de macht om te kiezen in zijn leven. In dezelfde context wijst Stirner op het aliënerend verschijnsel van verbruiksconformiteit. Telkens wanneer een mens niet handelt uit zuiver zelfgenot, telkens wanneer hij zich conformeert aan andermans oordeel van wat goed en de moeite waard is, zonder dat hij de deugdelijkheid van dat oordeel zelf heeft geverifieerd, is de door hem genomen keuze niet echt de zijne. Hij staat dan ten dienste van een schim, een *moeten* dat altijd kan worden teruggebracht tot de invloed van de Staat. Enkel de tot geestelijke rijpheid gekomen egoïst overstijgt het keuzemonopolie van de Staat. Zijn anarchisme hangt af van zijn bewustwording van wérkelijke alternatieven, niét van de keuzemogelijkheden hem door zijn geprogrammeerde opvoeding geboden, waarna hij vrij en volledig kan kiezen. Het egoïsme anticipeert hier de klemtoon die het existentialisme zou leggen op de 'vrije wil' die de mens moet ontwikkelen. In feite kan *Der Einzige* worden gelezen als een oefening in het afbakenen van *gedetermineerde* fenomenen (idealen, idolen, festisjen, moralen) ten opzichte van verschijnselen die vrij zijn (egoïstische bezittingen).

Stirner is geen voorstander van het afschaffen van het geld ; hij is er zich van bewust dat er een ruilmiddel nodig is om het materiële bestaan te verzekeren. Trouwens, 'niet het geld berokkent je schade, maar je onbekwaamheid om het te nemen'. De lage winzucht en de begeerte naar steeds méér staan het rustige genot van bezit in de weg ; de dolle rusteloosheid die zij teweegbrengen wijst erop hoe onegoïstisch dit jachtig zoeken is naar een nieuwe meester – geld. Hebzucht staat in nauw verband met zuinigheid op de tijd ; Stirner stelt de vraag naar de meerwaarde : 'Voor wie moet er tijd gewonnen worden ?'. Zijn kritiek richt zich niet alleen tegen de bestaande arbeidsstructuur. Hij oppert dat het genot, dat iemand op zijn eigen plaats en in zijn eigen tijd tot zich neemt, zowel in de communis-tische als de utilitaristische vergeethoek is geraakt : beide hechten ze waarde aan het eigendom zelf, aan wie het bezit en, vooral, in welke hoeveelheden. Arbeid is slechts zelden het genietbaar produkt van iemands eigenheid ; maar zelfs wanneer de mensen toegeven dat hun werk op zichzelf geen voldoening verschaft, vergeten ze dat het op die manier slechts het middel tot het mogelijk genot kan worden wanneer het klaar is, wanneer de klussen opgeknaapt zijn. Stirner waagt zich hier op het terrein van het anti-hedonistische, puriteinse ethos van het kapitalisme, zoals dat tot uiting komt in het oppotten van geld, het hebbelijke inhouden van gevoelens, en de dwang om tijd te sparen.

Volgens Stirner wordt de reële prijs niet bepaald door de markt, het spel van vraag en aanbod ; iedere persoon is net zo belangrijk als hij voelt dat hij waard is. De waarde van een individu ligt in zijn uniekheid, die per definitie al het vergelijkbare overstijgt. Hij bepaalt dus zijn eigen prijs. De waarde is niet vooraf bepaald, zo beweert Stirner met klem : zij is afhankelijk van de zelfverwerkelijking van de gebruiker in de verbruiksdaad. Verder vermeerdert de waarde geenszins zoals die van een economisch goed, de prijs van een bepaalde koopwaar : de prijsinflatie is niet het gevolg van een intrinsieke verbetering in de kwaliteit van de waar.

Het genot is voor Stirner de supreme economische waarde. Hij formuleert de kern van zijn filosofie in de vorm van een alternatief :

'Niet hoe men het leven kan verwerven, maar hoe men het kan verspillen, genieten ; of, niet hoe men het ware zelf in zichzelf moet voortbrengen, maar hoe men zichzelf moet ontbinden, zichzelf moet uitleven'.

Stirner spoort de mens aan : 'Verbruik jezelf !' Deze aansporing is volledig gericht op het nu. Elk ogenblik moet in en voor zichzelf genoten worden zodat, met Goethe, in Fausts beroemde slotverzen : 'Zum Augenblicke dürft ich sagen : Verweile doch, du bist so schön !'. Het minste spoor van de puriteinse gehechtheid aan de klassieke economie van het *sparen* vernietigt het genot ; meer nog, doordat het Stirners existentieel 'Ik ben – nu' ontkent, ontkent het het zelf en zijn niet te kwantificeren realisatieloga.

Marx en Engels hebben, gedeeltelijk terecht, Stirners economie van ideologie beschuldigd. *Der Einzige* heeft maar weinig begrip voor de enorme invloed die de economische produktiekrachten uitoefenen op de maatschappijstructuur, en de beperkingen die daarbij gesteld worden aan de modellen van individueel gedrag. Stirner had geen ervaringen opgedaan wat betreft de groeiende macht van de technologie om de richting van de maatschappelijke ontwikkeling te bepalen. Economische postulaten hebben de zwakheid van abstracties, wanneer ze niet gegrond zijn op een systematische detailanalyse, zoals Marx die later in zijn leven zou maken. Stirners theorie blijft voornamelijk relevant voor hen die in de tussenruimten van de industriële maatschappij leven, of voor hen wier vrije tijd niet verknoeid wordt door hun arbeidservaring.

Aan de andere kant is Stirners uitgangspunt bewaarheid. Hij nam aan dat, tenzij de fundamentele categorieën van de economie, zoals 'eigendom', opnieuw zouden gedefinieerd worden op een radicaal persoonlijke manier, de liberaal-rationalistische vloek die de economie had uitgebouwd tot een los van de menselijke belangen opererende wetenschappelijke discipline steeds verder zou woekeren. Economische modellen, ongeacht of ze behoren tot het Marshall-type, tot de moderne neoklassieke theorie, tot de socialistische theorie, of zelfs tot het Keynes-type, zijn er niet in geslaagd een betekenisvolle individuele genotsfactor in te bouwen die verschillend is van de zowel

door Marx als Stirner met succes gediskwalificeerde, oorspronkelijk utilitaire factor die enkel rekening houdt met stijgende inkomsten of met een stijgende toevloeiing van waren. Er is geen poging ondernomen om de betekenis van 'eigendom' te herdenken. De Staat heeft het gehaald – zoals Stirner zou gezegd hebben. De economie is niet ontsnapt uit de positivistische en ideologische kooi waar ze zelf verantwoordelijk voor is. En ook de marxistische economie moet nog steeds bewijzen dat ze niet in dezelfde kooi gevangen zit, en dat ze een betere praxis kan inspireren en leiden dan wat de Russische en Oosteuropese voorbeelden laten zien.

Stirner is typisch anarchistisch in zijn naïviteit ten aanzien van de sociologische wetten die de economische en politieke realiteit beheersen, en wat betreft zijn van zwakheid blijk gevende voorkeur om hun betekenis te ontkennen, liever dan hun implicaties recht onder de ogen te zien. Ook is het naïef te veronderstellen dat individuen de maatschappelijke voorwaarden, die hun ontwikkeling beheersen, kunnen transcenderen. Stirners werk is een heilzaam antidotum voor alle vormen van moraal, maar slaagt er niet in zich rekenschap te geven van de mate waarin elk individu deel uitmaakt en afhankelijk is van de sociale en culturele voorwaarden waarvan het een produkt is. En het is onwaarschijnlijk dat, behalve een fanaticus, iemand volledig conform Stirners filosofie zou kunnen leven. Stirner zelf heeft trouwens voor zijn eigen ideeën een bittere prijs moeten betalen : ze plaatsten hem voor de praktische keus de verachte Adam Smith in het Duits te vertalen of in de gevangenis van zijn schuldeisers te gaan brommen – hij moest het uiteindelijk allebei doen.

Als besluit voel ik mij genoodzaakt de orthodoxe behandeling van Stirner als een moment in de dwalende anarchistische traditie in twijfel te trekken en, terzelfder tijd, te wijzen op de uniekheid, en wellicht de centrale positie, van zijn anarchisme. Het anarchisme is niet in de eerste plaats een historische beweging of een trefwoord om een groep verwante denkers aan te duiden. Een beeld ophangen van een coherente intellectuele beweging aan de hand van de uiteenlopende en eigenzinnige historische individuen die strijd hebben gevoerd

tegen het gezag, is een vaak contradictorisch bedrijf. Bovendien betekent het identificeren van het anarchisme met de som van de aldus afgeleide gemeenschappelijke ideeën en kentrekken een devaluatie van het anarchisme. Stirners werk biedt ons de sleutel tot een totaal verschillende benadering van de ideeëngeschiedenis. Zijn anarchisme is een filosofie van het hier-en-nu, van de anti-teleologische, onafhankelijke levensvorm als een model voor het individuele gedrag. *Der Einzige* is een onderzoek naar de zelfbetekenis, een theoretische opbouw van de anarchistische identiteit en een directe uitdaging voor elke lezer die de boodschap daarvan wil voorspellen. Tenzij hij bereid is om deel te nemen aan Stirners zoektocht naar zijn eigen identiteit en mee in twijfel te trekken wat Stirner betwijfelt, zal de lezer de essentie van het boek niet begrijpen. In het beste geval zal hij dan geprikkeld worden door enkele krasse aforismen.

Stirner bezorgt zelf de leidraad om zijn werk te benaderen met zijn egoïstische oproep: 'Realiseer Jezelf!'. Het ego gaat vooraf aan de essentie, want de essentie is dat wat men wordt, realiseert. Een dynamisch principe wordt vooropgesteld, dat een *modus vivendi*, en niet een beschrijvende karakterisering van een levensstijl bepaalt. Het is er Stirner vooral om te doen de leegheid aan te tonen van algemene kwaliteiten of essenties, zoals 'liefde' of 'redelijkheid', als verklarende termen of als richtlijnen om te leven. Zij worden gebruikt als rationalisaties van een voorafgaande actie, en hebben weinig te maken met de wortels daarvan. Zijn aansporing is zeer nauw verwant met Nietzsches 'Word wie je bent!' en contrasteert fel, bijvoorbeeld, met het bevel 'Word rechtvaardig!'. De inhoud moet gerealiseerd worden, in de zin die het existentialisme later zou uitwerken: ieder mens heeft een unieke betekenis.

Stirner had met zijn schrijven geen doel voor ogen, hij wou niet bekeren, en zocht voor zover bekend geen volgelingen. Hij vergelijkt zichzelf met de zanger die in zijn lied opgaat. Hij zingt voor zichzelf, niet voor iemand anders, zelfs niet ter wille van de waarheid; het zanggenot rechtvaardigt zichzelf, en als anderen ook van de zang genieten, dan is dat meegenomen. Dit soort zelfgenoegzaamheid is de subversiefste onder de anarchistische houdingen; het impliceert

onafhankelijkheid van sociale en morele wetten, ja, supreme onverschilligheid ten opzichte daarvan. Ook Nietzsche geloofde dat in de muziek, in het bijzonder in de dans, de innerlijke harmonie van de ziel haar volmaakte uitdrukking kreeg. En Rilke schreef : 'Zingen is bestaan'.

Max Stirner vond zijn eigen identiteit en, wat hetzelfde is, zijn onafhankelijkheid, via zijn boek. Zijn persoonlijke praxis was filosoferen, de act waardoor men zijn eigen zijn denkt. Door vijfhonderd bladzijden zijn gevecht met de engel te leveren kon hij, althans een korte periode, een leven schragen dat steeds opnieuw uit elkaar dreigde te vallen – en terzelfder tijd gaf hij, om met Hegel te spreken, inhoud aan het universele concept 'zelf'. *Der Einzige* was Max Stirner ; van de man achter het pseudoniem, van Johann Caspar Schmidt, weten we heel weinig.

Stirners compromisloze verdediging van de zelfverwerkelijking maakt hem wel erg verschillend van andere anarchistische filosofen, in het bijzonder van Proudhon en Kropotkin. Hij zou hun nauwgezette plannen en hun vredige dromen van het anarchistische paradijs hebben beschouwd als extreem abstract en religieus, qua geest niet ver verwijderd van de duizendjarige visie van William Morris' *News from Nowhere*. Stirners eigen volgehouden introspectie gaf hem een psychologisch waarnemingsvermogen dat te aards, ja te *terre à terre* was om aanleiding te geven tot Orphische mijmeringen. Dit 'realisme' maakt zijn soort anarchisme erg toepasselijk op onze hedendaagse toestand, waarin de verbeeldende activiteiten nog nader tot het individu toe zijn gaan behoren en de belangstelling van het sociale terrein naar dat van de innerlijke, psychologische mens is verschoven.

Een diepgaand onderzoek naar Stirner als de prototypische anarchist zou mijn twijfels omtrent de orthodoxe aanpak van de studie van het anarchisme corroboreren. In de eerste plaats is Stirner de enige auteur die de totale verwerping van een van buiten opgelegde autoriteit in al haar implicaties nagaat. In zijn boek staat de anarcho-egoïst volledig voor ons uitgetekend. De problemen, die zijn bestaan voor de maatschappij doet rijzen, zijn van aard om de notoire

meningsverschillen onder anarchisten omtrent maatschappelijke organisatiemodi naar de periferie van de discussie te doen verhuizen. In de tweede plaats merken wij wellicht aan de energieke toon van *Der Einzige* de hardnekkig volgehouden doorvorsing van ieder facet van het thema, de spankracht en de vibrerende intensiteit van het werk, de aanwezigheid van een mens die oog in oog staat met zijn innerlijke wereld en die vanuit een diepe persoonlijke gedrevenheid zijn weg baant door het labyrinth van de betekenissen. Deze toon, deze stijl boort ongenadig naar de diepste kern van het anarchisme en onthult wat het kan betekenen om als anarchist te leven.

Frans Boenders

**Het ideële anarchisme
van Gustav Landauer**

‘Rettung kann nur bringen die Wiedergeburt der Völker aus dem Geist der Gemeinde.’

**Gustav Landauer,
Aufruf zum Sozialismus**

De aanwezigheid van de Duitse anarchist Gustav Landauer (1870-1919) in deze galerij intellectueel-historische portretten behoeft enige toelichting. Nu, deze fijnzinnige, wat dromerige maar ethisch fel bewogen estheet onderstreept mijn opvatting dat het anarchisme geenszins een dogmatische leer is maar wel een enorme veelzijdigheid op theoretisch en praktisch gebied vertoont. Naast de drang naar destructie, de behoefte aan samenwerking, het ideaal van gelijkwaardigheid, heeft het anarchisme ook oog voor een geest van verbondenheid die niet enkel berust op praktische, materiële en utilitaire overwegingen, maar die zijn betekenis elders vandaan heeft. Niemand is erin geslaagd deze ‘andere’ betekenis van vrijheid en broederlijkheid scherper te formuleren dan de anarcho-socialist Gustav Landauer. Deze onafhankelijk intellectueel, die ‘nooit een gelukkig onderkomen heeft gevonden in een georganiseerde beweging’¹, heeft van alle libertaire denkers het minst geprofiteerd van het anarchistisch renouveau van het einde der jaren zestig.

In 1970 stelde ik vier radioprogramma’s samen naar aanleiding van Landauers honderdste verjaardag. Op dat ogenblik was de theoreticus van het anarcho-socialisme zo goed als vergeten. De studentenleiders hadden rond 1968 wel Bakoenin en, zij het in mindere mate, Proudhon en Kropotkin herontdekt, maar met name het mystieke aureool rond Landauer maakte dat deze laatste niet uit de vergeethoek te voorschijn werd gehaald. Ik weet niet of de meeste linkse intellectuelen, gesteld dat zij Landauers naam zouden kennen, vandaag geneigd zijn de nodige aandacht te besteden aan zijn leven en werk². Weliswaar lijken de zachtere vormen van anarchisme op theoretisch gebied veld te winnen³, maar een aantal typisch Landaueriaanse stellingen zullen ook nu weinig kans hebben op populariteit. Mijn bijdrage wil deze stellingen wat nauwkeuriger toelichten⁴.

Waarom werd Landauer door de recente geschiedschrijvers nage-

noeg vergeten? In de eerste plaats omdat het nationaal-socialisme de hele periode van 1919 tot 1933 ongedaan maakte. Pas sedert 1955 begint men weer belangstelling te krijgen voor deze ingewikkelde periode uit de Duitse geschiedenis. Verder ligt de sterk expressieve taal die Landauer schrijft de moderne lezer niet bijzonder goed en is de combinatie van literatuurestheet en ideoloog, zo typisch voor de persoonlijkheid van Landauer, niet van aard om het vertrouwen van de moderne lezer te winnen. Een derde reden waarom Landauer niet ernstig bestudeerd wordt, moet gezocht worden in zijn maatschappijbeeld dat nog goeddeels agrarisch getint is; hij heeft (en dat is trouwens de zwakheid van de meeste anarchisten) nooit een analyse gemaakt van het technologisch wereldbeeld dat zich tijdens zijn leven aan het ontwikkelen was. Veel van wat Landauer heeft geschreven, komt voor als een vlucht uit de werkelijkheid, als een romantische, soms reactionaire hang naar het verleden.

‘Alles begint vanuit het individu, en alles ligt in het individu’ – ziedaar een uitspraak die voor een goed begrip van Landauers ideologie van grote betekenis is.

Landauer was in zijn jeugd weinig sociaal bewogen. Hij was een jong romantisch nationalist met een uitgesproken anti-autoritaire maar anderszins vage revolutiedrang. Zijn kennismaking met het toentertijd in Duitsland vigerende ‘positivistische’ marxisme was kort. Hij voelde er niets voor omdat het zich, ten eerste, uitsluitend richtte tot het stedelijk proletariaat (en de agrarische afkomst van de mens verdonkeremaande) en, ten tweede, omdat het de klassenstrijd predikte. Landauer droomde van een socialisme van de broederlijkheid, van de gemeenschap. Het socialisme moest ontstaan na een bewuste keus van het individu om zich aan andere individuen te verbinden.

Geen wonder dat Landauers vrienden ook ideologisch-intellectueel veel voor hem betekenden: Martin Buber, met zijn joodse mystiek en zijn libertair gericht socialisme; Fritz Mauthner, met zijn ultrasceptische taalfilosofie; Constantin Brunner, met zijn spinozisme en zijn esoterische filosofie van de Geest. Landauer zag in deze kleine kring van getrouwe vrienden de aanzet voor een spontaan gemeenschaps-

leven, de opbouw vanuit het individu van een socialistische *Gemeinde*. Veel van wat Landauer en zijn vriendenkring bezielde, staat te lezen in de verzameling *Briefe aus der französischen Revolution* (Frankfurt, 1918), een correspondentie die dringend zou moeten heruitgegeven worden. De wat vreemde filosofie, de metafysische *Bewegungslehre* die Constantin Brunner voorstond, heeft vooral in het eerste decennium van de twintigste eeuw veel invloed op Landauer uitgeoefend. Hij had Brunners hoofdwerk, *Die Lehre von den Geistigen und vom Volke* (enkele jaren geleden door een Engelse uitgever in vertaling gepubliceerd) in manuscript gelezen. Het anti-sciëntisme van Brunner kwam erop neer dat de wetenschap de wet van oorzaak en gevolg diende op te geven en in te zien dat de fysische realiteit gekenmerkt wordt door een eindeloze beweging – vandaar de term *Bewegungslehre*.

Landauer werkte dit in zijn boek *Die Revolution* (1908) uit tot een geschiedenisvisie, gekenmerkt door een afwisseling van ‘topie’ en ‘utopie’. Topie staat voor sociale cohesie en stabiliteit, utopie voor revolutie. Elke utopie zit geklemd tussen twee topieën en drukt tegen beide vormen van stabiliteit aan. Toch had volgens Landauer slechts één grote revolutie plaatsgevonden, namelijk rond 1500, bij het aanbreken van de moderne tijd. De spiritualistische *Gemeinde*-geest van de middeleeuwen was door deze revolutie verstoord en steeds verder uitgehold.

Overigens maakt Landauers geïdealiseerde visie van de middeleeuwen veel duidelijk in verband met zijn opvatting van het *Völkische*. Het volk is een levende schepping van de menselijke geest, een *Wahn* of mythe – maar een illusie zonder dewelke geen actief menselijk bestaan mogelijk is. De samenleving van de middeleeuwen, die nog niet het slachtoffer was van de moderne splitsing tussen elite en plebs, was na 1500 verloederd. Sedertdien was er een steeds sterkere neiging tot maatschappelijke atomisatie en autoritaire centralisatie merkbaar geworden.

In het eerste decennium van de twintigste eeuw voorspelde Landauer dat de komende eeuw een ‘tijd zonder geest en dus gewelddadig’ zou worden – wie geeft hem ongelijk? – en een ‘tijd van

individualisme en vereenzaming, waarin de massa's ontworteld als stof heen en weer zullen worden gezeuld'. Ook hier heeft hij, wat het westen betreft, geen ongelijk gehad.

Natuurlijk waren de Geest en de gemeenschap na 1500 niet voor- goed verdwenen : zij hadden ondergronds verder gewerkt, om perio- diek het hoofd op te richten tegen de groeiende dictatuur, of althans de strakkere centralisatie en de uitzichtloze isolatie. Dat waren de manifestaties van de utopie ; de anarchistische revolutie die in het heden moet worden gerealiseerd, mag niet een loutere terugkeer zijn naar een ver verleden (de gilden uit de middeleeuwen), maar een voortzetting van deze steeds weer onderdrukte manifestaties van de utopie, een continuatie dus van de revolutionaire tegenstromingen die zich ondergronds hadden ontwikkeld. De gemeenschap, het volk en de mensheid – die kan je ontdekken door middel van de mystieke bewustwording van een innerlijke, spiritualistische wereld.

Verderop komen we nog te spreken over Landauer als tacticus, maar de vraag kan alvast gesteld worden waarom Landauer, na het ver- schijnen van zijn ideologisch meest directe werk uit 1911, *Aufruf zum Sozialismus*, als politicus mislukte. Samengevat waren er vier hoofdredenen :

1. Alleen de linksgerichte intellectuelen uit de middenklasse slo- ten zich aan bij Landauers anarcho-socialisme ;
2. Het subproletariaat werd afgeschrikt door de verheven lite- raire taal van dit als populair bedoeld werk ;
3. Het industrieel proletariaat had geen vertrouwen in Landauers anti-stads, anti-industrieel, pro-agrarisch programma ;
4. Landauer weigerde zijn idealen aan te passen aan de historische realiteit.

De meeste Duitse anarchisten verweten Landauers *Aufruf* dat dit geen anarchisme meer was. Een goede spreekbuis van deze groep was de *self-made* schrijver Oskar M. Graf, die ook zou deelnemen aan de Beierse Radenrepubliek en in de jaren dertig zou emigreren. 'Ik begroef me in Landauers *Aufruf zum Sozialismus*. Ik begon in te zien waar hij naar toe wilde. Maar wat had dit nog te maken met anarchisme ? Er stond helemaal niets in over bommen of over het

vermoorden van prinsen. Hij herhaalde enkel heel onschuldig : De socialistische Bond is een gemeenschap van hen die een nieuw economisch systeem, geïnspireerd door een ideaal, willen creëren. Verder was er sprake van groepen die stukje bij beetje deze gemeenschap, deze nieuwe menselijke maatschappij, moesten opbouwen ; van de verdeling van het land, van de kracht van de geest die onze hele levenswijze moest revolutioneren ; en zo meer' ⁵.

In de *Aufruf* kwam de invloed van Kropotkin en Proudhon duidelijk aan de oppervlakte. In 1904 had Landauer *Wederkerige hulp* van Kropotkin vertaald, en na 1909 vertaalde hij onafgebroken Proudhon. Een derde anarchistische bron was Tolstoj : het anarchisme volkomen ontdaan van terroristische en zelfs van agressieve connotaties. Kropotkin legde op vrije samenwerking tussen individuen en groepen, met het oog op de realisering van een anarchistische maatschappij, de klemtoon. Deze idee, en de lectuur van Nietzsche, brachten Landauer tot het in de *Aufruf* geformuleerde voluntarisme : als er voldoende individuen socialisme willen, dan komt het er ook. '*Die Sozialisten wollen wieder in Gemeinden zusammentreten und in den Gemeinden soll hergestellt werden, was die Gemeindemitglieder brauchen*'. Het socialisme moet derhalve zonder marxistische centralisatie worden doorgevoerd, een voluntaristisch, bewust gewild maar géén historisch noodzakelijk socialisme.

Deze voluntaristische trek is zeer opvallend in Landauers ideologie. Het is zijn diepste overtuiging dat de revolutie mogelijk is wanneer een voldoende aantal mensen ze nastreven, ze *willen*. Vandaar het grote belang dat de individuele inzet heeft – *Vom Individuum beginnt alles ; und am Individuum liegt alles –* ; vandaar ook zijn afkeer van het marxisme – *für uns besteht die Menschengeschichte nicht aus anonymen Prozessen und nicht bloss aus der Häufung vieler kleiner Massengeschehnisse und Massenunterlassungen*. De beklemtoning van het wilsmoment treft men trouwens ook aan in het niet-ideologische deel van Landauers geschriften. In een uiterst lovend opstel over Martin Buber (1913) laat Landauer zich ontvallen dat *Kraft und wahrhafte Produktivität, Persönlichkeit und Tiefengewalt hat nur, wer sie haben will*.

De landelijke *Gemeinden* die Landauer voorstonden, waren niet puur agrarisch. Landauer had in 1904 *Fields, Factories and Workshops* van Kropotkin vertaald, waarin aangetoond werd hoe een effectieve integratie kon plaatsvinden tussen gedecentraliseerde industrieën en landbouwproduktiekernen. Landauer gebruikte deze idee bij het redigeren van het artikel 'Die Siedlung', dat in juli 1909 in *Der Sozialist* verscheen. Daarin schetste hij zijn geïdealiseerd beeld van een socialistisch dorp 'met ateliers en dorpsfabrieken, met velden en weiden en tuinen, met grote en kleine veestapels en pluimvee – jullie, proletariaat van de grote steden, verzoen jullie maar met deze idee, hoe vreemd en raar ze in het begin ook mag lijken, want dat is het enige begin van een waarachtig socialisme, het enige dat ons nog is beschoren. Socialisme is de terugkeer tot natuurlijke arbeid, tot de natuurlijke eenheid van alle activiteiten, tot de volledige uitwisseling van deze activiteiten, tot de gemeenschap van intellectuele en fysieke, ambachtelijke en agrarische arbeid, de eenheid ook van opvoeding en werk, van spel en arbeid'.

Landauer was wellicht naïef, maar hij zag daarom niet minder scherp. Het is niet toevallig dat in onze tijd steeds meer intellectuelen, maar ook bedienden en arbeiders uit de stad wegtrekken om, hoe bescheiden en vaak potsierlijk ook, te participeren aan het agrarische levensritme en, ieder voor zich, een bepaalde eenheid van de verschillende menselijke faculteiten na te streven. Met socialisme of anarcho-socialisme heeft dit vooralsnog niets te maken, maar niemand kan ontkennen dat men algemeen een meerzijdige en dus rijkere levensvorm betracht. Ook op dat punt heeft Landauer het nog niet zo slecht bekeken. En verder kan men niet loochenen dat de spontane wederkerige hulpverlening van onderuit makkelijker in kleinere eenheden (*Gemeinden*) zal groeien dan in grote, onpersoonlijke steden.

Landauer als tacticus kan enkel worden begrepen vanuit zijn opvatting van de staat. Deze is niet, zoals bij Kropotkin en de meeste andere anarchisten, een instelling ergens buiten de mens die door middel van een geslaagde revolutie kan vernietigd worden. Voor

Landauer is de staat een toestand, een bepaalde verhouding tussen mensen, een menselijke uitdrukkingsvorm. Zo definieert Landauer trouwens ook het kapitaal in zijn *Aufruf*: '*Das Kapital ist nicht ein Ding, sondern ein Geist zwischen uns*'. 'Enkel wanneer wij ons totaal anders uitdrukken tegenover elkaar, een volkomen verschillende omgangsvorm creëren, slagen wij erin de staat op te heffen'.

Alleen de, wat Landauer noemt, *verbindender Geist*, die nog in de middeleeuwen aanwezig was, kan de autoritaire staat overbodig maken. Maar als dat geestelijk bindmiddel ontbreekt, dan vraagt de massa niets liever dan zich slaafs en blind te binden aan een haar externe autoriteit. 'Waar komt de enorme macht van de tiran vandaan? Niet van een externe macht; neen, zijn macht komt van de vrijwillige dienstbaarheid van de mensen'. Amper tien jaar na Landauers dood zou het Duitse volk deze woorden helaas in waarheid omzetten.

In zijn boek, *Prophet of Community*, stelt Eugene Lunn de vraag naar het waarom van Landauers tactiek. 'Voor iemand die zo ver stond van de gebruikelijke anarchistische naïviteit omtrent het 'volk' als Landauer – een denker voor wie de spirituele atrofie van zijn tijd de vrijwillige dienstbaarheid impliceerde van de burger, de kleine burger en de arbeider, de liberaal en de sociaal-democraat, de communist en de individuele anarchist en die sprak over de 'tegenwoordige domheid en inertie van de massa's' –, voor zo iemand vraagt men zich af hoe het mogelijk was om de conclusie te vermijden dat de massa's gewoon moesten geleid worden, gedwongen om zich te bevrijden'⁶. Landauers eigen antwoord is natuurlijk sociaal-politiek niet bevredigend, omdat het steunt op zijn mystieke overtuiging dat de mensheid ontstaat in de ziel van het individu, zodat enkel het voorbeeld van individuen deze gemeenschap kan stichten⁷. De massa's zouden dus niet 'gedwongen worden om zich te bevrijden' maar zouden, aangespoord door het niet-moraliserend, maar toch lichtend voorbeeld van enkele intellectuelen, zich geleidelijk bewust worden dat er een andere maatschappelijke orde mogelijk is, niet langer gegrond op 'vrijwillige dienstbaarheid' maar op vrijwillige samenwerking.

Nergens is de kloof tussen theorie en praktijk zo diep gebleken. Leringen wekken, maar voorbeelden strekken, is helaas ook maar een woordcombinatie. Walden en andere paradigmatische gemeenschappen lijken haast onverbiddelijk tot mislukking gedoemd.

Op tactisch gebied was het enige praktisch-zinnvolle wat Landauer ooit heeft gedaan een oproep tot een actieve algemene staking, de bekende *Generalstreik*, waarbij de arbeiders niet langer zouden werken voor de kapitalistische markt maar goederen zouden gaan produceren voor hun eigen gebruik. Die oproep is het scherpst geformuleerd in een einde 1911 geschreven brochure, 'De afschaffing van de oorlog door de zelfbeschikking van het volk'. Landauer beklemtoonde terecht dat zo'n politieke staking onmiddellijk moest worden doorgevoerd, en dat men niet mocht wachten op het uitbreken van de vijandelijkheden. Op dat punt had hij geen ongelijk, alleen bleek zijn combinatie in dezen van libertair-anarchistische elementen met uitgesproken nationaal-*völkische* gevoelens ongelukkig. Trouwens, de brochure waarvan 100.000 exemplaren waren gedrukt, werd nooit verspreid omdat de Berlijnse politie ze vóór de verzending in beslag wist te nemen. Het werd oorlog, en in plaats van passief verzet was er actief enthousiasme in Duitsland. De kortsluiting tussen de linkse intellectuelen en de arbeiders was totaal. Landauer ont-popte zich als een moedig man door zich voorgoed te desolidariseren van vele andere Duitse intellectuelen, wier pacifisme nogal rekkelijk bleek te zijn. Op het omverwerpen van de tsaristische autocratie in Rusland reageerde hij enthousiast, maar in de overwinning der bolsje-visten in 1917 zag hij, beslist niet ten onrechte, het begin van een onvrij, donker regime: 'Liever Napoleon dan de dictatuur van het gewapend proletariaat'.

Landauers isolement duurde ruim vier jaar – maar op een bepaalde manier stond hij al sedert 1900 alleen. Toen echter in 1918 de oorlogsmoeheid begon te wegen en de revolutionaire gevoelens stegen, groeide meteen de belangstelling voor Landauers ideeën. Het zag er naar uit dat hij een belangrijke rol kon spelen in een op handen zijnde sociale revolutie.

De zogenoemde 'Radendemocratie' te München, de Beierse Demo-

cratische en Sociale Republiek, duurde zes maanden. Zij ontstond op 8 november 1918 en werd in de hand gewerkt door de vernederende nederlaag van de Duitse legers, het tijdelijk succes van het pacifisme, de anti-Pruisische gevoelens en de, eveneens tijdelijke, hooggestemde revolutionaire hoop. Vrij spontaan vormden zich arbeiders- en soldatenraden. In München werd de 'ethische' socialist Kurt Eisner, een vriend van Landauer, voorzitter en later revolutionair eerste minister. Landauer en de bakoeninist Erich Mühsam speelden een leidende rol in de *Revolutionäre Arbeiterrat*, toch maar een anarchistische minderheid in het geheel van de radenbeweging. Maar ook hier was de eensgezindheid van korte duur. Mühsam ging samenwerken met de communisten, terwijl Landauer de radengedachte met haar onmiddellijke democratie door middel van eenieders participatie halsstarrig bleef verdedigen: 'niet de dictatuur, maar de afschaffing van het proletariaat moet de slogan zijn'. Ofwel is iedereen proletariër, ofwel niemand.

Naarmate het parlementarisme in het revolutionaire Beieren al tegen het einde van 1918 meer en meer terrein heroverde, raakte Landauer verbitterd en ontwikkelde zich bij hem een, wat men zou kunnen noemen, milde vorm van paranoïa die zijn evenwicht kwam aantasten – eerder dat jaar was zijn vrouw Hedwig gestorven, een klap die hij niet te boven was gekomen. Tot overmaat van ramp werd Eisner vermoord op 24 februari 1919, precies een jaar na de dood van Hedwig. Ondanks deze tegenslagen roept men op 7 april 1919 de *Räterepublik* uit; Landauer wordt gevolmachtigde voor volksopleiding, onderwijs, wetenschap en kunsten in wat G. L. Waite heeft genoemd de 'happy, irresponsible government of the Coffee House Anarchists' *. De blijkbare contradictie, die erin bestond dat een anarchist deelnam aan een regering, hoe links-anarchistisch ook, verklaart Eugene Lunn als volgt. Landauer 'beschouwde de *Räterepublik* niet als een regering in de autoritaire betekenis waarin hij het woord verstond; en het was Landauer die er bij de andere leiders van de *Räterepublik* – Ernst Toller, de voorzitter van het Centraal Comité; Sylvio Gesell, de proudhoniaanse minister van financiën; en Erich Mühsam, die geen officiële functie aanvaardde – op aandrang, dat

alle decreten die het regime uitvaardigde als 'voorlopig' dienden bestempeld te worden en enkel van kracht zouden worden wanneer zij door de verschillende raden waren goedgekeurd' ⁹.

Landauers hervormingsplannen voor het onderwijs zijn nooit doorgevoerd, maar beoogden zaken die nu pas enigszins gerealiseerd worden: meer arbeiderskinderen aan de universiteit, de integratie van de wetenschappelijke en de filosofische faculteiten, participatie van studenten en docenten aan de opleidingspolitiek en het beheer van de universiteit. Voor het lager en middelbaar onderwijs voorzag Landauer een samengaan van manuele en intellectuele opleiding, een maximale individualisering van het onderwijs, de oprichting van de oudersraden. De kunsten wou hij stimuleren door het veelvuldig geven van opdrachten aan jonge artiesten – allemaal dingen die wij nu als heel gewoon accepteren. De in Beieren stevig gevestigde katholieke kerk wilde hij niet actief tegenwerken; zij zou vanzelf wel wegwijnen. Ondanks dit humanitair programma werd Landauer het slachtoffer van een door conservatieven en het fascistische *Thule-Gesellschaft* gevoerde lastercampagne.

Amper een week na het uitroepen van de radenrepubliek vond al een door de sociaal-democraten ondernomen contrarevolutionaire poging plaats, die verijdeld werd, ten voordele echter van de communisten die hun macht wisten te verstevigen. De anarchisten werden aan de dijk gezet; Landauer nam zelf ontslag. Maar de op last van de Berlijnse minister Gustav Noske binnenrukkende troepen aanzagen Landauer als een communistenleider en sloegen hem dood. In 1898 had Landauer verklaard dat er niets nuttelozer was dan een paar decennia te vroeg de martelaar te spelen. Een paar decennia nà deze uitspraak werd hij door soldaten op beestachtige wijze vermoord. 'Er war ein Märtyrer der deutschen Linken aus ihrem jahrhundertelangen Opfergang, und, dies ist nichts zuviel gesagt, ein grosser jüdischer Märtyrer' ¹⁰.

De betekenis van Gustav Landauer ligt niet zozeer op het domein van de sociale historie, maar vooral op dat van de intellectuele geschiedenis. De theoreticus van het anarcho-socialisme heeft een dimen-

sie aan de libertaire ideologie toegevoegd die voordien zelden of nooit was aangeboord. Hij heeft het als eerste aangedurfd een verband te leggen tussen (een atheïstische?) mystiek en activisme op maatschappelijk gebied. Zijn praktische mislukking neemt niets weg van zijn fundamenteel inzicht in de diepe verbondenheid die de mensen voorbestemt tot het leven in authentieke gemeenschap. Landauer roept op tot authenticiteit, tot volledige ontplooiing van het individu, dat zichzelf pas volkomen kan realiseren in gemeenschap: *'Setzen wir unser Ganzes ein, um als Ganze zu leben. Aus der Tiefe der Weltgemeinschaft heraus, die wir selber sind, wollen wir die Menschengemeinschaft schaffen'*.

Landauer beschouwt de mens als wezenlijk dynamisch, gericht op de toekomst, bevrucht door een verleden dat in voortdurende beweging is. Want het verleden is niet 'etwas Fertiges, sondern etwas Werdendes'. Revolutie is niets anders dan hevige beweging, meer in het bijzonder de overgang van de ene topie naar de andere, van de ene relatieve stabiliteit naar de andere relatieve stabiliteit. Het adjectief 'relatief' is belangrijk. Er is nooit definitieve revolutie of utopie, net zomin als er definitieve topie is. Bovendien leven alle voorbije topieën en utopieën verder in sluimertoestand, onderaards, wachtend op een nieuw uur. Revolutie is dus geen periode, een korte periode in de tijd, geen grens of breuk, maar *ein Prinzip*. Alle moderne revoluties echter hebben de mens niet bevrijd van zijn onderdrukkers, maar hem àndere onderdrukkers bezorgd; daardoor zijn deze revoluties *system-immanent* gebleven. De revolutie heeft geen enkele staat kunnen afschaffen, en de machtsuitoefening over andere mensen is niet uitgegroeid. Pas wanneer de staat door de maatschappij en de macht door de mens zal vervangen zijn, kan ook het kapitalisme waarlijk overwonnen worden. De periode van ideologisch defaitisme, die wij in het westen lijken door te maken, kan een denker als Landauer best gebruiken.

Noten

1. George Woodcock, *Anarchism*, Penguin Books, 1970, p. 407.
2. In zijn woord vooraf op een bloemlezing uit Landauers werk, *Zwang und Befreiung* (Keulen, 1968) gelooft Heinz-Joachim Heydorn wél in een hernieuwde belangstelling: 'Eine Reaktualisierung seiner Gedankenwelt erscheint möglich'.
3. Men denke met name aan Colin Wards *Anarchy in Action*, in Nederlandse vertaling verschenen onder de titel *Anarchie in actie* (Antwerpen/Amsterdam, 1975).
4. Tot voor kort beschikten we enkel over wat opstellen en kleinere studies over Landauers denkbeelden. Een aparte plaats daarin namen de op de Duitse anarcho-socialist betrekking hebbende geschriften van Martin Buber, en de meer dan degelijke inleidingen van de Frankfurtse hoogleraar Heinz-Joachim Heydorn op de verzamelbundel opstellen *Zwang und Befreiung* en op *Aufruf zum Sozialismus* (Frankfurt, 1967). In 1973 nu verscheen een volwaardige monografie van de hand van de Amerikaanse historicus Eugene Lunn. Titel van zijn voortreffelijke studie: *Prophet of Community*; ondertitel: The romantic socialism of Gustav Landauer (Berkeley, University of California Press).
Het is de grote verdienste van Eugene Lunn om in zijn *Prophet of Community* de aandacht te hebben gevestigd op het *Völkische* in Landauers denken, en dit romantisch nationalisme op overtuigende wijze te hebben ontkoppeld van het rechtse, racistische, anti-semitische, prefascistische nationalisme dat in dezelfde jaren opkwam, maar dat met het eerste geen uitstaans had. Verder lijkt Lunn de 'profeet van de gemeenschap' en de grondlegger van het anarcho-socialisme eindelijk historisch juist te situeren, en hem van zijn door de marxisten ten onrechte toegedichte ridicule aureool te bevrijden. Lunn schenkt niet àl te veel aandacht aan het joods-zijn van Landauer — een element dat door Heinz-Joachim Heydorn naar mijn gevoel overgewaardeerd wordt. Tenslotte brengt Lunn voor het eerst een uitvoerige behandeling van Landauers vormingsjaren in het eerste hoofdstuk van zijn boek, 'The making of an anarchist', een parel van intellectueel-sociale geschiedenis gekoppeld aan een interpreterend-biografische studie. Om deze drie redenen — de explicatie van het *Völkische*, de juiste evaluatie van de joodse traditie, de knappe schets der jeugd-jaren — moet dit Landauer-boek als een gebeurtenis worden beschouwd. Zonder *Prophet of Community* was dit portret van Landauers denkbeelden niet mogelijk geweest.
5. Geciteerd in Eugene Lunn, *Prophet of Community*, pp. 199-200.
6. *Ibidem*, p. 228.
7. In een brief van 7 juni 1911 schrijft Landauer aan Max Nettlau dat de anarchisten een nieuwe taal moeten leren spreken, 'de taal van het voorbeeld en het beginnen'.
8. in: *The Vanguard of Nazism: The Free Corps Movement in Postwar Germany, 1918-1925* (Cambridge, Mass., 1925), p. 82.
9. Eugene Lunn, *op. cit.*, pp. 327-8.
10. Heinz-Joachim Heydorn in zijn inleiding op *Aufruf zum Sozialismus* (Frankfurt, 1967), p. 46.

Dr A.L. Constandse

**F. Domela Nieuwenhuis en
het anarchisme in Nederland**

1. Bronnen van het libertaire ideaal

In Nederland heeft het anarchisme in de periode van 1870 tot 1940 naar verhouding een grotere rol vervuld dan in andere landen van West-Europa, met uitzondering dan van Spanje. Dit feit is door marxisten veelvuldig verklaard uit de vertraging van de industrialisatie in Nederland: het anarchisme zou typisch behoren bij een vóórkapitalistisch stadium van de maatschappelijke verhoudingen. Nu is dit moeilijk vol te houden. In de jaren van 1870 tot 1910 bijvoorbeeld bloeide het vrijheidlievende of libertaire socialisme in het Franstalige deel van Zwitserland met zijn hoogwaardige horloge-industrie; in Catalonië met zijn vele textiel- en metaalbedrijven; in Frankrijk, niet te vergeten, waar de machtigste vakbond, de CGT, pas kort voor de eerste wereldoorlog onder sociaal-democratische leiding kwam. Het is ook niet waar dat in een hoger ontwikkelde kapitalistische samenleving het proletariaat steeds de marxistische filosofie zou aanvaarden: in Engeland is de Labourparty bijvoorbeeld nooit marxistisch geweest. Dat waren – naar hun eigen zeggen – wel de meest gezaghebbende partijen in semi-feodale landen zoals Rusland, China, Vietnam, Joegoslavië of Cuba, die hun socialisme ontwikkelden op basis van marxistische ideologieën. Niet verdiepen zullen we ons in het verschijnsel, dat in de ver voorgescrenen kapitalistische landen van de atlantische wereld het ideaal der arbeidersklasse tenslotte niet verder reikte dan de verdediging van de burgerlijke democratie in een Welfare State (Verzorgingsstaat) die werd gedomineerd door de economische macht van een geconcentreerde bourgeoisie. Het anarchisme in landen als Nederland en Spanje moet dus nog wel andere gronden hebben gehad dan een vertraagde industrialisatie. Want ook de marxistische bewegingen zijn niet zo fatalistisch gedetermineerd.

Er waren in Nederland een groot aantal omstandigheden, die de groei van het anarchisme bevorderden. In de eerste plaats een federale traditie uit de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden, gevormd in 1581 na de afzwering van de Spaanse koning Philips II en behouden tot in 1795. In feite had men toen te doen met een federatie van zeven republiekjes (de provincies) zonder ander centraal gezag dan de Staten

Generaal, waarvan de 'hoogmogende' leden de gemeenschappelijke soevereiniteit naar buiten vertegenwoordigden. Weliswaar berustte toen de macht bij de stedelijke bezittende regenten, en was de provincie Holland de dominerende factor in de noordelijke Lage Landen, maar de republiek onderscheidde zich ten zeerste van de keizer- en koninkrijken in Europa, waarin vorsten een absolute centrale macht uitoefenden. Een ideaal van decentralisatie bleef ook na de schepping van het koninkrijk in 1815 (tijdelijk met de zuidelijke Nederlanden verenigd) bestaan. De liberale grondwet van 1848, ontworpen door Thorbecke, gaf uitdrukking aan de wens, de gemeentelijke autonomie zo goed mogelijk te waarborgen. In het anarchisme is een grote taak toegekend aan de gemeente, de commune, als zelfbesturende eenheid. Als gemeenschap van verbruikers zou zij zelfs de controle moeten uitoefenen op de 'associaties van producenten', waarvan men in de Eerste Internationale (1864-1877) zo vaak sprak. In Spanje was het ideaal van een federatie van verscheidene volkeren (Castiljanen, Catalanen, Basken, Galiciërs enz.) nog veel sterker, en het boek van Proudhon over het federalisme (van 1863) vond op het Iberische Schiereiland veel weerklank. De Commune van Parijs (1871) bewees dat ook in Frankrijk deze vorm van spreiding der macht bij velen populair was. Des te meer was dit het geval in Nederland.

Er was dan een tweede graag naar voren gebrachte traditie : die van het antimilitarisme. Men mag niet vergeten dat het land, dat sinds 1815 buiten alle Europese oorlogen was gebleven, niet kon bogen op roemrijke landstrijdkrachten en des te meer op de wens neutraal te blijven. Nergens was het anarchisme zo verweven met de strijd tegen de oorlog als in Nederland. Natuurlijk vloeide het pacifisme altijd voort uit de utopie van het internationale socialisme, uit de leuze : 'Proletariërs van alle landen, verenigt u !' Maar in de praktijk bleek het socialisme nauw gebonden aan het patriottisme of nationalisme, aan de verovering van de staat, aan een 'socialistisch vaderland'. Met kracht verzetten zich de sociaal-democraten tegen de beschuldiging, dat ze 'vaderlandloze gezellen' zouden zijn.

Voor de anarchisten echter was de staat een vijand van proletarische cosmopolieten en gevaarlijk voor het socialisme. Toen Domela Nieu-

wenhuis zijn verhandeling schreef over *Le socialisme en danger* (1897) tegen de nationalistische en staatlievende tendensen in de Tweede Internationale, was hij na een lange evolutie aangeland bij het anarchisme. Maar al in 1893 had hij voor soc. dem. militairen aandacht gevraagd voor het ideaal der dienstweigering, dat hij op de eerste congressen van de Tweede Internationale (opgericht in 1889) naar voren bracht, samen met het ijveren voor een algemene werkstaking tegen de oorlog. Met name in Brussel (1891) Zürich (1893) Londen (1896) verdedigden de radicale socialisten een revolutionair optreden om oorlogen te voorkomen, met voorbereiding van buitenparlementaire actie. Dit leidde tot hun uitsluiting uit de Tweede Internationale, die zich verder tot een reformistische club van nationale partijen zou ontwikkelen. In 1904 gaf Domela Nieuwenhuis de stoot tot de oprichting van de Internationale Anti-Militaristische Vereniging (IAMV) waarvan hij toen internationaal secretaris werd. De IAMV bleef tot 1940 bestaan en speelde een voorname rol in het radicale pacifisme in Nederland. Hoofddoel was het propageren van de algemene dienstweigering en werkstaking, maar ze inspireerde velen tot individuele dienstweigering. Haar demonstraties en haar argumenten hadden tot gevolg dat reeds enige jaren na de Eerste Wereldoorlog een wet werd aanvaard, die dienstweigering billijkte op grond van religieuze of morele (dus niet-politieke) bezwaren. Deze wet werd geleidelijk verruimd zodat ze in 1975 vrijstelling verleende aan alle bezwaarden, die bereid waren plaatsvervangende civiele taken te verrichten. Na 1918 hebben zelfs tijdelijk zowel de sociaal-democraten als de links-liberale vrijzinnig-democraten geijverd voor eenzijdige nationale ontwapening. Die traditie is na de Tweede Wereldoorlog voortgezet door een Pacifistisch-Socialistische Partij (PSP) en ze gaat terug tot Domela Nieuwenhuis en zijn aanhangers.

Een derde factor die het anarchisme begunstigde was zijn anticlericale en zelfs antigodsdienstige karakter. Natuurlijk was ook het marxisme een godsdienstloze theorie, zoals elke ervaringswetenschap dit wil zijn. En vermaard genoeg is het gezegde van Marx dat 'godsdienst opium van het volk is': een vertroostende mythe met het geloof aan een reddende vader en de belofte van een hemelse zaligheid, de imaginaire

vormen van een geluk, dat in werkelijkheid ontbreekt. Maar in de sociaal-democratische bewegingen overwoog zeker niet de strijd tegen de godsdienst. Deze werd beschouwd als een product van maatschappelijke verhoudingen, van feodale en kapitalistische omstandigheden, die gedoemd waren te verdwijnen. En met hun ondergang zou ook de godsdienst afsterven. Het was dus nutteloos tegen de religie op zichzelf strijd te voeren. Ja zelfs gevaarlijk, omdat men dan de nog gelovige arbeiders afschrikte. Vandaar de leuze : 'Godsdienst is privé-zaak', dat wil zeggen: geen staatszaak, en ook geen zaak van de partij. In het anarchisme echter (afgezien van de evangelische variatie van Leo Tolstoï, die zich op het Evangelie beriep, maar toch werd geëxcommuniceerd uit de grieks-orthodoxe kerk) werd de monotheïstische godsvoorstelling afgewezen. Proudhon had met zijn vlamme leuze 'Dieu c'est le mal !' nog vooral willen uitdrukken, dat de naam en het beeld van God werden gebruikt tot vertroosting van de arme, maar tegelijk tot onderwerping van de slaaf. Bakoenin zag een zeer nauw verband tussen 'God en de staat' (titel van een van zijn meest bekende verhandelingen) en hij noemde zich een 'anti-theoloog'. Voor hem was God als denkbeeldige bron van alle gezag (Romeinen 13) de voorstelling van een willekeurige, absolute Opperheer, 'die men zou moeten afschaffen als hij bestond'.

In Nederland nu waren godsdienst en kerk de hoekstenen van kapitalisme en militarisme. Het calvinisme en het katholicisme vormden de ideologische grondslagen van de meest conservatieve en anti-socialistische partijen. In de politiek speelde de theologie een overheersende rol. Het was dus begrijpelijk dat revolutionairen de nadruk legden op hun atheïsme. Ook voor Domela, die predikant was geweest, was het afzweren van het geloof een voorwaarde voor de emancipatie. In het jaar 1879 schiep hij het socialistische weekblad *Recht voor Allen*, dat in 1881 het orgaan werd van de Sociaal-Democratische Bond (vaak Partij genoemd) en dat hij tot 1898 belangeloos redigeerde. In datzelfde jaar verliet hij, met een vermaard geworden rede, 'Mijn afscheid van de kerk', de Lutherse gemeente waartoe hij behoorde. Hij werd een der strijdbare leden van de vrijdenkers-vereniging *De Dageraad*, noemde zijn autobiografie van 1910: *Van Christen tot Anarchist*, ter-

wijl postuum (in 1922) zijn *Handboek van de Vrijdenker* nog werd uitgegeven.

De socialisten werden voortdurend geconfronteerd met de stelling, dat armoede, ziekte en leed de gevolgen waren van het ongeloof, straffen van God wegens de zondeval en dat gebrek aan vroomheid de bron was van alle maatschappelijke kwaad. De anarchisten waren de meest consequente tegenstanders van kerk en godsgeloof. De strijd tegen het christendom was sinds 1860 vooral gevoerd door Eduard Douwes Dekker (Multatuli), de grootste Nederlandse auteur van de negentiende eeuw. Hij voerde een geniale campagne tegen de kerk, de moraal, de godsdienstige en politieke huichelarij, de uitwassen van het kolonialisme, en hij was een van de eersten om aandacht te vragen voor de erbarmelijke toestand waarin de Nederlandse arbeidersklasse verkeerde. Weliswaar was Multatuli geen socialist, nauwelijks een democraat omdat hij drastische hervormingen verwachtte van een vrijdenkende elite, die 'macht zou hebben om het goede te doen'. Maar hij was een weergaloze baanbreker. Wegens zijn individualistisch optreden (zij het voor maatschappelijke idealen!) werd hij later door marxisten wel een 'voorloper van het anarchisme' genoemd. En stellig werd hij door anarchisten zeer gewaardeerd, want ze waren de meest radicale erfgenamen van een strijdbaar neo-humanisme. Opmerkelijk was daarbij dat zowel Multatuli als Domela veel waardering toonden voor de evangelische Christusfiguur, ontdaan van alle mythische en godsdienstige elementen, als een mens die in opstand was gekomen tegen dogmatiek en priesterschap van zijn tijd.

Niet alleen federalisme, antimilitarisme en antitheologie bevorderden de ontwikkeling van het anarchisme in Nederland. Afgezien van idealen als de emancipatie der vrouw; het erkennen van de rechten van minderheden (zelfs van 'het recht om de staat te ontkennen', zoals de Engelse liberaal Herbert Spencer zich eens had laten ontvallen); de vrees voor karakterbederf dat uit het bezit der macht kan voortvloeien; voorliefde voor een anti-autoritaire opvoeding; het verdedigen van de niet-bedorven menselijke natuur tegen onderdrukkende vormen van civilisatie... afgezien van zovele beginselen die in het anarchisme konden worden ondergebracht, was daar ook het anti-kolonialisme, de

strijd tegen de zeer onpopulaire oorlogen in Nederlands-Indië, zoals de bloedige strafexpedities in Atjeh, vurig verdedigd door de confessionele partijen. Met name Domela Nieuwenhuis, die zich – zoals gezegd – van sociaal-democraat zou ontwikkelen tot anarchist heeft zijn ganse leven tegen de koloniale uitbuiting gevochten.

2. Socialisme en anarchisme

Hoewel Domela Nieuwenhuis de onbetwistbaar grootste pionier is geweest bij het verkondigen van het socialisme in Nederland, was hij niet de eerste propagandist van dit ideaal. De namen en werken van figuren als Marx of Engels, Proudhon of Bakoenin waren vóór hem echter slechts bekend aan een kleine kring van intellectuelen en een nog kleiner aantal arbeiders. De revoluties van 1848 beroerden voornamelijk de liberale burgerij. De stichting van de Internationale in 1864 vond onder arbeiders vagelijk weerklank. De sectie, die van deze organisatie in Nederland werd opgericht, was zeer klein. Toen in 1872 de Internationale haar congres hield in Den Haag – waar Bakoenin werd uitgesloten door de marxisten, zodat deze breuk het begin betekende van het einde der internationale associatie – was Nederland vertegenwoordigd door de kleermaker H. Gerhard (vader van de later bekend geworden vrijdenker en sociaal-democraat A.H. Gerhard) en door de (overwegend Franstalige) Belg Victor Dave, die toen in Holland werkzaam was. Zij stemden ten gunste van Bakoenin. Victor Dave bleef een verdediger van Bakoenin (die in 1876 stierf) en van diens idealen. In Holland waren nog enige andere arbeiders (voordat Domela ten tonele verscheen) actieve socialisten, zoals Klaas Ris en W. Ansingh, maar groot was hun aanhang niet.

De economische conjunctuur was na het crisisjaar 1848 (met zijn vele revoluties) geleidelijk beter geworden. Met deze 'opgang' gingen in Europa niet weinige oorlogen samen, totdat de Frans-Duitse oorlog van 1870 een bloedig vuurwerk bracht. In 1873 trad echter weer een crisis in, een neergang in de conjunctuur die haar dieptepunt zou bereiken in 1893. Die twintig jaar waren ontzaglijk hard voor de arbeiders.

dersklasse, met als ergste bezoeken de grote werkloosheid van 1885 tot 1887 en van 1891 tot 1893. Faillissementen, sluiting van bedrijven, 'overproductie' (een cynisch woord bij zoveel armoede en ellende!), verpaupering van tienduizenden, omdat er geen schijn van sociale zorg bestond. Alleen de liefdadigheid en de kerkelijke barmhartigheid, alleen de 'bedéling' (de uitdeling van soep en aardappelen) hielden nog de armen in het leven. De agrarische crises en de ondraaglijke toestanden op het platteland dreven duizenden naar de steden, waar de meeste gezinnen leefden, zo niet in hofjes, dan in appartementen met één kamer, een keuken en een alcoof. De steden breidden zich uit op een onverwachte manier: Rotterdam van 150.000 tot 350.000 zielen en Amsterdam van 275.000 tot 500.000 in de jaren van 1877 tot 1900. De veelvuldigheid der proleten deed hun waarde en de prijs van hun arbeid dalen. De ontevredenheid en de wanhoop leidden tot demonstraties, opstanden, hongertochten. De liberalen poogden door de oprichting te bevorderen van een Algemeen Nederlands Werkliedenverbond onder leiding van B.H. Heldt een revolutionaire ontwikkeling te voorkomen, en in 1877 schiepen de calvinisten tot dit doel de vereniging Patrimonium. Nochtans lag in de situatie na 1873 de voedingsbodem voor het socialisme, voor de onteigening van de productiemiddelen en de socialisatie van het kapitaal.

De sociale verhoudingen waren erbarmelijk. Vele woningen waren krotten en kelders. Vele maaltijden bestonden uit aardappelen met uien en azijn, of uit roggebrood met zout en reuzel. Een werkdag van twaalf uur was normaal, kinderarbeid (ondanks enige beperking na 1874) kwam veelvuldig voor, nachtarbeid voor bakkers werd onvermijdelijk geacht, kantoorbedienden en winkelpersoneel waren zes dagen achtereen tot in de avond in touw. Nog in het jaar 1900 bleek dat het gemiddelde arbeidersloon (bij een toen opgaande conjunctuur) acht gulden per week bedroeg, maar door een tijdelijke recessie moest een jaar later tien procent van het proletariaat in leven worden gehouden door de 'bedéling'. Waterleiding was voor de arbeiders in de crisistijd van 1873 tot 1893 zeldzaam, en in de steden moesten vier tot acht gezinnen zich behelpen met één privaat, een 'tonnetje'. De tuberculose woedde (10.000 sterfgevallen nog in 1900, en aanzienlijk meer

in de jaren daarvóór) de kindersterfte onder het proletariaat bedroeg 30 %, terwijl de welgestelden hogelijk profiteerden van de lage lonen om zichzelf en hun kinderen behoorlijk te laten verzorgen.

Domela Nieuwenhuis kwam in deze omstandigheden met zijn *blijde boodschap*. Deze was nog niet direct anarchistisch, ofschoon wel revolutionair. In de Eerste Internationale waren de tegenstellingen tussen marxisten en anarchisten steeds meer toegenomen, maar tot 1872 waren er voldoende punten van overeenstemming geweest, mede door de gezamenlijke verdediging van de Commune van Parijs. Deze beoogde de liquidatie van de burgerlijke staat, om hem te vervangen door een federatie van communes. En in zijn *Bürgerkrieg in Frankreich* kon of durfde Marx zich daar niet positief tegen te verzetten, zodat als alternatief voor de verovering van de staat de mogelijkheid werd aanvaard, hem stuk te slaan en te vervangen door een nieuwe proletarische macht. Zeer ingeburgerd was de idee van Proudhon, om de produktie over te dragen aan 'vrije en gelijke associaties van producenten'. Dit doel kwam nog als mogelijkheid voor in het sociaal-democratische programma van Gotha in 1875, toen in Duitsland aanhangers van Lassalle en Marx fuseerden. Het programma werd later door Marx scherp gekritiseerd, en in het meer orthodoxe programma van Erfurt (1891) kwam die verwijzing naar zelfbeheer door associaties niet meer voor: de productiemiddelen moesten aan de staat komen, die door het proletariaat behoorde te worden veroverd. Domela Nieuwenhuis echter was zeer beïnvloed door het programma van Gotha, toen hij in 1879 het socialisme omhelsde.

Domela Nieuwenhuis kon dus de rol spelen van verzoener tussen de twee stromingen, die door hun onderlinge vijandschap tot de ondergang hadden geleid van de Eerste Internationale. Op die weg naderde hij steeds meer het anarchisme, in tegenstelling tot zijn goede Belgische vriend Cesar de Paepe, die eveneens had gezocht naar harmonie der tegenstellingen. De Paepe, aanvankelijk door Proudhon en Bakoenin geïnspireerd, kwam namelijk van een staatloos federalisme tot de idee van een federale staat en tot deelneming aan de parlementaire verkiezingen. Maar toen in 1889 het eerste congres plaats vond van de Tweede Internationale, waar zowel Domela als

de Paepe aanwezig waren, beiden als sociaal-democraten, bleek dat Domela bezig was de sociaal-democratie te verlaten. De Paepe overleed in 1890, en de vriendschap der beide mannen is nooit beproefd : nog in 1900 noemde Domela zijn laatste zoon Cesar, naar de betreurde kameraad. Maar wel liepen hun wegen uiteen.

Hoewel Domela geijverd heeft voor het algemeen kiesrecht, en van 1888 tot 1891 kamerlid is geweest, stond hij zeer wantrouwend jegens het geloof aan het parlementarisme : hij verwachtte er weinig van. Hij had dit ongeloof trouwens ook gevonden in een geschrift van 1869 van de Duitse marxist Wilhelm Liebknecht, die daar later niet meer aan herinnerd wenste te worden. In 1889 schreef Domela aan zijn broer Adriaan dat het parlementarisme steeds meer uitliep op 'verdorvenheid, praterij en omkoperij'. Het leidde af van de revolutie en poogde de arbeiders te verzoenen met het bestaan van de particuliere eigendom. Datzelfde zei hij in 1889 op het eerste congres van de Tweede Internationale, in Parijs. Herhaaldelijk had hij het toen al voor anarchisten opgenomen in zijn blad *Recht voor Allen*. Zo in 1885 voor Elisée Reclus, toen deze waarschuwde tegen geloof aan verkiezingen. In 1887 voor de 'martelaren van Chicago', onschuldig ter dood gebrachte anarchisten. En nadat hij in 1891, niet herkozen, zijn teleurstellende ervaringen met het parlementarisme ging samenvatten kon men hem een antiparlementaire sociaal-democraat noemen, op weg naar het anarchisme.

Er waren echter reeds anarchisten, voordat Domela de beslissende stap naar het staatloze socialisme zou doen. Ze traden uit de Sociaal-Democratische Bond (SDB) om hun eigen weg te gaan. Er waren zelfs verscheidene groepen, en als actieve propagandisten vond men P.M. Wink (die veel vertaalde), B.P. van der Voo (idem) en de ex-theoloog L.A. Bähler. De uitgever J. Sterringa gaf een serie verhandelingen in het licht van Proudhon, Bakoenin, Kropotkin, Jean Grave. In 1888, toen Domela naar de Tweede Kamer ging, publiceerde J.A. Fortuyn in zijn *Radicale Bibliotheek* de studie van Bakoenin over *God en de staat*, uit het Frans vertaald. Volgens de reformistische sociaal-democraat Vliegen zou echter Domela dit vertoog hebben vertaald ! Maar stellig *niet* betrokken was deze in dat jaar 1888 bij de

uitgave van het blad *De Anarchist*, orgaan van goddelozen, havelozen en regeringlozen, geleid door J. Methöfer die de SDB had verlaten. Domela wilde toen de verschillende stromingen der arbeidersbeweging nog zoveel mogelijk bijeenhouden.

Organisatorisch los van de SDB en het blad *Recht voor Allen* stond ook het weekblad van sociaal-anarchisten *De Toekomst*, afkomstig uit Zeeland, en *De Arbeider*, een gewestelijk orgaan uit Groningen. Dit gold ook voor het *Nationaal Arbeids-Secretariaat* (NAS) het in 1893 gevormde centrum van vakbonden, dat werd geïnspireerd door de idealen van het Spaanse en Franse anarcho-syndicalisme. Dit wilde dat de vakvereniging zich zou gedragen als toekomstige beheersraad van de bedrijven, en dus de hefboom zou zijn van de socialisatie der produktiemiddelen ; dat zij niet verbonden zou zijn met enige politieke partij en niet zou deelnemen aan de verkiezingen ; dat zij als instrument van de klassestrijd vooral de staking moest aanvaarden, met als revolutionair en politiek wapen de algemene werkstaking ; dat zij er toe moest opwekken, niet te wachten op wetten inzake de achturedag, maar dat de vakbonden die beperkte arbeidsdag eenvoudig moesten *nemen*, en behoorden te weigeren langer te werken. Dit ideaal van de *directe actie* lag in de lijn van het anarchisme, des te meer omdat aldus de economische macht kon worden veroverd, basis van alle macht in de samenleving. Er stond tegenover dat de dagelijkse strijd moest leiden tot akkoorden met patroons ; dat daarbij sociale wetten een steun konden worden voor de arbeiders ; en dat later inderdaad de vakbonden werden ingeschakeld bij de financiële uitkeringen van de overheid aan werklozen. Er ontstond dus een soort economisch parlementarisme ter beteugeling van de klassestrijd. Als eerste vakcentrale speelde het NAS echter nog een grote rol in die klassestrijd, ook toen na 1893 de economische conjunctuur verbeterde en de mogelijkheden tot loonsverhoging stegen. De door revolutionairen geïnspireerde spoorwegstaking van 1903 werd echter verloren.

Een aantal reformistische vakbonden was buiten het NAS gebleven. En in 1904 vormden zij het Nederlands Verbond van Vakverenigingen (NVV) dat nauw zou samenwerken met de sociaal-democraten. Dit NVV overvleugelde vrij snel het NAS, vooral toen de economi-

sche hoogconjunctuur verbeteringen mogelijk maakte zonder 'revolutionaire stakingsgymnastiek'. Tijdens de Eerste Wereldoorlog, toen Nederland neutraal kon blijven, maar door een gehate mobilisatie de anti-oorlogsgeest en het verzet tegen de sociale nood de klassestrijd opnieuw radicaliseerden, steeg de aanhang van het NAS weer. De invloed van de Russische en Duitse revoluties deed het ledental zelfs tot 50.000 toenemen. De neergang begon daarna echter spoedig. Gedreven door de Russische omwenteling omhelsde een aantal leden en leiders namelijk het marxisme, zodat er in 1923 een splitsing ontstond, die funeste gevolgen had voor het ledental. De meerderheid zette het NAS voort met een marxistische ideologie, aangehangen door 14.000 leden, terwijl een nieuw Nederlands Syndicalistisch Vakverbond (NSV) met 8000 leden begon.

In het NAS vóór 1923, en in het NSV daarna was de verering van Domela Nieuwenhuis zeer levendig gebleven, al had deze buiten de organisaties gestaan. Uit de geschiedenis blijkt dus dat Domela weliswaar niet de schepper is geweest van het anarchisme in Nederland, maar dat zijn overgang tot het vrijheidlievende socialisme (definitief in 1897) aan het anarchisme nieuwe impulsen heeft gegeven. Van de 40 jaren (1879-1919) dat Domela de profeet van het socialisme was, had hij 22 jaar (1897-1919) volkomen aan het anarchisme gewijd.

3. Ferdinand Domela Nieuwenhuis

Domela Nieuwenhuis was op 31 december 1846 te Amsterdam geboren als zoon van een predikant en professor aan het Evangelisch-Luthers Seminarium. De familie, van Deense afkomst (de naam Nyegaard was veranderd in Nieuwenhuis, het later toegevoegde Domela was de naam van Ferdinands grootmoeder) was zeer welvarend en had tal van academici en theologen voortgebracht. Opgevoed in deze traditie werd Ferdinand luthers predikant, met sociale en pacifistische idealen. In deze tijd namen echter vele theologen – zoals Allard Pierson, en Busken Huet – afscheid van de kerk omdat die

hun te eng was geworden en ze meer filosofen en letterkundigen dan predikers waren geworden. In het midden der negentiende eeuw braken tevens de ideeën door van de Duitse atheïst Ludwig Feuerbach, die onderstreepte dat het denkbeeldige 'wezen Gods' niet veel anders was dan het wezen, de wensen en angsten van de mensen zelf, die gestalte hadden gegeven aan duizenden godsvoorstellingen. Na een periode van twijfel kwam Ferdinand ook tot de conclusie dat het lijden der mensheid niet viel te rijmen met het bestaan van een almachtige, goede en wijze godheid. In zijn eigen persoonlijke leven ontbrak het verdriet nooit, zowel door zijn gevoeligheid voor het collectieve leed als door zijn eigen teleurstellingen. Niet alleen deden die zich voor in zijn openbare leven. Hij verloor achtereenvolgens drie echtgenoten, voordat hij in 1891 voor de vierde maal huwde, nu met Johanna Egberta Godthelp, die hem 14 jaar zou overleven. Tijdens zijn leven ontvielen hem vijf van zijn acht kinderen. In de loop der jaren verloor hij bovendien zijn aanzienlijk vermogen, mede door zijn giften aan socialistische organisaties, uitgeverijen, coöperaties. En als in 1914 het NAS niet het initiatief had genomen tot de schepping van een *Domela Nieuwenhuis Fonds* om hem en zijn vrouw van financiële zorgen te bevrijden zou hij een bittere periode hebben moeten doormaken. Nu was hij zeer dankbaar dat hij 'zijn laatste levensjaren zorgelozer dan ooit te midden der zijnen had mogen slijten'.

Predikant geworden in 1870 toonde hij het daaropvolgende jaar al grote belangstelling en sympathie voor de Commune van Parijs. In 1875 schreef hij in een artikel: 'Het volk lijdt honger naar het lichaam en ook naar de geest. Ziedaar de hoofdzaak. Is het een orthodox leerstuk om dat zo te laten? Is het soms een modern leerstuk? Of een evangelisch? Zo ja, in naam der mensheid, ik schenk u alle orthodoxie, alle evangelisme, alle moderniteit, ik ga niet met u mede!' Zijn preek van 1877: 'Nog godsdienst? Reeds godsdienst!' was socialistisch van aard, een pleidooi voor 'goed drinkwater, goede woningen, goed voedsel en goed onderwijs voor allen', een aanval op de maatschappij, waarin recht en rede, waarheid en trouw te zeer ontbraken. In het feitelijk liberale blad *De Werkmansbode* van het

Nederlands Werklieden Verbond schreef hij in 1877 en 1878 soortgelijke bijdragen, die daarin geheel uit de toon vielen. Dan, op 1 maart 1879, liet hij als persoonlijk door hem gefinancierd weekblad *Recht voor Allen* verschijnen. Pas later, in 1881 werd de Sociaal-Democratische Bond opgericht, waarvan *Recht voor Allen* het orgaan werd, geredigeerd door Domela. Deze trok nu het gehele land door als prediker van het socialisme, debatteerde en manifesteerde, schreef ontelbaar vele artikelen, brochures, boeken en wetenschappelijke verhandelingen, terwijl hij onvermoeibaar was in het vertalen van geschriften die hij onder het volk wilde brengen. Als opvoeder der arbeiders is hij weergaloos geweest. Hij heeft meegewerkt aan ongeveer 70 Nederlandse en buitenlandse periodieken, schreef meer dan 160 boeken en brochures en vertaalde er bijna 40. Soms bereikte hij tienduizenden lezers, zoals met zijn 'Mijn afscheid van de kerk' (10 drukken), 'Hoe ons land geregeerd wordt, op papier en in werkelijkheid' (50.000 exemplaren) of met zijn verkiezingsbrochure van 1891 (100.000) terwijl de bevolking toen slechts tussen 4,5 en 5 miljoen lag.

De Sociaal Democratische Bond breidde zich gestadig uit en telde in 1893 niet minder dan 6000 actieve leden, die een enorme werkkraft ontwikkelden, ook bij allerlei manifestaties (voor de vrede, algemeen kiesrecht, openbaar onderwijs, het doorzetten van stakingen enz.) die niet door de Bond, of niet door de Bond alleen werden georganiseerd. Tijdens zijn kamerlidmaatschap (1888-1891) bereikte Domela dat *Recht voor Allen* elke dag kon verschijnen. Vooral in Friesland kon hij rekenen op een zeer groot gehoor: in Sint-Annaparochie op 1500 bezoekers in 1889, in Beets op 1500 stakers, die bewaakt werden door honderd dreigende soldaten. Hij cijferde zichzelf weg, legde vele kilometers per dag af in derde-klas-wagons der treinen, met koetsen, boerenwagens en... hondenkarren. Hij gebruikte zijn maaltijden en overnachtte bij arme boeren en arbeiders. Zijn lijfspreuk: *Terar dum prosim*: 'Ik moge verteerd worden, mits ik nuttig kan zijn', was geen vorm van aanmatiging.

Domela liep voortdurend gevaar, gevangen te worden genomen, zoals tientallen leden van de SDB regelmatig overkwam. Vrome en

achterlijke arbeiders werden tegen hem en de 'roden' opgehitst. Bij socialisten werd het huisraad vaak stukgeslagen. In 1898 vertoefde Domela met zijn vrouw in Baarn, toen koningin Wilhelmina werd ingehuldigd in Amsterdam. Een opgewonden menigte probeerde toen in Baarn het huis, waarin hij verbleef, in brand te steken; en alleen door te dreigen met een revolver kon Domela zich verdedigen. Socialistische vergaderingen werden onophoudelijk overvallen, zowel door de politie als door 'oranjeklanten'.

In 1886 gelukte het de justitie Domela aan te klagen wegens majesteitsschennis. In *Recht voor Allen* van 24 april 1886 was een artikel verschenen van een onbekende over het bezoek van koning Willem III aan Amsterdam. Aan de vorst werd verweten dat hij niets van enige betekenis verrichtte. Wat hoorde men over hem? 'Slechts zinneloze en zouteloze berichten omtrent handelingen van Z.M., die noch eerbied, noch toewijding, noch enige geestdrift kunnen uitlokken voor iemand, die zo weinig werk van zijn baantje maakt'. Hoewel, na de veroordeling van Domela tot een jaar gevangenisstraf, in hoger beroep de werkelijke auteur zich meldde, werd het vonnis bekrachtigd. Domela zat van 19 januari 1887 tot 31 augustus van dat jaar gevangen. Een grootse actie, georganiseerd door tal van verenigingen en intellectuelen en geleid door prof. Allard Pierson, had toen tot gevolg dat Domela viel onder de gevallen van gratie, verleend op de verjaardag van de kroonprinses Wilhelmina. Zelden is vervolgens iemand zo onstuimig en ontroerend verwelkomd als de vrijgekomen socialist: in Amsterdam waren tienduizend mensen samen in het Volkspark om hem te huldigen, en onafzienbare menigten bevonden zich daarbuiten. Maar in Rotterdam werd de bijeenkomst overvallen door een opgehitste menigte en dronken gevoerde terroristen, die de dag daarna nog eens de inboedel kort en klein sloegen van bekende socialisten. Er was geen politie te bekennen! Het Rotterdams Nieuwsblad noemde Domela 'een man die onder het masker van onbaatzuchtigheid de vuigste zelfzucht en zelfverheffing op het oog heeft'.

Intussen droeg deze vervolging er toe bij, dat in 1888 Domela tot lid van het parlement (de Tweede Kamer) werd gekozen als vertegen-

woordiger van het Friese district Schoterland. Hij werd in de Kamer door niemand verwelkomd, behalve door de calvinist Keuchenius. Hij werd in de wandelgangen en de koffiekamer genegeerd, en zelden ging men in op zijn argumenten. In de pers werd hij uitgescholden voor volksmenner, dweper, zenuwlijder en beunhaas. Toen hij in 1891 niet werd herkozen deerde dit hem niet : hij vond het parlement een verschrikking.

Als men echter aandacht schenkt aan het vele, dat hij als kamerlid te berde bracht, blijkt dat hij heeft gestreden voor al datgene wat later door de meest radicale socialisten is verdedigd. De opheffing van de 'gedwongen winkelnering', waardoor patroons in de venen hun arbeiders dwongen in hun winkels te kopen tegen zeer hoge prijzen ; de beperking van de mateloze arbeidstijden ; het verbod van kinderarbeid ; de bescherming van zwangere werkende vrouwen ; de verlaging van de defensie-uitgaven en van het inkomen van de kroon ; het beëindigen van de koloniale oorlog in Atjeh en van de kolonisatie in het algemeen ; opheffing van de indirecte belastingen en de accijnzen op eerste levensbehoeften ; kosteloos onderwijs ; scheiding van kerk en staat ; zwaardere belasting op erfenissen ; de mogelijkheid van voorwaardelijke veroordelingen. En zelfs bepleitte hij al inpoldering van de Zuiderzee.

Na 1891 bewoog Domela zich onstuitbaar in de richting van het antiparlementarisme, van de directe actie. Maar de Sociaal Democratische Bond had zich niet uitgesproken tegen deelneming aan de verkiezingen, hoewel zij als zodanig ook geen kandidaten had gesteld : die traden op – zoals Domela in Schoterland – namens de socialisten van het betrokken district. Op de congressen van de SDB in 1891 en 1892 werd echter onderstreept dat de Bond als zodanig niet zou deelnemen aan de verkiezingen. Een door Domela in 1892 ingediende en aanvaarde motie zei dat de SDB 'niet gelooft aan het geleidelijk ingroeien der bestaande maatschappij in een socialistische – maar de omverwerping der huidige maatschappelijke orde beoogt, met alle haar ten dienste staande wettelijke of onwettelijke, vreedelievende of gewelddadige middelen'.

Na 1892 begonnen de voorstanders van het parlementarisme zich

echter te roeren : Troelstra, Van der Goes, Van Kol, Schaper, Vliegen. Naast Domela stond toen vooral Christiaan Cornelissen, een deskundig theoreticus van het anarcho-syndicalisme. Maar de reformistische leden begrepen profijt te kunnen trekken van de opgaande economische conjunctuur, die de revolutionaire tendensen uit de periode van 1873 tot 1893 kon terugdringen. In Friesland werd *De Nieuwe Tijd*, in Utrecht (waarheen Troelstra was verhuisd) werd in 1894 *De Baanbreker* een concurrent van *Recht voor Allen*. De bloei van de Duitse partij fascineerde de Nederlandse sociaal-democraten. Zij kregen financiële steun uit Duitsland. Op 15 november 1893 vond in Amsterdam een openbaar debat plaats tussen Domela en Van Kol over het parlementaire Duitse socialisme. Toen met Kerstmis 1893 te Groningen het congres van de SDB plaats vond, werd het voorstel van Hoogezand-Sappemeer aangenomen (47 tegen 40 en 14 onthoudingen) om *niet* deel te nemen aan de verkiezingen, welk besluit werd bekrachtigd door een referendum. Domela had liever de afdelingen vrij gelaten ieder voor zich te beslissen, maar de teerling was geworpen : de voorstanders van het parlementarisme begonnen de Bond te verlaten. Zij stichtten, aangevoerd door de 'twaalf apostelen', op 26 augustus 1894 te Zwolle de Sociaal-Democratische Arbeiderspartij (SDAP) die in 1897 haar eerste parlementaire succes boekte. Toen had de SDB, waarvan in 1894 de naam was veranderd in Socialistenbond, nog slechts 2000 leden. In maart 1898 trok Domela zich terug uit de redactie van *Recht voor Allen*, nadat hij zelf de Bond ook had verlaten : hij was volkomen tot het anarchisme overgegaan. In juni 1899 werd de rest van de Bond opgeheven. Maar intussen had Domela zijn getrouwen verzameld rond zijn nieuwe blad *De Vrije Socialist*, waarvan het eerste nummer verscheen op 2 april 1898.

Tot aan zijn dood – op 18 november 1919 – is Domela een vurige propagandist gebleven van het anarchisme, van het libertaire, vrijheidlievende socialisme. Hij steunde de directe acties van vakbonden als het NAS ; hij wijdde zich aan de propaganda voor het antimilitarisme en de dienstweigering ; hij was zeer actief in de vrijdenkersbeweging *De Dageraad* ; hij ondersteunde acties tegen het kolonia-

lisme. Maar hij wilde geen Bond of Partij meer stichten. In de eerste plaats vond hij, dat de arbeiders zelf, vanuit hun bedrijven en wijken, de associaties en communes moesten stichten om de socialisatie der productiemiddelen en de inrichting van een federatieve maatschappij voor te bereiden. Ten tweede dacht hij niet aan de mogelijkheid, binnen één generatie reeds een begin te kunnen maken met de bouw van een vrij-socialistische maatschappij: daarvoor zouden nog wel enige revoluties nodig zijn.

Hij was geen individualist in zijn theorieën, al schatte hij de waarde van de vrije persoonlijkheid steeds hoger. Maar hij wilde geen Leider zijn, geen politieke Machthebber: vrijheid kon niet aan het volk worden gegeven, het moest die zelf nemen en verwerkelijken. Wel was hij voortdurend verwickeld in een bittere strijd met de parlementaire sociaal-democraten. En vooral toen dezen in 1914 nationalist bleken te zijn geworden en de nationale verdediging te hebben aanvaard werd de kloof steeds wijder. Alleen de afgescheiden linkse marxisten zoals Wijnkoop en Gorter trokken met Domela één lijn in het afwijzen van deelneming aan welke oorlog ook. In 1917 en 1918 beleefde Domela nog het uitbreken van de Russische en Duitse revoluties. En toen in november 1918 de kortstondige hoop werd gevoed, dat ook in Nederland drastische hervormingen mogelijk zouden zijn, verscheen hij – met een langdurige ovatie begroet – op de massabijeenkomst van een revolutionair comité in Amsterdam. Hij was het symbool geworden van een onwrikbaar, revolutionair en vrijheidlievend socialisme. Dit bleek bij zijn dood en uitvaart: nooit heeft Amsterdam zulk een massale demonstratie gekend van aanhankeijkheid. In de onmetelijke stoet die de lijkbaar naar het station droeg – welke vandaar per trein naar het crematorium van Westerveld zou worden vervoerd – liepen tienduizend mannen en vrouwen mee, als vertegenwoordigers van 150 organisaties. Het aantal dragers van kransen en rijtuigen met bloemstukken was indrukwekkend, terwijl op verscheidene plaatsen zangkoren hun dodenliederen ten gehore brachten. Langs de weg brachten enige honderdduizenden een laatste groet aan de pionier van het socialisme en de profeet van een nieuwe tijd, symbool ook van het anarchisme.

4. Domela's nalatenschap

Wanneer men zich afvraagt wat Domela heeft nagelaten is het nuttig zich te herinneren dat hij de schepper is geweest van de Nederlandse sociaal-democratische beweging, al heeft hij die later verlaten. Hij heeft vervolgens aan het anarchisme een reikwijdte gegeven, die het zonder hem nooit had kunnen krijgen. Afgezien van zijn tientallen brochures bleven zijn boeken als historische documenten en als steeds weer inspirerende geschriften. Zijn in 1897 in Parijs verschenen *Le socialisme en danger* is een standaardwerk gebleven. Toen in 1898 bij de troonsbestijging van koningin Wilhelmina een gedenkboek verscheen, schreef Domela *Een vergeten hoofdstuk: blanke slaven*, een onthutsende studie over het leven der arbeiders. In 1901 en 1902 verschenen de drie delen van *De geschiedenis van het socialisme*. Uitgaande van de bijbel publiceerde hij in 1903 de bundel *Typen: karakterstudies*. In 1906 *Het parlementarisme in zijn wezen en toepassing*. In 1910 zijn autobiografie *Van Christen tot Anarchist*. Postuum verscheen zijn *Handboek van de vrijdenker*. En we laten dan tientallen andere werken onbesproken, hoewel zij nog vele jaren de anarchisten bleven inspireren.

Er zijn critici die de nadruk leggen op het feit dat Domela vooral een 'onheilsprofeet' is geweest, die 'de verwording van de sociaal-democratie' tot een burgerlijke en nationale hervormingspartij heeft voorzien, zonder die ontwikkeling te kunnen verhinderen. 'De zegepraal van de sociaal-democratie zal de nederlaag van het socialisme zijn, zoals de overwinning van de christelijke kerk de val van het christelijk beginsel is geweest', zo heeft Domela gezegd. Hij heeft zijn propaganda afgestemd op een sociale revolutie, die niet kwam en die hij zelf niet meer tijdens zijn leven verwachtte. Na zijn dood is de anarchistische beweging nog meer gedécentraliseerd dan reeds tijdens het leven van Domela het geval was geweest. Tenslotte is zij als politieke factor tijdens de Duitse bezetting praktisch overleden.

Maar dit is niet de gehele waarheid. In de veertig jaren van zijn ongelooflijke activiteit heeft Domela Nieuwenhuis er veel toe bijgedragen, de arbeidersklasse tot een historische factor te maken. En

ondanks haar 'verburgerlijking' is haar positie (door een gedeeltelijke 'ontproletarisering' weliswaar) veel beter geworden dan een eeuw geleden : er is nauwelijks een vergelijking mogelijk. Niet te schatten is voorts de invloed van Domela's anarchisme op de sociale opvattingen en het gevoel van sociale verantwoordelijkheid ; de sexuele moraal en de gelijkwaardigheid van man en vrouw ; de idealen der anti-autoritaire opvoeding ; de godsdienstige voorstellingen, de ontmythologisering ; de ontluistering van oorlog en krijgsbedrijf ; de eisen inzake vrijheid van spreken en schrijven ; de afwijzing van het kolonialisme. Juist als de bewapening wanstaltig wordt en de macht van de staat benauwend, betekent het teruggrijpen op de vrijheidlievende idealen van Domela een versterking van het verzet tegen redeloze staatsdwang. Zijn ideeën zijn duurzamer gebleken dan elke organisatie zou zijn geweest, die hij had kunnen scheppen.

Op politiek terrein zijn de kansen op een staatloos socialisme stellig niet gestegen. Maar ook binnen de bestaande atlantische maatschappij blijkt het anarchisme elementen te bevatten, die bevruchtend werken, zodat men zou kunnen spreken van het bevorderen van een *culturele revolutie*, zonder dat nog rechtstreeks het anarcho-socialisme wordt verwezenlijkt. Politiek bezien kan men dan wellicht spreken van 'anarchistisch reformisme' : het aanwenden van anarchistische impulsen, zonder dat al de hoop bestaat dat daardoor de staat zal worden geliquideerd. In dit opzicht was de Nederlandse beweging der provo's, geïnspireerd door Domela en Kropotkin, belangwekkend. Door het intensiveren van directe actie in de woonwijken ; het bevorderen van hulp aan kleinere autonome gemeenschappen (ook van 'communes') ; de hervorming van de zeden los van de wetten ; het onderstrepen van de vrijheden van minderheden ; het demonstren van afkeer van officiële geheimhouding en van versteende tradities (zoals het koningschap) ; of de verdediging van de zuiverheid van het natuurlijke milieu... hebben de provo's baanbrekend werk verricht. In Frankrijk kwamen tijdens de massale bedrijfsbezettingen van 1968 van zelf de anarchistische leuzen over niet-parlementaire, economische machtsvorming en zelfbeheer der bedrijven terug. Bij het internationale studentenverzet was dit eveneens het geval. Wie gelooft

er nog in gezag? Wie vertrouwt nog op de onfeilbaarheid der traditie? Wie pleit nog voor het blindelings gehoorzamen? De grote bevrijdende revolutie is in Europa niet gekomen. Maar de sociaal-culturele spanningen zijn zeer toegenomen, doordat de culturele emancipatie wel is voortgeschreden. En het anarchisme heeft daartoe veel bijgedragen.

Na de dood van Domela heeft het Nederlandse vrije socialisme nog een aantal belangwekkende verschijnselen opgeleverd. Hoewel de invloed van het anarcho-syndicalisme afnam in de vakbonden, vermeerderde de propaganda voor bedrijfsbezetting, een federatief radencommunisme, de rechtstreekse exploitatie van gesocialiseerde produktiemiddelen ten bate van de consumptie. Toen de economische crisis na 1929 tot enorme werkloosheid leidde werd door anarchistische 'alarmisten' betoogd, dat de mogelijkheden der voortbrenging technisch zo groot waren, dat iedereen gevoed, gekleed en gehuisvest kon worden, ook al werd de arbeidstijd zeer verkort of al waren grote groepen werkloos. De opvattingen omtrent bedrijfsbezetting, 'recht op luiheid' (de provocerende leuze van Paul Lafargue) 'neem en eet' kwamen voort uit de kringen van de tijdschriften *Alarm* en *Opstand* (uitgegeven door A.L. Constandse van 1922 tot 1928), waarna anderen, o.a. Piet Kooijman, soortgelijke ideeën onder de werklozen verspreidden, ten koste van zware gevangenisstraffen. Ook in jongerenbladen als *De Moker* (1924-1928) werd het arbeidsethos aangevallen die niet de consumptie door het proletariaat, maar de kapitaalvorming door de bourgeoisie centraal stelde. Het feit dat in 1933 in Duitsland Hitler aan de macht kwam versterkte echter in Nederland in hoge mate de reactie en de bestraffing van revolutionair verzet.

De activiteiten ten gunste van de vrije gedachte namen na de dood van Domela een grote vlucht, met name in de grote steden, waar de strijd tegen de kerken werd beschouwd als voorwaarde voor sociale emancipatie. Ook in de beweging voor sexuele hervorming en kinderbeperking speelden anarchisten (zoals G. Nabrink) een rol van betekenis. Na 1933 werden de libertaire aanvallen in niet geringe mate gericht tegen het fascisme en het nationaal-socialisme, zoals door

A.L. Constandse in lezingen, een tiental brochures en de weekbladen *De Dageraad* en *De Vrije Arbeider*, in de periode van 1936 tot 1939, toen ook de verdediging van de Spaanse antifascisten – onder wie de zeer militante anarcho-syndicalisten – urgent was. Zijn *Grondslagen van het anarchisme*, een kritische analyse van 1938, werd in 1974 nog herdrukt. In 1975 verscheen een bloemlezing met inleiding over de periode van *De Alarmisten* (1918-1933).

Van zeer grote betekenis was voorts de propaganda die werd gevoerd door Bart de Ligt, Albert de Jong, Arthur Lehning en N.J.C. Schermerhorn. Vereend waren zij de voornaamste voortzetters van de antimilitaristische beweging, in de IAMV, door middel van het weekblad *De Wapens Neder* en het meer wetenschappelijke tijdschrift *Bevrijding*. Bart de Ligt, evenals Domela een gewezen predikant, wijdde zich daarbij vooral (o.a. in zijn boek *Vrede als Daad*) aan het radicale pacifisme, evenals Schermerhorn. Hun levens- en wereldbeschouwing was overigens anarchistisch, terwijl de Ligt als cultuurfilosoof opmerkelijke boeken heeft geschreven. Albert de Jong en Arthur Lehning wijdde zich daarnaast aan het anarcho-syndicalisme, als auteurs en propagandisten, Albert de Jong als medewerker van het NSV, Arthur Lehning van de anarcho-syndicalistische internationale, de IAA. Lehning onderhield ook internationaal vele verbindingen met moderne en radicale kunstenaarskringen, o.a. door de uitgave van het tijdschrift *i-10*. De bladen als *De Vrije Socialist* en *De Arbeider* bleven tot 1940 voortbestaan.

De Duitse bezetting maakte aan de anarchistische beweging praktisch een einde. Na 1945 verschenen nog voor kleine kringen tijdschriften als *De Vrije (Socialist)* en *De As (Anarcho-Syndicalist)* en vooral *Buiten de Perken*, o.a. onder redactie van Rudolf de Jong. Al voor de oorlog was Arthur Lehning in dienst getreden van het Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis te Amsterdam, en onder auspiciën van deze instelling wijdde hij zich na 1945 aan de magistrale wetenschappelijke uitgave van het volledige werk van Michael Bakoenin, waarvoor in de ganse wereld grote belangstelling bestaat.

Overziet men de sociale geschiedenis van Nederland in de laatste honderd jaar, dan blijkt dat daarin het anarchisme een onuitwisbare

rol heeft gespeeld. Door de oorlog, de bezetting, het fascisme en de nationalistische restauratie na 1945 verdween de basis voor een vrij-socialistische politieke beweging. Als internationale culturele stroming echter is zij blijven voortbestaan en heeft ze geleidelijk weer terrein gewonnen. Het was onvermijdelijk dat haar vrijheidlievende filosofie over het gedrag van de enkeling en de inrichting der gemeenschap zich ook op politiek terrein weer moest manifesteren, o.a. in de eisen die gesteld werden aan vakbonden, partijen en kerken, inzake zelfbestuur, vrijheid van oordelen, afkeer van bewapening, strijd tegen concentratie van macht, autonomie van minderheden, vrijheid der persoonlijkheid. Vandaar dat in historisch perspectief de gestalte van Ferdinand Domela Nieuwenhuis nog heeft gewonnen aan suggestieve kracht.

Michel Oukhow

Het anarchisme in België

Tot 1848 werd het socialisme in België in hoofdzaak geleid door paternalistisch ingestelde leden van de gegoede burgerij. Er waren veel goede en eerlijke bedoelingen bij hen aanwezig en zij hebben veel proberen te verwezenlijken. Zij meenden dat de arbeiders zelf op dat ogenblik nog niet rijp genoeg waren om aan hun ontvoogding te werken. Tegelijk ook gingen deze burgers uit van de idee, dat er voor de arbeiders een betere plaats in de bestaande maatschappij gezocht moest worden, maar dat de maatschappij op zichzelf niet in wezen veranderd hoefde te worden. Door enkele wettelijke hervormingen, ook door goodwill van het patronaat dachten zij dat er veel voor hen kon gedaan worden. Hun opvattingen nu werden door de arbeiders doorkruist. De bewuste arbeiders, die er natuurlijk wel waren, zagen heel goed in dat de werkelijkheid niet zo nauw overeenstemde met de opvattingen van de hun goedgezinde burgerij. Daarvan getuigden de soms wanhopige stakingen en de daaraan gepaard gaande conflicten met de politie en de gendarmerie.

De Franse revolutie van 1848 joeg de paternalisten uit de arbeidersbeweging weg. Dit was op dat ogenblik niet voordelig : de arbeiders konden eigenlijk hun steun en raad goed gebruiken. Maar de burgers voelden niets voor een revolutie. Erg bewust van een klassetegenstelling bleken zij niet te zijn. Overigens wilden zij hun eigen burgerlijke voordelen niet verliezen. Een andere maatschappij leek hen dus helemaal niet zo verlokkelijk.

De arbeidersbeweging die dus maar wankel bestond, stortte met het vertrek van de burgerij voor een groot deel ineen. De bewuste arbeiders werden geïsoleerd en konden niet veel meer doen. De burgerij kon daarenboven door het gebruik van de pers de arbeidersnood aanklagen. Zo werd een groot deel van het lezerspubliek bereikt. De publieke opinie kon traag maar gestadig bewerkt worden. Bij het vertrek van de burgerij werd ook dit onmogelijk. Het was op zichzelf niet veel, maar helemaal zonder betekenis bleek het ook niet te zijn.

Toen in 1854 in Europa het socialisme ontwaakte, maakte België daarop geen uitzondering. De economische crisis nam langzamerhand een einde : handel en nijverheid herleefden. Voor de arbeiders was dit een gunstig ogenblik. De werkloosheid daalde, en er waren dus weer regelmatige inkomsten in de families. Dan kon er ook gedacht worden om opnieuw een socialistische actie te voeren.

Voor België viel dit samen met de ontwaking en organisatie van de vrijzinnigheid. Die vrijzinnigheid werd beïnvloed door jonge liberalen die het anti-clericalisme van de in 1846 gestichte liberale partij verder doortrokken. Anti-clericalisme kwam aanvankelijk neer op verzet tegen de invloed van de kerk op het politieke leven. In se werd de godsdienstige belijdenis niet bestreden. In de jaren vijftig van de vorige eeuw echter veranderde deze opvatting : de godsdienst werd meer en meer als een vijand van vooruitgang gezien. Vrijzinnigheid en progressief-zijn worden in deze periode identieke begrippen. Wie progressief is, is ook vrijzinnig. Deze opvattingen zullen sedert die tijd het Belgische politieke leven bijzonder beïnvloeden.

De vorming van vrijzinnige genootschappen was een eerste aanloop tot het organiseren van de socialistische krachten. Te Brussel greep dat plaats in 1854 bij de stichting van '*L'Affranchissement*'. Strijdend anti-gelovig, in de eerste plaats tegen de katholieke kerk, maar bij uitbreiding tegen elke vorm van geloof, sterk rationalistisch ingesteld, had deze groep vooral niet-kerkelijke begrafenissen op het oog. De druk die op ongelovigen werd uitgeoefend, was niet klein en bitter ook was het verzet van deze mensen tegen de gewoonte de niet kerkelijk begraven doden bij te zetten in een hoek van verworpenen, naast zelfmoordenaars en moordenaars. Tevens verzetten zij zich tegen het oordeel van de kerk op het niet kerkelijk gesloten huwelijk, dat toen doorging als concubinaat, met de hele pejoratieve betekenis die daaraan nog gehecht werd.

L'Affranchissement had als leden zowel arbeiders als intellectuelen en bovendien een niet onaanzienlijk aantal Franse immigranten. Ofschoon deze laatsten zich niet met politiek bezig hielden – althans niet in het openbaar – uit vrees uitgewezen te worden, mag men aannemen dat zij in de vereniging zelf hun politieke inzichten hebben

verdedigd. Dit is een der aanwijsbare invloeden op het politieke denken in België. Daarnaast waren er ook heel wat Belgen zelf, zoals de beroepsrevolutionair Nicolas Coulon, die een tijd in Frankrijk hadden doorgebracht en daar in aanraking waren gekomen met revolutionaire kringen. Een derde groep was evenmin onbekend met het sociale denken in Frankrijk: dat waren figuren als Delhasse, een progressief liberaal, die heel goed Proudhon kende en met hem in briefwisseling stond. Voorts treffen wij in deze vereniging nog figuren aan die nauw verbonden waren met het collectivisme, dat te Parijs door de Belg Nicolas de Colins werd verdedigd. Deze had veel vrienden en ook te Brussel was in een beperkte groep zijn werk niet onbekend. *L'Affranchissement* hield zich dus niet alleen met anti-kerkelijke propaganda bezig, maar ook met politieke vraagstukken. Daardoor is deze vereniging erg belangrijk geworden voor de ontwaking van het politieke denken in België. Sterke revolutionaire figuren als de zoëven genoemde Coulon, naast Pellerin en Brismée, zullen voor een belangrijk deel de arbeidersbeweging inspireren en leiden. Dit gebeurde natuurlijk niet zonder interne tegenstellingen. Zij bleven verenigd door hun overtuiging dat wetenschappelijk onderzoek en een goede organisatie van het onderwijs de mensen bevrijden van elke vorm van (bij-)geloof; voorts meenden zij dat de morele vrijmaking van de mens gepaard moest gaan met zijn materiële bevrijding. Deze opvattingen leidden rechtstreeks naar hun verlangen de maatschappij menselijker te maken voor de arbeiders, die in een onbeschrijflijke ellende leefden. De middelen hiertoe konden in hun geest verschillen. In *L'Affranchissement* brak een conflict uit over de methode waarop deze lotsverbetering van de arbeiders bereikt diende te worden. Gematigde elementen, waaronder Brismée, streefden naar geleidelijkheid en wilden een onderlinge hulpkas oprichten. Hiertegen verzetten Coulon en Pellerin zich krachtig. Een tamelijk aanslepende ruzie was het gevolg. Dergelijke ruzies zijn natuurlijk uitzichtloos en leiden naar splitsing. Dit gebeurde door Brismée, die toch streefde naar de oprichting van een mutualiteit, en zich losmaakte van *L'Affranchissement* door de stichting van *Les Solidaires* (1857). De revolutionairen waren erg verontwaardigd,

omdat zij van oordeel waren dat de stichting van een mutualiteit alleen het lot van de aangesloten arbeiders zou verbeteren. Zij wilden alle arbeiders in een lotsverbetering betrekken. Immers wie zou zich aansluiten bij een mutualiteit, aldus hun vraag, dan alleen de geëvolueerde arbeiders? Dan miste de gehele beweging haar doel, aangezien het ging om de reorganisatie van de hele maatschappij, waar iedereen zich in thuis diende te voelen. De *Solidaires* sloegen echter resoluut de eigen weg in. Men mag hun invloed nu ook niet overdrijven: in 1858 hadden zij een goede 60 leden. Dat is niet veel, ook al zouden zij zeer bewuste mensen geweest zijn, die heel goed wisten wat zij wilden. Het tragische echter is dat niet alle 60 zo doelbewust waren. Hoe het ook zij, Brismée met enkele medestanders wist van deze kleine groep een harde en leidinggevende kern in België te maken.

De grote stap werd op het einde van 1860 gezet: er werd toen besloten een nieuwe organisatie te stichten onder de naam '*Le peuple, association de la démocratie militante*'. De initiatieven hiertoe gingen vooral, maar niet uitsluitend, uit van *Les Solidaires*. Ook leden van *L'Affranchissement* namen er aan deel. Het doel was duidelijk niet gericht om achter de oude organisaties te blijven: men wilde uitstralen over heel het land. In 1861 trad men openlijker naar buiten: er werd een krant gesticht, *La Tribune du Peuple*, die voor de eerste maal op 12 mei 1861 verscheen. Met een zekere voldoening werd gezegd dat de nieuwe vereniging en haar orgaan het gevolg was van een unie tussen de school en de fabriek, van de wetenschap en de arbeid.

In een beginselverklaring, zoals die in *La Tribune du Peuple* verscheen, kwam duidelijk Proudhons invloed tot uiting. Op het ogenblik van de verschijning van deze krant verbleef hij nog in België. Hij was hier in ballingschap gekomen in 1858, en werd in 1862 uitgewezen. Zijn contacten met de Belgische arbeidersbeweging zijn bijna onbekend. Wellicht heeft hij – uit voorzorg om geen last met de politie te krijgen – die contacten met bijzondere zorg vermeden en zeker niet openbaar gemaakt. Hoe diep in deze eerste periode echter zijn invloed is geweest, blijkt al duidelijk uit de gehele houding

van het oudste Belgische socialisme. De beginselverklaring, die trouwens ook een openbare bekendmaking is, eiste in de eerste plaats het evenwicht tussen kapitaal en arbeid, terwijl ook een op de volkssoevereiniteit gebaseerde republiek werd verlangd. Dit moest allemaal gegrond zijn op een antigodsdienstig rationalisme. Immers, wanneer men bevrijd was van de van het geloof uitgaande dwang, dan kon men van zichzelf getuigen werkelijk te genieten van die gewetensvrijheid die vrij onderzoek mogelijk maakt.

De associatie *Le Peuple* was heterogeen samengesteld : naast kleine zelfstandigen, waren er ook afgevaardigden van te Brussel bestaande ambachtsverenigingen en een belangrijke groep studenten, die uit het milieu van de vrije Brusselse universiteit kwamen. Namen die in het politieke leven van België een bijzondere rol hebben gespeeld zoals Janson, Denis, De Greef en die later ook in de Kamers verkozen zouden worden, hetzij namens de progressieve liberalen, hetzij namens de in 1885 gestichte Belgische Werkliedenpartij en die daarenboven ook een hoogleraarschap waarnamen, zijn van de aanvang in de jonge vereniging zeer actief. Een heel bijzondere rol speelde Caesar De Paepe, een Vlaming die nooit een woord Frans heeft geschreven : een veelzijdige figuur, die reeds van de aanvang van zijn activiteiten in de beweging blijk gaf van een uitgebreide theoretische kennis.

In deze zin moet wellicht zijn poging gezien worden om de associatie *Le Peuple* uit te bouwen tot een alles overkoepelende organisatie. Daarom aarzelde De Paepe reeds in het begin om een welbepaalde doctrine aan te hangen. Hij wilde eigenlijk een synthetiserende rol laten spelen door *Le Peuple*, in de stille hoop dat de uiterst radicalen, die schoorvoetend de associatie benaderden, met hun inbreng de beweging meer kracht zouden geven. Toch zal hij nooit in dit opzet slagen. Wel wisten de leden van het bestuur van *Le Peuple* een min of meer grote nationale unie van verschillende arbeidersassociaties tot stand te brengen. Als vertrekpunt voor de uitbouw van de *Internationale Arbeidersbeweging* zou dit heel nuttig blijken. In maart 1864 beschikte *Le Peuple* over een net dat zich over alle provincies van het land uitstreckte. Er werd bovendien tamelijk vroeg in Belgische kringen gedacht om tot een internationale federatie van

gemeenten te komen. Zulke ideeën liepen de mogelijkheden van het ogenblik ver vooruit ; maar ook in andere landen werd aan gelijkaardige plannen gedacht.

In 1862 heerste in België een goed klimaat voor de ontwikkeling van het socialisme. De nationale contacten waren op een behoorlijke manier uitgebouwd. De samenwerking tussen arbeiders en intellectuelen was goed, en een wisselwerking van hun opvattingen kon uitgroeien tot een degelijk politiek platform. De inzet onder een beperkte maar degelijk gevormde leiding kon een sterke en doorslaggevende argumentatie voeren in de momenten van grote repressie, die op deze revolutionaire groep zou losbreken.

Het duidelijkst werd het anarchistisch socialisme in België in de beginperiode uiteengezet door Caesar De Paepe, in zijn *Rede van Patignies*. Patignies is een klein Waals dorpje, waar door enkele progressieve landarbeiders een afdeling van de vereniging *Le Peuple* was gesticht. Later weken deze arbeiders voor het merendeel uit naar de Verenigde Staten. Het was hen waarlijk te zwaar om in dit ultrakatholieke midden hun strijd voort te zetten. De *Rede van Patignies* (1863) is een synthese van het Belgisch anarchisme, dat in grote lijnen met het Europese anarchisme overeenkomt. Vanzelfsprekend werd op lokale politieke situaties de nadruk gelegd. De *Rede van Patignies* betekende in de kleinburgerlijke atmosfeer van Patignies – maar dat mag voor die tijd ook veralgemeend worden voor geheel België – een uitdaging. Zij is tevens de mooiste anarchistische stellingname voor dit land.

Het socialisme is, aldus De Paepe, de rechtstreekse erfgenaam van de grote revolutie van 1789. De sociale revolutie van de XIXe eeuw moest de in dat jaar begonnen maar nimmer volbrachte taak voltooien, tot eindelijk de sociale gelijkheid en de vrijheid bereikt was. Dit hield natuurlijk een nieuwe komende sociale orde in, maar die kon er niet komen zonder een vernieuwd moreel inzicht. Het gaat niet enkel om eigen belang, maar ook om de bekommernis voor anderen. Dit altruïsme ligt besloten in de menselijke natuur en komt niet voort uit een

godsdienstige overtuiging. De godsdienst op zichzelf is daarvoor belemmerend nutteloos en zou uit het leven van de mens gelicht moeten worden. Wel was het belangrijk dat op de scholen in plaats van godsdienstonderwijs een vrijzinnige moraal gegeven zou worden. De maatschappij diende de vrije loop te laten aan alle menselijke faculteiten en te voldoen aan de fysieke en intellectuele behoeften van haar leden. Om dit te bereiken moest er een leidend principe bestaan en dat is de rechtvaardigheid. Vrijheid en gelijkheid kennen slechts als enige begrenzing de vrijheid en gelijkheid van de evenmens. Voor De Paepe lag hieraan nauw verbonden de vraag naar de regeringsvorm. Noch monarchie, noch een presidentiële republiek waren het ideaal om tot dergelijke maatschappelijke orde te komen. De parlementaire staat biedt de gelegenheid aan de gekozene zijn mandaat te verloochenen. Zelfs het algemeen stemrecht kan nooit de waarborgen bieden om tot een nieuwe maatschappij te komen. De instelling van het algemeen stemrecht zou slechts voor een deel kunnen voltooien wat als uiteindelijk ideaal moest gelden: 'la destruction du despotisme gouvernemental'. Elke vorm van centralisatie, eenheid, nationalisme moest noodzakelijk tot de dood leiden van de democratie. Alleen de afwezigheid van elke regering, van iedere macht belichaamde de volledigste vrijheid en gelijkheid. De Paepe wilde de anarchie zien groeien door de logica van de geschiedenis zelf. Er was geen weg naast. Socialistische revolutie is in die zin niets anders dan een progressieve vernietiging van de macht ten voordele van de vrijmaking van het individu. Die bevrijding kon slechts gebeuren door het door Proudhon verdedigde gratis krediet, door de vorming van arbeidersverenigingen en afschaffing van de eigendom. Het recht op eigendom kan niet het recht op leven waarborgen. Daarom wilde hij het woord van Proudhon nog harder stellen: eigendom was niet alleen diefstal, maar zelfs een directe aanslag op het leven. Nu strekt het leven zich uit zowel over het materiële als over het geestelijke. In de maatschappelijke orde, zoals die zich in werkelijkheid openbaart, liggen beide levensdomeinen voor de grote massa gesloten. De staat geeft immers de kansen aan degene die hen kan grijpen. De ellende beschouwde De Paepe als de rem op een werkelijke volks-

ontplooiing: de oorzaak lag in het gebrek aan kapitaal, dat in de handen bleef van de alles bezittende kapitalist. Wat beheerste hij toch ongeremd machines, grondstoffen, fabrieken en grond. In een maatschappij, waar zoveel ellende heerste, (lage lonen, werkloosheid, honger en ziekte) was de kapitalist door kracht en geweld, door list en speculatie onaantastbaar. Het doel der sociale revolutie moest liggen in het scheppen van werkgelegenheid. Daarom hoorden gereedschappen, machines, ateliers, grondstoffen en werktuigen collectief eigendom te worden. Door de gemeenschap in het bezit te stellen van deze onontbeerlijke produktiemiddelen zou het probleem van het pauperisme in De Paepes optiek opgelost worden. Pacht voor gronden, huur voor huizen en gebouwen, interesten op geldleningen, dividend in handelsondernemingen moesten ophouden de arbeiders verder neer te drukken. Hij wilde niet weten van de arbeid die de arbeider geestelijk en lichamelijk verarmde, klaagde de collectieve kracht van de arbeiders als nimmer betaalde prestatie aan, verwierp de concurrentie, hoe diep de wedijver ook in de natuur van de mensen wortelde. Alleen een goed georganiseerd krediet kon de mensheid redden met bovendien de invoering van het collectivisme. Dit collectivisme moest bij voorkeur op vredelievende wijze worden ingevoerd, waardoor een verzoening tussen proletariaat en burgerij mogelijk werd. Maar zou het wel mogelijk zijn? Het vereiste een dergelijk groot moreel inzicht en zelfs mildheid van de burgerij, dat daaraan met recht getwijfeld mocht worden. Als de burgerij niet wilde toegeven, dan zouden de arbeiders door de kracht van de idee en van het getal het collectivisme dienen af te kondigen.

De Rede van Patignies werd besloten met de verklaring dat de socialistische maatschappij een anti-godsdienstige zou zijn. Het wezen van de kerk en haar zending zelf stonden aan een grondige kritiek bloot. Het ging om alle vormen van geloof, doch voor België gold het in de eerste plaats voor de katholieke kerk. Men verzette zich tegen de katholieke moraal. Wat nodig was voor de mensheid diende vervat te worden in een sociale moraal. Die kon niet in een vaste en daardoor onschendbare vorm gegoten worden, zoals de kerk het met haar beloningen in het hiernamaals deed. Daardoor dekte zij de

bestaande oneerlijkheden en verplaatste de rechtvaardigheid naar een niet grijpbare wereld. Menselijk van oorsprong is de moraal sociaal in zijn finaliteit. In die geest meende De Paepe dat de kerk vernietigd diende te worden. De kerk stond elke vorm van sociale rechtvaardigheid in de weg.

In nog vele andere artikels uit die tijd verdedigde De Paepe het standpunt dat het anarchisme de breuk betekende met de autoriteit, met ras, geloof en nationaliteit en de vestiging van gelijke kansen voor iedereen. Het mocht geen beweging worden van wraak op de bezittende klasse.

Wij mogen beweren dat deze opvatting voor het gehele socialisme in België gold, voor wat die jaren betrof. Ook in het blad van de Franse inwijkelingen *La Rive Gauche* – aanvankelijk verscheen het in Parijs, maar na verbod aldaar werd het te Brussel uitgegeven – verdedigde De Paepe deze stellingen.

In deze geest werd te Brussel in 1865 besloten tot de inmiddels te Londen opgerichte Internationale Arbeidersbeweging toe te treden. De Paepe nam deel aan de *Conferentie te Londen* (1865) die een voorbereiding wilde zijn op een eerste internationaal congres van de beweging. Deze conferentie liet een verdeeldheid zien tussen de anarchisten en de Londense groep, die o.l.v. Marx stond. Marx en de zijnen wensten op het eerste internationaal congres een politiek vraagstuk te behandelen, nl. de Poolse kwestie. De Paepe verzette zich, mede met de andere anarchisten, omdat hij in geen geval van politieke activiteit wilde weten. Het anarchistisch standpunt werd niet aanvaard : scherp echter werd deze tegenstelling nog niet aanvoeld. Bij zijn terugkeer te Brussel gaf De Paepe omstandig verslag van de inhoud van de Conferentie. De Belgen besloten op het einde van het jaar *La Tribune du Peuple* tot orgaan van de Belgische sectie der Internationale te maken. Duidelijk echter werd toen herhaald dat de beginselen van 1861 in geen geval door de nieuw geschapen toestand teloor zouden gaan : er is geen verandering van houding of van principes. Alleen achtte men zich gelukkig omdat de grenzen van het land doorbroken waren en dat een internationale beweging was ontstaan. De Paepe was op het einde van 1865, toen hij de

Internationale Arbeidersbeweging in de Brusselse sectie verdedigde, nog volkomen overtuigd dat het ging om de vestiging van een nieuwe sociale orde op basis van anarchistische principes. De groei der Internationale in België verliep langzamer dan aanvankelijk in socialistische kringen gehoopt werd. Van 1867 af kon men van een werkelijke ontplooiing spreken.

Toch viel de Internationale nog niet buitengewoon op. De burgers sprak wel over deze organisatie, en met afgrijzen natuurlijk, maar de kritiek uitte zich niet zozeer tegen een macht waarvoor men bang was, maar tegen de verspreide ideeën. De economische ideeën noemde men utopisch, de ideeën van de vrijzinnigheid vond men gevaarlijke aberraties van de geest. Het verzet op dit laatste terrein was veel groter. Immers economisch kon de Belgische arbeidersorganisatie nog niet veel afdwingen. Haar macht was daarvoor nog veel te klein. Niettegenstaande dit ook in gerechterlijke kringen geweten was, werden alle vergaderingen zorgvuldig in het oog gehouden. De politie zond agenten in burger naar elke bijeenkomst. Ook in eigen rangen school verraad. De Brusselse politiearchieven laten daarover geen twijfel bestaan. Voor ons blijven zij een historische bron van onschatbare waarde.

Intimidatiemiddelen werden ruim toegepast door het patronaat. Indien bekend was dat men zich had aangesloten bij de Internationale of een vrijdenkersvereniging, werd men in veel gevallen gebroodroofd. Er bestond een wel niet uitgesproken algemene vervolging tegen de socialisten, maar voor velen kwam het lidmaatschap van dergelijke vereniging toch neer op een hachelijk avontuur. De familie werd blootgesteld aan hongersnood en ellende terwijl de socialistische organisaties geen hulp konden verlenen. De schamele centen die als lidgeld werden geïnd dienden voor propaganda, voor algemene onkosten en na deze kosten was men snel uitgepraat.

De periode 1866 tot 1868 bracht echter plots veel verandering. De lonen daalden, de Belgische koolmijnen konden niet tegen de goedkopere Duitse produktie concurreren. De Belgische nijverheid maakte natuurlijk gebruik van de goedkopere Duitse steenkool, waardoor de afzet van de mijnen aanzienlijk terug liep. De gevolgen

zijn steeds dezelfde : werkloosheid, ellende, honger en groeiende wanhoop. Soms werden de arbeiders bijeengeroepen en mochten zij loten om aan de arbeid te gaan. Een ernstige georganiseerde hulp bleef uit. De arbeiders stonden steeds ongewapend tegenover zulke crisistoestanden. Een spaarpot voor dergelijke momenten konden zij niet aanleggen. Het zijn ogenblikken waarop de massa's, gedreven door wanhoop, menen hun lot zelf in handen te moeten nemen. Niet steeds wordt dan gedacht over de kansen van slagen. Door een onderling groeiende solidariteit wordt dan te dikwijls de noodzaak van een degelijke organisatie over het hoofd gezien. De band van saamenhorigheid, waarvan de grondslagen precies aanwijsbaar zijn, is de enig drijvende kracht : in ongeorganiseerd verband lukt desondanks zo'n actie niet.

In Henegouwen braken heftige stakingen uit. Een eerste heftig incident – waarbij het leger werd ingezet – greep plaats te Marchienne in 1867, waar de arbeiders de bloemmolen plunderden en er 100 zakken bloem weghaalden. Iets later traden de troepen op : er vielen drie doden. Het jaar daarop laat opnieuw incidenten van gelijke aard zien. Het was de zogeheten staking van Epine. Ook in dit mijncentrum heerste werkloosheid, stegen de graanprijzen. Vooral de tweemaal verminderde lonen op een tijd van twee maanden verwekten ontevredenheid en ongerustheid. Weer greep het leger in en vielen er doden.

De aanstokers van de staking werden door de briljante advocaat Paul Janson verdedigd voor het assisenhof. Hun vrijspraak was een werkelijk succes voor deze progressief liberale politicus. Janson stond op dat ogenblik – hij was toen 28 jaar – niet los van de groep *Le Peuple*. Voortdurend werd zijn naam gemengd in hun acties en vergaderingen. Een uitgesproken anarchist is hij niet geweest. Nauwe vriendschap bond hem aan De Paepe, De Greef, Denis en met Hins onderhield hij goede betrekkingen. In feite had men van hem veel meer verwacht, maar resoluut tot de arbeidersbeweging is hij nooit toegetreden. In de bitterste momenten van wanhoop heeft men hem wel eens – onrechtvaardig – een verrader genoemd.

In 1869 werd de Borinage opnieuw beroerd door een grote staking.

Deze was wel georganiseerd, maar niet door de Belgische sectie van de Internationale. Politieel optreden was absoluut onvoldoende en weer werd het leger ingezet. Bijna traditioneel vielen ook hier doden en gewonden. Dat heeft de staking echter niet afgeremd.

De gebeurtenissen van deze drie opeenvolgende jaren werden voor de eerste keer door de burgerij hoog opgenomen. Voordien hadden zij zich in feite nooit erg om stakingen bekommerd. Veel meer dan incidenten zagen zij er niet in. Zij stonden zover van de problematiek van de arbeiders dat dergelijke gebeurtenissen hen nauwelijks raakten. Tot de laatste voorvallen in de mijnstreek was dat de algemene houding van de Belgische burgerij.

De laatste grote stakingsbewegingen schudden haar echter wakker. Een duidelijke ongerustheid tekende zich bij haar af. Er werd niet gestreefd naar een oplossing van de economische en sociale problemen. Het tegendeel is eerder waar. Al deze gebeurtenissen werden verklaard als een rechtstreekse aanslag op de openbare orde, wat hetzelfde wilde zeggen als een bedreiging van hun eigen welvaart.

Het ontwaken van de burgerij betekende niets meer dan een te wapen lopen tegen de revolutionaire krachten, die in hun optiek het land ondermijnden.

De socialisten te Brussel die zichzelf als het leidende element van het Belgische socialisme beschouwden – in hoeverre dit waar is, blijft een andere vraag, maar wel waren zij internationaal gezien de meest representatieve figuren – stonden eveneens onwennig tegenover heel het gebeuren. Bovendien grepen de stakingen plaats buiten hun organisaties. Zij wisten niets af van een spontane staking, zij begrepen niet onmiddellijk wat aan de basis lag van deze classesolidariteit.

Tot deze incidenten – en ook nog heel lang nadien – waren zij er van overtuigd dat elke staking een nutteloze onderneming was. Een staking verliezen leek hen een nodeloos offer. Wat verloor een staker en zijn gezin niet aan inkomen? De ellende was te groot om die kans te lopen. Maar de zin van de staking zelf was helemaal zonder betekenis. Het doel lag in een onmiddellijk te verwezenlijken verlangen: loonsverhoging. Wanneer de stakers het pleit en kregen zij meer loon, dan belandde men noodzakelijkerwijze in de cirkelgang dat hogere

lonen, hogere prijzen tot gevolg zouden hebben. Na verloop van tijd stond men eigenlijk even ver als vroeger. Er kon eindeloos gestaakt worden, uiteindelijk zou men er niets mee bereiken. Er kon ook geen echte verandering van de maatschappij uit volgen.

De opvattingen van de anarchisten veranderden na de opeenvolgende stakingen niet. Toch leerden zij er veel van. In de eerste plaats hadden zij nooit gerekend op de enorme kracht die van de arbeiders uitging. Aangezien er twee vormen van stakingen hadden plaats gegrepen, twee ongeorganiseerde en een georganiseerde, was het hen duidelijk dat er een wezenlijke arbeiderssolidariteit bestond en groter dan zij in hun stoutste verwachtingen hadden gedacht. De stakingen brachten hen tot de werkelijkheid. Er konden eveneens initiatieven in massaverband genomen worden. Alleen moest die massa bereikt worden. Het ontging hen niet dat de stakingen door de macht van de wapens verloren waren. Het kwam hen evenmin ont-hutsend voor dat de overheid zo hard en onmeedogend had gereageerd. Zij waren er trouwens van overtuigd dat, na het twijfelachtige succes van de repressie, in de toekomst met dezelfde harde middelen zou worden opgetreden. Wat konden arbeiders tegen dergelijke machtsontplooiing doen? Het antwoord op die vraag sloot elke twijfel uit.

De eerste staking kende natuurlijk wel weerslag in de socialistische pers. Hulp kon toen nog niet worden geboden. Overigens werd de verdediging van de wegens opstand veroordeelde stakers niet eens voorgesteld als een conflict tussen klassen. De procureur vroeg een strenge straf. Beteugelen scheen in zijn oog de enige remedie te zijn.

De tweede staking laat ons een veel actiever beeld van de anarchisten zien. Na haar mislukking groeide er een groter bewustzijn, zowel bij de Brusselse leidende groep als bij de mijnarbeiders. Te Brussel kwam een comité ter verdediging van de mijnwerkers tot stand. Dit comité opende een inschrijvingslijst voor financiële hulp aan de arbeiders.

Theoretisch echter meenden de Brusselaars ook in te moeten grijpen. Zij stelden een manifest op, dat zo zwaar te verteren was, dat men zich vandaag nog afvraagt of de arbeiders dat konden be-

grijpen. In feite kwam dit manifest neer op een principeverklaring van de Internationale arbeidersbeweging. De algemene stellingen werden naar voor gebracht en men waarschuwde ernstig voor een ongeorganiseerde staking. Verder deed het een beroep op aansluiting bij de Internationale. Van dit ogenblik af drong de Internationale door in Henegouwen. In talrijke plaatsen werden door de Brusselaars meetings gehouden : het zijn de grote klassieke namen van het Belgische socialisme als Hins, Brismée, Steens, Verrijcken, De Paepe, Arnould en Delessalle.

Belangrijk ook is het verloop van de tweede staking : 22 stakers werden voor het assisenhof gedaagd. De regering maakte van de toestand gebruik om de bekende Pierre Vésinier, die toen in België als journalist werkte, uit te drijven. Tegen de 22 arbeiders is een heel strenge staat van beschuldiging opgesteld. Liberale kranten meenden zelfs dat het een erg partijdige daad was. De staking heeft echter zoveel opzien gebaard dat een hele groep jonge Brusselse advocaten die nauw verbonden waren met de Internationale de beschuldigten verdedigden. Pierre Splingard, Paul Janson, Eugène Robert, Victor Arnould, Vangoitsenhove, Claes. Het proces werd een overwinning voor de stakers. Toen de advocaten terug te Brussel kwamen, werden zij aan het station opgewacht. De zetel van de Internationale was verlicht en Janson en Robert werden die avond lid van de Internationale.

Voor de socialistische beweging kwam dit allemaal neer op een onverwacht succes. De kranten, die het proces versloegen, spraken natuurlijk over de arbeidersbeweging. De pleidooien van de advocaten waren dit keer wel gebaseerd op de sociale kwestie.

De derde staking greep op een andere manier in op de evolutie van het socialisme. Na de tweede staking kreeg de Internationale een voor die tijd enorme uitbreiding in Henegouwen. Wij wezen er zo net op dat veel meetings werden gehouden waarop de Brusselaars kwamen spreken. De burgerij was door de tweede staking nog meer opgeschrikt dan door de eerste. Maar nu de Internationale sprekers naar de centra van onrust zond, begon zij de sociale bewegingen in de mijnstreek op rekening van de Brusselse en landelijke arbeiders-

verenigingen te schuiven. De schuldigen leken in hun ogen minder de arbeiders te zijn dan de mannen die zij beschouwden als de leiders der arbeiders. Terwijl de derde reeks stakingen in volle gang was, zonden de Brusselaars nog eens verschillende sprekers naar de streken van Seraing en de Borinage. Eugène Hins, de secretaris-generaal van de Algemene Raad te Brussel, nam vooral die taak op zich. Hij werd prompt aangehouden en in de gevangenis gezet. Hetzelfde gebeurde met twee andere sprekers, Springard en Delessalle. Hun aanhouding duurde een maand. Tijdens deze maand overleed de vrouw van Hins, die zelfs niet vrij werd gelaten om zijn stervende vrouw te bezoeken. Tegelijk grepen er huiszoekingen plaats bij de verschillende leden van de Algemene Raad van België, en werden er documenten aangeslagen. Deze documenten werden nooit meer terug gegeven, wat aanleiding werd tot een zeer ironisch schrijven van de leden van Algemene Raad aan de minister van justitie, Bara.

Het was de anarchisten echter voor de zoveelste keer duidelijk – en dat blijkt uit de twee oproepen die zij tot de arbeiders richtten, in 1868 en 1869 – wat er moest veranderen. Hoewel deze tamelijk uitgebreide stukken voor de arbeiders bedoeld waren, zullen zij meer effect gehad hebben bij de lezende burgerij. Wij zeiden reeds dat de boodschap te moeilijk was voor de arbeiders, mening overigens ook van Louis Bertrand, de historicus van de Belgische arbeidersbeweging. Maar het zijn prachtige stukken voor de kennis van de geest waarin de anarchie dier dagen leefde. *'L'Etat c'est la forme embryonnaire et barbare de l'association. Sa forme scientifique, c'est la Société'* heette het o.a. in het manifest van 1868. *Voor hen waren er geen moordenaars, geen dieven, geen boze mensen. Alles moest neerkomen op het rechtvaardige of het onrechtvaardige. De vrije concurrentie betekent de dood van de mensheid ; zou de mensheid willen sterven ? Van een onbewuste mensheid moeten wij groeien tot een bewuste mensheid. Die mensheid zijn wij allemaal : meesters en ondergeschikten, patronaat en arbeiders. De mensheid in haar onwetendheid laat conflicten toe : zij is ook de enige schuldige. Wie zich nu zonder zonde acht, moet de eerste steen werpen : hij stenigt zichzelf.* Aldus luidde het manifest van de Brusselse sectie der Internationale. De

Algemene Raad nam duidelijk stelling voor de stakers. Zij gaf de staking een morele inhoud, hoewel zij er op bleef wijzen dat de staking niet het goede middel voor een ernstige lotsverbetering was. Wat hen vooral bekommerde, was dat de staking een voortzetting werd van de strijd tussen kapitaal en arbeid in plaats van een opheffing ervan.

In 1869 drong de Algemene Belgische Raad er op aan dat in geen geval geweld van de soldateska beantwoord zou worden met geweld. Niets immers werd liever gezien door het patronaat, dan de mogelijkheid de arbeiders met geweld neer te slaan.

Juist naar aanleiding van deze laatste staking achtte de Algemene Belgische Raad het noodzakelijk in een apart communiqué te protesteren tegen de huiszoekingen die bij de leden van bedoelde Raad werden uitgevoerd. Tevens protesteerden zij heftig tegen de beschuldigingen van de burgerpers als zouden de Internationalisten de staking uitgelokt hebben. Het is onjuist dat de Internationale een oorlogsmachine zou zijn, die verdeeldheid bij de arbeiders wilde scheppen, stakingen uitlokte en haat en opstand tegen het patronaat aanmoedigde.

De justitie en de burgerpers – en met hen een groot deel van de openbare opinie – begrepen niets van de door de anarchisten gebruikte term *revolutie*. Er ontstond ernstige bezorgdheid en ook angst rond dit gerucht, ondanks het feit dat de anarchisten bij herhaling er op wezen dat het niet om een bloedige revolutie ging. Godwin en Proudhon spraken steeds van het standpunt dat het ging om een vrede-lievende revolutie. *Revolutie moest volgens de Belgen zijn 'een overdachte en intelligente interventie van de mens om een natuurlijk proces naar de nieuwe maatschappij te verbaasten'*. De Paepe sprak over een *'doordachte wil van de georganiseerde arbeiders'* als beste bepaling van wat sociale revolutie moest zijn. Procureur-generaal De Bavay had het adres van de Algemene Belgische Raad aan de arbeiders te Seraing in 1869 beschouwd als een revolutionair geschrift. Deze pacifistische opvatting van revolutie komt weer tot uiting bij de ondervragingen van de in 1869 aangehouden militanten. Hins verklaarde dat de anarchisten gek zouden zijn indien zij de arbeiders

wilden aanzetten tot troebelen en aanslagen, Steens dat het niet ging om een revolutie met opgebroken stenen en geweld, maar dat het allemaal betrekking hield met een morele en economische revolutie.

In die zin schreef het inmiddels te Verviers opgerichte weekblad *Le Mirabeau*: 'Revolutie, vriendin van het volk'. Hoe duidelijk ook de stellingname van de anarchisten was, toch blijft het verkeerde idee in deze ook vandaag nog heel vaak bestaan, zelfs bij historici, die over die periode schrijven.

Terwijl de boven beschreven gebeurtenissen zich afwikkelde, werd de Internationale in België gevormd. Wij zegden reeds dat de Internationale aan gezag en bekendheid won door die stakingen.

Door een vergissing van de Londense Algemene Raad werden de Belgen niet gevraagd op het eerste wereldcongres van de Internationale, dat te Genève in 1866 doorging. Het eerste congres verliep in duidelijk anarchistische zin voor een groot aantal behandelde agenda-punten. In de loop van 1867 ontwikkelde de Internationale zich beter, maar de doorbraak, vooral nationaal, greep plaats na de tweede grote stakingsgolf.

Op het congres te Genève plande men aanvankelijk het wereldcongres van 1867 te Brussel te houden. De Belgische wet op de vreemdelingen – waarmee duidelijk iedere subversieve politieke activiteit verhinderd moest worden – heeft het plan gewijzigd. Lausanne nam de plaats van Brussel in (1867).

Het congres te Lausanne is om verschillende redenen belangrijk. De Paepe bracht op dit congres zijn collectivisme naar voor, hetgeen voor de Parijse anarchisten een moeilijk te aanvaarden optie bleek te zijn. De Franse afgevaardigden, Chemalé, Tolain, Longuet, en de Zwitser Coullery zagen een groter verschil tussen het collectivisme en het 'mutuellisme' dan De Paepe. De Paepe verdedigde zich scherp tegen het idee dat hij geen mutuëllist zou zijn, maar hij wilde de grond in zijn geheel – niet enkel kanalen, wegen en mijnen, maar ook de landbouwgrond in collectief bezit brengen. De landarbeider moest, net zoals de arbeider in de industrie, helemaal van de vruchten van zijn arbeid kunnen genieten. Zijn poging om een brug te

slaan tussen Proudhonisten en collectivisme faalde. De Paepe trachtte nog eens bij de bespreking over de rol van de staat zijn landnationalisaties te doen accepteren. De vergadering stond open voor nationalisatie van de openbare diensten, het transportwezen, het verkeerswezen en de mijnen, maar De Paepe slaagde niet in zijn opzet. De vraag die voorts op dit congres behandeld werd, zou van kapitaal belang blijken voor de verdere evolutie van het anarchisme, in België als elders. Men had gesteld dat de arbeiders moesten zorgen voor hun politieke emancipatie. De commissie had een resolutie opgesteld, waarin duidelijk werd gestipuleerd dat de sociale vrijheid van de arbeiders onscheidbaar was van hun politieke emancipatie en dat de vestiging van politieke vrijheden een maatregel van uiterste noodzaak was. Dit zullen de marxisten overigens in 1871 aangrijpen om te streven naar een politieke arbeiderspartij – en dat was helemaal niet het doel van de anarchisten. James Guillaume betreurde later dat hij als medevoorzitter en opsteller van deze resolutie nooit de gevolgen ervan had voorzien.

De politieke actie was in Belgische anarchistische kringen reeds in 1866 zeer duidelijk ter sprake gekomen. *De Paepe stond heel kritisch tegenover een politieke actie. Kon politieke strijd en algemeen stemrecht de arbeiderstoestand wel direct verbeteren? Coulon trad hem bij. In hoeverre is de intellectuele situatie van de Belgische arbeider zo geëvolueerd opdat hij met overleg en in vrijheid zijn stem juist zou kunnen uitbrengen? Van capacitair stemrecht wilde niemand iets weten: dat is dan weer eens een onderlijning van de grote onderworpenheid van de arbeider tegenover de burgerij. De Paepe speelde overigens wel met het idee dat er gedacht mocht worden aan een samengaan van arbeiders en burgerij ter verkrijging van een algemeen stemrecht: daarin werd hij gevolgd door de Belgische algemene raad. In tegenstelling tot de mening van Nettlau, dat er in Belgische kringen helemaal niet zo strak politiek gedacht werd, meen ik wel dat er in die dagen veel aandacht aan besteed werd.*

Nettlau veronderstelde dat De Paepe het anarchisme bewust uitholde. Daar tegenover staat dat sedert de Belgische onafhankelijkheid deze vraag steeds in progressieve kringen aan de orde stond. Kon

De Paepe daaraan voorbijgaan?

De progressieve liberalen – zo dikwijls de steun van de Belgische anarchisten – hadden E. Picard de opdracht gegeven een manifest aan de arbeiders te schrijven, waarin op de onrechtvaardigheid van het Belgische kiesstelsel werd gewezen. (1866) Er bestond dus een werkelijke belangstelling voor het vraagstuk, ook al bleven de oplossingen moeilijk te bereiken. Dat Proudhons *De la Capacité politique des classes ouvrières* indruk heeft gemaakt, maar ook de vraagstukken niet vereenvoudigde, is duidelijk.

Dat gold ook voor de verdediging van de vrijheid: in hoeverre konden collectivisten de door Proudhon in dit werk nog eens duidelijk gestelde eis tot absolute vrijheid ernstig nemen. Daar lag heel wat conflictstof in.

Voor de Belgen werd het nu belangrijk dat het wereldcongres van de Internationale te Brussel zou doorgaan. Zij gaven heel wat ruchtbaarheid aan dit komende evenement. Als een bom sloeg dan ook de verklaring van minister Bara in, die voor de Kamer een heftige uitval deed op de Internationale. Dat hangt natuurlijk allemaal samen met de grote arbeidersberoering in het mijncentrum. Nu had het de Belgen juist veel moeite gekost om de vergadering te Lausanne te overtuigen om het wereldcongres van 1868 te Brussel te laten doorgaan.

Te Londen wantrouwde men de situatie. De Algemene Raad nam contact met de Belgen die echter antwoordden, dat indien het universele congres te Brussel werd afgelast dit een onoverkomelijke slag voor de Internationale in België zou zijn. Het wereldcongres ging toch door in de Belgische hoofdstad.

1868 is voor de anarchisten een belangrijk jaar. Tot en met het laatste congres waren er een reeks tegenstellingen tussen anarchisten en marxisten tot op zekere hoogte gelijk opgegaan. Er werd veel gegeven en genomen. De lijnrechte oppositie was vooral van politieke aard: organisatie van een arbeiderspartij of niet.

Mede met Longuet uit Frankrijk, waren De Paepe en Hins de mening toegedaan dat oorlog vermeden kon worden door een algemene staking. Zij zagen dat nauw verbonden aan het ideaal dat een

oorlog tot de onmogelijkheden ging behoren bij de opheffing van het pauperisme en door de organisatie van de arbeid. Marx van zijn kant noemde deze hele houding een Belgische stupiditeit. Aanmerkelijk gewijzigd bekeken de Belgen op dit congres ook de staking. De druk der nationale gebeurtenissen liet toch zien dat er uit zo'n massale beweging meer te halen viel dan alleen maar een middel tot loonsverhoging.

De Franse anarchisten waren het eens dat een staking een overgangsmiddel was om van de huidige samenleving te komen tot een op associaties gebouwde maatschappij. Het was ook belangrijk dat de stakingen georganiseerd werden en dat de arbeiders een centrale kas voor weerstand oprichtten, die niet alleen steun aan de stakers bood maar tevens in tijden van werkloosheid de arbeiders geldelijk kon helpen. De Belgen voorzagen tevens een federatie van weerstandskassen per plaats en per vak, een nationale federatie opdat er uiteindelijk een internationale federatie uit zou voortkomen. Het is een zienswijze die door de internationaal voorkomende stakingen ook in andere landen instemming vond. De staking werd meer en meer erkend als het natuurlijkste wapen tegen de patroon. Er was te Brussel rond dit vraagstuk een bijna volkomen instemming. Het door Proudhon herhaaldelijk verlangde integrale onderwijs, heel vaak door de Belgen nationaal als de meest rechtvaardige vorm van onderricht beschouwd, kreeg, zeer tegen de zin van de marxisten, de anarchistische oplossing.

De anarchisten wezen staatsonderwijs af. Bij de Belgen speelde het idee van vrij onderwijs, d.w.z. katholiek onderwijs, mee om eigenlijk te opteren voor een door de staat georganiseerd onderwijs. Over het krediet waren de Belgen het natuurlijk eens. Dat lag echter anders wanneer het op dit congres ging om het eigendom. Op dit wereldcongres trad ook de verdeeldheid in Belgische rangen op. De Paepe en Coulon verdedigden het collectivisme. Hins en Fontaine vielen het aan en verdedigden privaateigendom in naam van de vrijheid. Fontaine zag in het collectivisme de rechtstreekse weg naar het communisme. Dat had Proudhon overigens altijd bitter aangevallen. De Paepe daarentegen had reeds vóór dit congres de vraag

gesteld of een collectivist in communistisch georiënteerde kringen wel in slecht gezelschap zou zijn. Later sprak hij gematigder over een relatief communisme, maar dan dreef het hele socialisme weg van de oude stellingen. In elk geval liep dit congres uit op een overwinning van De Paepe, maar tegelijk op een wel zeer duidelijke breuk met de Franse anarchisten en in België op een eerste verdeling binnen eigen rangen.

Er waren aan dit congres twee interessante vervolgen : *De Paepe bouwde vanuit de Internationale een toekomstbeeld van de komende maatschappij. De lokale sectie was het beeld van de commune, waar alle arbeiderskwesties behandeld moesten worden. Aan het hoofd hiervan stond een administratief comité, dat de in de secties getroffen beslissingen moest uitvoeren. Dit comité bleef aan de secties onderworpen en kon geen autonome macht uitoefenen. De federale raad diende als vertegenwoordiger van de arbeidersassociaties de onderlinge verhouding tussen de arbeidersgroepen te regelen, alsmede de organisatie van de arbeid. Die arbeidersassociaties hadden tevens tot taak weerstandskassen te zijn, met een daaraan verbonden grote economische rol. Hij hoopte eigenlijk dat deze weerstandsassociaties omgeschakeld konden worden in coöperatieve ateliers, waardoor de sociale liquidatie door de arbeiders onmiddellijk opgevangen kon worden. Verbruikcoöperatieven waren in zijn ogen communale grootwarenhuizen, die een sociale rol kregen toebedeeld door de levensmiddelenvervalsing tegen te gaan, en waar de juiste prijs betaald zou worden. Justitie zou in de handen vallen van een defensiecomité en uiteindelijk zag hij kredietinstellingen die het gratis krediet zouden verstrekken. Hoewel De Paepe schreef aan Marx dat hij zich meer en meer deproudhoniseerde, schijnt ons die beweging tamelijk overmoedig van zijn kant.*

De discussies over de stakingen hadden nationaal heel wat teweeggebracht. Een van de belangrijkste gevolgen was toch dat ook na de beroerten van 1869 in het blad van de Belgische Internationale een artikel verscheen over de in de stakingen aan te wenden taktiek.

Nog maar pas brak het conflict los tussen Marx en Bakoenin en diens *Alliance internationale de la démocratie socialiste* of de Belgische

sectie werd met dit geschil geconfronteerd. De Belgen traden de houding van Londen bij waar het ging om de eenheid van beweging te behouden. Principieel voelde men zich helemaal niet ver verwijderd van de Alliance. De eis tot eenheid was voor de Belgen genoeg om de Alliance te verzoeken te stoppen met een eigen actie. Nu was het Bakoenin niet zozeer om de samenwerking met de Belgen te doen. Bakoenin zag wel dat nergens de tegenstellingen zo duidelijk waren als in België: clerus tegen arbeiders, versmelting van intellectuelen met arbeiders, maar was België inderdaad wel een land waar een revolutie plaats kon grijpen? Hier was hij minder van overtuigd. De Belgen hadden een brief naar de Alliance geschreven, waarin zij op eenheid aandrongen. Deze brief kwam over als een vorm van kritiek. Het heeft de verhouding tussen Bakoenin en De Paepe geschaad. De scheiding in het Zwitserse kamp – tegenstelling tussen de aanhangers van Marx o.l.v. Outine enerzijds, en de groep van Bakoenin anderzijds – ontwikkelde zich zeer snel. De moeilijkheden wierpen in elk geval reeds hun schaduw op het wereldcongres van de Internationale, dat in 1869 te Bazel plaats greep.

Voor de Belgen kwamen deze moeilijkheden op een ongelegen moment. De Internationale had zich krachtig over het hele land ontwikkeld. Dat bleek bijvoorbeeld uit de ontwikkeling van de pers: van 1867 af werd de aanvankelijk progressief liberale krant *La Liberté* een anarchistische krant, op het einde van hetzelfde jaar stichtten de arbeiders te Verviers *Le Mirabeau*, die een duidelijke anarchistische stem bleef gedurende jaren; uiteindelijk besloot men – na interne administratieve moeilijkheden – *La Tribune du Peuple* om te vormen tot *L'Internationale*. Niet dat deze kranten een commercieel succes waren, maar de verschijningsmogelijkheden duiden toch op een gevoelige noodzaak (en een bestaande weerklank) de ideeën van het anarchisme te verspreiden en te confronteren met de arbeiders. In 1869 was de situatie gunstig voor de sociale beweging in België.

Op het congres van Bazel kreeg De Paepe de steun voor zijn collectivisme van Bakoenin, die tevens een pleidooi hield voor het anarchisme. De tegenstelling met Marx groeide, vooral door de aanval van Eccarius. De vraag rond de afschaffing van het erfrecht stelde

nog eens anarchisten en marxisten tegenover elkaar, maar liet tevens een verdeeldheid in Belgische rangen zien. Hins, Brismée en Bastin kozen de zijde van Bakoenin, De Paepe onthield zich, temeer omdat het Brusselse rapport de afschaffing van het erfrecht als een niet nuttig en ook niet als een waarschijnlijk bruikbaar middel voor de sociale liquidatie beschouwde. Bakoenin had een deel van de Belgen weten te overhalen. Het enthousiasme waarmee men na Bazel uiteenging, is nog vandaag gewettigd.

Toch is er een wending in de houding van De Paepe gekomen : reeds vóór het wereldcongres had hij steun gezocht bij Marx voor de verdediging van zijn collectivisme. Na het congres schreef hij hem dat hij zich meer en meer van het proudhonisme distantieerde. Marx, die Bakoenin wilde kelderen, had een brief geschreven naar de Algemene Raad te Brussel, waarop Hins uit persoonlijke naam een scherpe brief naar Marx schreef. Verdeeldheid heerste er in elk geval te Brussel.

De Frans-Duitse oorlog stelde een einde aan de jaarlijkse wereldcongressen. De actie van de Internationale lag in twee belangrijke landen stil. In 1871 riep Marx een conferentie te Londen samen : was dit volgens de geplogenheden van de Internationale wel gewettigd ? Bovendien was het voor een groot deel een voorbereiding om de invloed van Bakoenin en de zijnen te niet te doen. De *Alliance* werd verboden, de anarchisten van de Jura werden eveneens op de korrel genomen en aansluiting werd gezocht tot Blanquisten, die openstonden voor de aanvaarding van een staatsidee. Anderzijds heeft men in anarchistische ogen teveel macht overgelaten aan de Londense Algemene Raad. Er is inderdaad veel van het anarchistisch ideaal op deze conferentie verlaten : verwerping van de decentraliserende voorstellen van enkele anarchisten ; de uitbouw van een zuiver politieke partij, die de arbeiders in staat moest stellen zich meester van de staat te maken.

De houding van de Belgen op de Londense conferentie is niet erg doorslaggevend en zeker niet onverdeeld dapper geweest. De anarchisten Fluse, Verrijcken en Staans onthielden zich bijvoorbeeld bij de stemming over de politieke actie, Herman uit Luik stemde tegen en

De Paepe bleef maar liever weg.

Toen de Belgen te Brussel terug kwamen, rees scherpe verdeeldheid. De gestemde ontwerpen lagen de anarchisten helemaal niet. Duidelijk schreef *L'Internationale* dat de Internationale een anarchistische confederatie was van arbeidersverenigingen. Hins en velen met hem verwierpen op het kerstcongres de autoritaire macht van de Algemene Raad te Londen en men vond dat de te Londen gegeven wachtwoorden best ongedaan gemaakt konden worden. Hins – weer stond hij niet alleen – stelde voor de Algemene Raad te Londen af te schaffen. De Paepe was in zijn persoonlijke politieke optie wellicht zeer gekwetst en bij de leden van de algemene raad te Brussel in discrediet gebracht. Hij was niet veel te zien in al deze debatten. Dat vond men in Londen ook vervelend, want men had groot vertrouwen in hem. Viel hij als marxistisch pion weg, dan was het met hun invloed in België ook afgelopen.

Op het wereldcongres te Den Haag (1872) stemden de Belgen unaniem tegen de uitbreiding van de macht van de Algemene Raad. Brismée, Van den Abeele, Herman, Coenen, Eberhard, Spingard en Fluse namen een duidelijk anti-marxistisch standpunt in. De uitsluiting van Bakoenin en James Guillaume, met wie Marx de eenheid van de Internationale wilde bewaren, werd door de Belgen verworpen. De verplaatsing van de Algemene Raad uit Londen naar New York werd ook te Brussel op veel scepticisme onthaald. Het Belgisch kerstcongres van 1872 getuigde van een erg geprononceerd anti-marxistische houding en een volkomen anarchistisch bewustzijn. Naast de Jura, naast Spanjaarden en Italianen verwierpen zij nu ook de te Den Haag genomen resoluties, waardoor de Algemene Raad te New York niet erkend werd.

Dit kerstcongres (1872) luidde het begin in van de ondergang van de sterke anarchistische organisatie in België. Nog werd op een federaal congres te Antwerpen (1873) verklaard dat de Internationale geen uitstaans heeft met welke politieke partij dan ook. De leegte die echter door de breuk in Den Haag ontstaan was, werd ook in België scherp gevoeld. Hoe diende men verder propaganda te voeren? Wat was nu eigenlijk het socialistisch programma? Hoe

maakte men een programma? De ene vraag na de andere rees op, en het beeld van verwarring was nog duidelijker omdat er geconstateerd kon worden dat er niets gedaan werd. Wel ontstond er een wig tussen De Paepe en Brismée enerzijds, en de basis of althans de daaruit op de voorgrond tredende figuren anderzijds. Wij krijgen een beeld van verschrompeling. De pers stortte voor een groot deel in elkaar. De gekste revolutionaire uitspraken werden in nauwelijks nog door arbeiders bijgewoonde vergaderingen gehoord: de liquidatie van de koning zou een nieuw bindmiddel moeten zijn tussen de arbeiders; men moest de wapens van de burgerwacht in handen zien te krijgen enz.

Het Belgische kerstcongres van 1873 stelde het probleem nog duidelijker. De strijd ging thans tussen de groep arbeiders die neigden naar autoritaire staatsopvattingen en hen die autonoom wilden blijven. Langzaam dook de idee ter verkrijging van het algemeen stemrecht weer op.

De anarchisten verzetten zich sterk tegen het algemeen stemrecht. Alleen een revolutie zou een einde stellen aan de onderworpen toestand van de arbeiders. De autonomen dreven hun ideeën verder door: zij wilden de Belgische centrale raad gewoonweg afschaffen, opdat er aan elke centralisatie een einde gemaakt werd. Verwarring lag ook bij deze voorstellen voor het grijpen. Uiteindelijk besloot men de Algemene Raad dan van Brussel naar Verviers te verplaatsen, het anarchistische centrum van België op dat moment. Van 1 januari 1874 af verdween de Algemene Raad uit Brussel. Er heerste een geest van bitterheid in de hele arbeidersassociatie. Persoonlijke tegenstellingen, om niet van ruzies te spreken, waren natuurlijk het gevolg van de ineenstorting van een droom, die zoveel liet verwachten maar die tegelijk ook de werkelijkheid preciezer aftekende. De arbeiders stonden geen stap dichterbij de omwerping van de maatschappij, dan toen zij begonnen. Alle strijd was voor niets geweest. De burgerpers triomfeerde. Zij kreeg ook gelijk: de utopie was utopie gebleven. Toen er een anarchistisch wereldcongres te Genève (1873) werd gehouden, trachtte men daar nog een image te behouden. Zeven landen waren vertegenwoordigd. België zond Verrijcken, Cornet, Van

den Abeele en Dave. De afschaffing van een overkoepelende *Algemene Raad* werd gestemd. Staking moest gegrondvest worden op een weloverwogen organisatie van de weerstandskassen, die moest dienen om een wereldrevolutie te verwekken. Alle arbeidersorganisaties mochten rekenen op de steun van de anarchistische Internationale, tot welke groep zij ook behoorden. De *Belgische Federale Raad* werd voor de duur van een jaar aangesteld als Algemene Raad. Een nieuw vertrekpunt is dit congres niet geworden, hoewel het de bedoeling was tot een reveil te komen.

In België zelf groeiden de tegenstellingen voortdurend. Het leven werd in 1874 duurder en tegelijk was men verplicht de bijdrage per lid te verhogen. Dat werkte de uitbreiding van de Internationale niet in de hand. De romp-internationale zakte. Een totaal ontmoedigde Brismée stelde zelfs voor de Internationale te ontbinden. Zover kwam het niet. Het landelijke congres te Baume (1874) gaf weer scherpe tegenstellingen te zien. Het ledenaantal zakte erg. Bovendien was men het oncens over de betekenis van de staking, waaruit dan weer bleek hoe weinig efficiënt het wereldcongres in zijn besluiten was geweest. Nu trad de tegenstelling rond het algemeen stemrecht meer op de voorgrond, vooral van Brussel uit. Wat in anarchistische kringen reeds lang een overwonnen standpunt was, kreeg thans nieuwe afmetingen. Impliciet hield het toch de erkenning van het bestaande systeem in.

Verrijcken zou enkele maanden later pleiten voor wat hij de *negatieve politieke actie* heette. Niet het stemrecht had belang, maar de omverwerping van deze maatschappij. Er heerste verdeeldheid : de oude revolutionaire droom had ook Brismée niet verlaten. De Paepe sprak zich niet uit. Wel deed hij mee aan het wereldcongres dat in 1874 te Brussel plaats greep, en waar hij een groots plan over de organisatie van de openbare diensten naar voor bracht. In die rede brak De Paepe met het anarchisme.

De tegenstellingen werden nu heftiger. De Paepe werd bijna uitgesloten als lid van de Internationale. De theorie van De Paepe over de openbare diensten had het begrip 'staat' duidelijk als een noodzaak gesteld. De Jura-federatie wilde De Paepe helemaal niet volgen,

waar hij stelde dat de staat veroverd diende te worden. Zij bleven bij hun standpunt dat de staat hervormd moest worden en niet dat, na een verovering van de staatsmacht, de hervorming bewerkt moest worden.

De Belgen – buiten De Paepe om – bevestigden hun revolutionaire, anti-autoritaire en autonome visie op de arbeidersbeweging. De Zwitsers sloten zich nauw bij deze stellingname aan.

De arbeidersbeweging in België leefde in zware verdeeldheid. Nieuwe organisaties van arbeiders zagen het licht. De jongere generatie trad aan. De anarchisten kregen geen voeling met hen. Dit betekende een grote breuk in de traditie. De jongeren waren niet meer bereikbaar voor de grote anarchistische idealen, maar streefden naar onmiddellijk bereikbare doelen, lotsverbeteringen. Dat gaf weer aanleiding tot tegenstellingen. Typisch was de verdeeldheid rond de petitie voor de afschaffing van de kinderarbeid. Voor anarchisten bleef het een onvoorstelbare dwaling aan een regering een petitie te richten om de kinderarbeid af te schaffen. Dat was een erkenning van de staat. In de langzaam opkomende en zich vormende sociaal-democratische groepen lag daar helemaal geen bezwaar. De Paepe steunde krachtig hun projekt. De Belgische anarchisten liepen storm. In de Jura, dat sterke anarchistische bastion, geloofde men nauwelijks dat het mogelijk was.

Inmiddels werd het achtste wereldcongres van de Internationale, dat in 1876 plaats moest grijpen, voorbereid. Ondanks alle tegenstellingen werd De Paepe naar Bern gezonden. Realistisch genoeg sprak men zich daar uit over een noodzakelijke verzoening van de verschillende tendenzen. Deze oproep tot verzoening werd voor de eerste maal aan het graf van Bakoenin gehoord. Het had meer dan een louter sentimentele betekenis. Tot resultaten kwam het niet. Wel bleven de discussies over de volksstaat en de oude federalistische idee voortduren.

Verzoening bleef een noodzaak. De anarchisten hielden in 1877 te Verviers nog eens een wereldcongres. Tegelijk ook had De Paepe een congres bijeengeroepen te Gent, opdat een verzoening tussen de twee fracties mogelijk zou gemaakt worden. Op het congres te Verviers

werd de deelname van de anarchisten aan het Gentse congres voorbereid. Zij bleven op het anarchistisch standpunt staan. Aansluitend op dit laatste internationale anarchistische congres greep het universeel congres te Gent plaats. Dit congres verliep in totale verdeeldheid, zo zelfs dat Guillaume voorstelde om er maar geen verslag van uit te geven. Schraal bleef in alle opzichten de houding ook tussen de mannen die verscheidene jaren naast en met elkaar hadden gestreden voor een andere betere maatschappij.

Het Belgische anarchisme zonk op dat ogenblik helemaal weg. Het werd in vele gevallen later het contesterende zusje van de politiek georiënteerde Belgische werkliedenpartij.

BIBLIOGRAFISCHE NOTA: Naast mijn handschriftelijke dissertatie, Cesar De Paepe en de evolutie van anarchisme tot reformisme, Brussel, 1973, gebruikte ik H. Wouters' Documenten betreffende de arbeidersbeweging en id. Documenten betreffende de Geschiedenis der Arbeidersbeweging ten tijde van de Internationale, Leuven-Parijs 1965 en 1970; L. Henneaux-Depooter, Misères et luttes sociales dans le Hainaut, 1860-1869, Brussel 1959. Voorts natuurlijk de grote, algemene werken die elders zijn vermeld.

Colin Ward

**Notities van een laat twintigste-eeuws
anarchist**

Velen onder ons zijn het waarschijnlijk eens met George Orwells conclusie dat Peter Kropotkin 'een van de overtuigendste anarchistische schrijvers' is geweest vanwege zijn 'vindingrijkheid en zijn pragmatische levensopvatting'. Roel van Duyn promoveerde hem tot de status van een Wijze Kabouter. Laten wij hem nog verder verheffen en hem ons voorstellen als een onsterfelijke kabouter, verrijzend uit zijn graf te Dimitrov, waarin men hem in 1921 liet zakken (de bolsjewieken lieten de anarchisten een dag uit de gevangenis om zijn uitvaart bij te wonen), opdat hij de anarchistische verwachtingen voor het laatste kwart van onze eeuw in ogenschouw kan nemen. Hij zou beslist moeilijkheden hebben met zijn exit visum, niet alleen ter wille van zijn opvattingen, ook vanwege zijn joodse vrouw, maar misschien zou hij net als Solzjenitsien met een turboprop in het decadente Westen zijn neergekwakt.

Je kan je voorstellen dat bij zijn landing op Schiphol of Zaventem de perslui zich zouden verdringen om te luisteren naar zijn indrukken over de wereld van vandaag. 'Prins, kunt u ons zeggen...', zouden ze beginnen. 'Kameraad, asjeblief', zou onze wijze kabouter antwoorden.

'Kunt u ons zeggen, kameraad Kropotkin, wat uw verwachtingen zijn voor het anarchisme?'

'Nou', zou hij kunnen zeggen, 'jullie zullen best begrijpen dat ik pas ben opgegraven en dat, vooraleer ik uw vraag kan beantwoorden, ik naar de Keizersgracht 264 moet gaan om hoogte te krijgen van de postume geschiedenis van de anarchistische beweging'.

Als je hem ziet buitenkomen uit het Amsterdamse Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, waar de archieven van het anarchisme in diepvries worden bewaard, kan je er van op aan dat hij er ouder uitziet dan zijn 133 jaar. 'Wat een verloren illusies', kon hij wel eens zeggen, 'wat al verijdelde hoop'. Want hij heeft pas vernomen dat, uitgerekend in het jaar van zijn dood, zijn kameraden

van de Machno-beweging in de Oekraïne, en in de Kronstadt Commune, zijn 'neergeschoten als duiven', naar Trotski's eigen zeggen (en natuurlijk op Trotski's bevel). Hij heeft inmiddels ook vernomen dat na de Russische revolutie de anarchistische en syndicalistische bewegingen in het Westen zijn weggekward. Met vreugde die gaandeweg omslaat in machteloosheid volgt hij de ene grote uitzondering op deze treurige regel: de Spaanse anarchisten, hun revolutie van 1936, hun grote, constructieve verwezenlijkingen, en hun uiteindelijke vernietiging door zowel Stalins buitenlandse politiek als het internationale fascisme. Ook weet hij inmiddels van de massale uitroeiingen tijdens de Tweede Wereldoorlog – de uiteindelijk triomf van de natie-staat.

Met een kalmte, die enkel de distantiërende terugblik vermag te geven, heeft hij vernomen wat voor levenseinde beschoren werd aan de trouwe propagandisten van de internationale anarchistische beweging die, zoals hij, gehoopt hadden en hun hoop geleidelijk aan hadden zien verdwijnen of een gewelddadige dood sterven: Malatesta in huisarrest, Berkman in wanhoop, Goldman in de eenzaamheid van het exil, Mühsam omgebracht in een Nazi concentratiekamp, zijn eigen Russische kameraden naamloos verdwenen in een of andere 'zuivering'. Hij heeft gelezen over de periode van de anti-koloniale strijd in Afrika en Azië, en over het botte en steriele nationalisme dat volgde op de strijd tegen het imperialisme. Hij heeft kennis genomen van de naoorlogse ideologische leegheid, en van het renouveau van het politieke bewustzijn dat volgde op de wederopstanding van Berlijn, de openstelling van de Sovjetkampen en, recenter, de Praagse lente van 1968. In mei van datzelfde jaar heeft hij de meeslepende gebeurtenissen te Parijs gezien – de stad waarin hij zo zeer zijn hoop had gesteld –, en de internationale studentenrevolte, aspecten van hetzelfde hernieuwde bewustzijn. Maar intussen heeft hij ook geleerd dat deze revolte versmald was tot een marxistisch simplisme en dogmatisme, of zelfs tot een romantisch, autoritair terrorisme, alsof een eeuw revolutionaire geschiedenis ons niets had geleerd.

Hij zou hoopvol hebben uitgekeken naar landen als China en Cuba, waar fundamentele revolutionaire veranderingen waren doorgevoerd.

Misschien zou hij als een Eminente Buitenlandse Bezoeker incognito hebben ingeschreven voor een geleide rondreis (de enige soort reis die hem zou worden toegestaan) in beide landen, het ene immens, het andere klein, en in dat geval zou hij de voldoening hebben gemaakt om aspecten van de sociale, economische en educatieve ideeën, die hij had uiteengezet in boeken als *De verovering van het brood en Velden, fabrieken en werkplaatsen*, opgenomen te zien in de officiële ideologie en praktijk. Maar hij zou zien dat ze verwezenlijkt worden in een context van rigoureuze controle op het denken, intolerantie ten aanzien van afwijkingen, en hysterische bewieroking van De Leider. In Cuba bijvoorbeeld zou hij merken dat de anarchisten in de gevangenis zitten (al zou hij ze niet zien, want het bezoek aan gevangenissen hoort niet bij geleide bezoeken), en in China zou hij de werken van zijn eigen vertaler, Pa Chin, te koop zien liggen, weliswaar met weglating van alle verwijzingen naar het anarchisme en de anarchisten.

En in de Engelslezende wereld zou hij merken dat, voor het eerst in meer dan vijftig jaar, praktisch al zijn eigen werken in druk zijn, maar hij zou lang en ver moeten zoeken naar hun invloed op de maatschappij, en nog langer en verder naar de anarchistische beweging.

‘Wat is het verschil tussen de Mexicaanse en de Cubaanse revolutie?’, zou men hem kunnen vragen. ‘Vijftig jaar’, zou het antwoord kunnen luiden. ‘En tussen de Russische en de Chinese?’ ‘Veertig jaar’, zou hij kunnen zeggen, met het perspectief van de onsterfelijkheid.

Onze opgegraven wijze kabouter zou beslist verbijsterd staan over de fragmentarische en onvolledige maatschappelijke veranderingen die hij rondom zich in het Westen zou zien, over de ‘gemiste revoluties die wij geërfd hebben’, zoals zijn volgeling Paul Goodman ze noemde. Zou hij in staat zijn de noodzakelijke aanpassingen aan zijn eigen visie aan te brengen om een nuttig advies te verstrekken aan de anarchisten van het laatste kwart van deze eeuw?

Op de opwerping dat het anarchisme een alles-of-niets utopisch beeld voorstaat, zou hij wellicht antwoorden door te wijzen op zijn

eigen bemerking in *Moderne wetenschap en anarchisme* (in 1913 in het Frans verschenen) : 'In heel de geschiedenis van onze beschaving stonden twee tradities, twee tegengestelde tendenzen, met elkaar in conflict : de romeinse traditie en de populaire traditie, de keizerlijke traditie en de federalistische traditie, de autoritaire traditie en de libertaire traditie. Wij bepalen onze keuze tussen deze twee stromingen die steeds levend zijn en strijd leveren in de mensheid – de stroming van het volk en de stroming van de autoriteiten die haken naar politieke en religieuze overheersing'.

Zoals de Australische anarchist George Molnar zegt, is dit een opvatting van de vrijheid en van de rol van het anarchisme die verschillend is van die welke alle oplossingen uitstelt tot de komst van een hypothetische 'vrije maatschappij'. Het is een opvatting van de vrijheid als 'iets dat naast andere dingen kan worden verdedigd of bevochten', terwijl de komst of de afwezigheid van de sociale revolutie in belangrijkheid afneemt, omdat vrijheid en autoriteit altijd in een gevecht zijn gewikkeld. In dezelfde richting denkend, merkt hij het volgende op : 'we kunnen vrijheid beschouwen als een hoedanigheid, niet van maatschappijen in hun geheel maar van bepaalde groepen, instellingen en menselijke levensvormen in iedere maatschappij, en zelfs dan niet als hun exclusieve hoedanigheid'. Molnars conclusie is dat 'het conflict tussen vrijheid en autoriteit voortdurend aan de orde van de dag staat. Aan politiek doen en de vrijheid naar voren schuiven als een programma voor het gehele menseras, kan dat conflict niet veranderen maar enkel illusies voorspiegelen over de manier waarop de maatschappij reilt en zeilt'.

Dit is niet de versmalde horizon van een wanhopig anarchisme dat nog slechts een achterhoedegevecht levert. Het is een benadering die een behoorlijk stuk meer subtiliteit, betere kennis van de wereld zoals zij is, en meer denkwerk vereist dan de houding die zegt : 'Enkel in een vrije maatschappij, waar regeringen hebben opgehouden te bestaan, waar geen enkele vorm van uitbuiting meer voorkomt, enkel daar zal de mensheid ooit etc. etc.'. Maar precies het verwerpen van uiteindelijke oplossingen levert eigen problemen op. Deze evaluatie- en interpretatieproblemen kan je natuurlijk makkelijk

omzeilen als je van mening bent dat omdat geen enkele weg naar utopia leidt, er geen enkele weg waar dan ook heen leidt. Alle wegen leiden ergens naartoe, en als je de verantwoordelijkheid om te kiezen op je neemt, wat leidt je dan in je keus?

De maatstaf is het onderscheid tussen Kropotkins twee tegengestelde krachten, de libertaire en de autoritaire of, zoals Gierke ze noemde, de principes van vrije associatie en van overheersing, of wat Jayaprakash Narayan *lokniti* en *rajniti*, mensenpolitiek en staatspolitiek noemt. In zijn essay over 'De maatschappij en de staat' noemt Martin Buber ze het sociale principe en het politieke principe. Hij merkt op: 'In verhouding tot het sociale principe is het politieke principe altijd sterker dan de gegeven voorwaarden vereisen. Het resultaat is een voortdurende vermindering van de sociale spontaneïteit. Toch hangen zowel de sociale vitaliteit van een natie als haar culturele eenheid en onafhankelijkheid voor een zeer groot deel af van de mate der aldaar gevonden sociale spontaneïteit. Bijgevolg is herhaaldelijk de vraag gesteld, hoe de sociale spontaneïteit kan versterkt worden door haar zoveel mogelijk te bevrijden van de druk van het politieke principe...'

Hier vind je meteen een argument voor de keuze van anarchistische oplossingen. Het enige historische voorbeeld van de toepassing op grote schaal van anarchistische oplossingen is de Spaanse revolutie van 1936. Niemand kan het relaas van de collectivisering van industrie en landbouw in het revolutionaire Spanje lezen (bijvoorbeeld Gaston Leval, *Collectives in the Spanish Revolution*, Freedom Press 1975) zonder zich te realiseren dat het opmerkelijk succes daarvan (dat kortstondig was om militaire veeleer dan om economische of sociale redenen) niet toevallig, zij het beslist spontaan was. Het was het resultaat van de Spaanse arbeiders en boeren die waren doordrongen van een anarchistische visie. Dat was het resultaat van een aantal factoren: de vanouds communale traditie van de Spaanse boeren, arbeiders en vissers; de federalistische en bakoeninistische nalatenschap van de negentiende eeuw, en de arbeidersstrijd van verscheidene generaties in de twintigste eeuw.

In de 'gevoerde' economieën van vandaag is de eerste factor

onbestaand, de tweede is vergeten, en de derde is versnipperd over politieke doelstellingen op korte termijn. Maar precies in deze overwinning van de politieke oplossingen, van de opvatting dat de staatsmacht, zowel in een kapitalistische als een communistische maatschappij, alles op zijn best zal regelen, heeft zich een aantal onvermoede horizonten geopenbaard die alle hoopgevend zijn voor de toekomst.

Een eerste nieuwe horizon is het groeiend bewustzijn dat leeft in specifieke ondergeprivilegieerde maatschappelijke groepen : Black Liberation, Women's Liberation, en de bevrijdingsbewegingen van homoseksuelen en kinderen. De tweede bewustwording die zich in de maatschappij voltrekt, volgt hieruit : indien we maatschappelijke rechten (sociale, niet alleen maar wettelijke rechten) opeisen die voordien het gevolg waren van ons mens-zijn, maar van ons blank-zijn, man-zijn, heterosexueel-zijn en volwassen-zijn, eisen we dan ook geen rechten op die het resultaat zijn van onze andere sociale en economische hoedanigheden ? Hebben huurders en krakers dan geen rechten inzake huisvestingsaangelegenheden ? Hebben onderwijzers, leraren en kinderen dan geen rechten inzake opvoeding ? Hebben arbeiders en verbruikers dan geen rechten inzake industrie ? Hebben patiënten en ziekenhuisportiers dan geen rechten inzake ziekenhuisaangelegenheden ?

Het opkomen voor en uitoefenen van deze rechten, de eisen die worden geformuleerd, brengen een verandering teweeg wat betreft de aard van de aangevoerde argumenten in het sociaal en economisch beleid, en in de sociale rechtvaardigheid.

In de ontwikkeling van het westerse welvaartskapitalisme, dat trouwens ook in het Oosten zijn sporen heeft nagelaten, heeft de opvatting voorgezeten dat de produktie wordt verzekerd door passieve arbeiders onder de leiding van actieve managers, en dat de diensten worden verleend door bureaucratische functionarissen en ontvangen door passieve consumenten. Wanneer nu de mensen aan de basis van deze gezagspiramide de beslissing nemen dat *zij* een actieve rol te spelen hebben, verandert het gehele uitzicht van de maatschappij. Het is niet langer meer een kwestie van de omvang van de betaalde

salarissen, of van de hoeveelheid geboden sociale voordelen, of van de intensiviteit van de verstrekte medische behandeling, of van de duur en de zwaarte van de opleiding. Het wordt iets totaal anders. De vraag wordt: in hoever controleren *wij* de zaken? Dit is een anarchistische vraag, en de basis van een sociale theorie die enkel anarchisme kan worden genoemd, de theorie van een autoregulerende maatschappij of, beter nog, van een net van autoregulerende maatschappijen.

In dit licht kunnen al die sporadische en fragmentarische sociale bewegingen van de afgelopen tien jaar niet gezien worden als voorbijgaande modes van sociaal protest, noch als de uiting van door de welvaartstaat verveelde verbruikers, maar zijn ze fundamentele manifestaties van de anarchistische eis van een op participatie gegronde maatschappij. Het opeisen van arbeiderscontrole en medebeheer in de industrie, van inspraak der huurders in de huisvesting, de bewegingen van ontscholing en vrij-scholing, de opleving van gemeentelijke verenigingen en gemeentekranten, de vorming van therapeutische gemeenschappen en communes, de creatieve ideeën van Provo en de Kabouters en gelijkaardige groepen in andere landen – het zijn allemaal tekenen, niet van een of andere sociale pathologie, maar van sociale gezondheid.

Na al die verguisde en verloren illusies ligt *hier* onze hoop op een anarchistische toekomst.

Selectieve bibliografie

De literatuur over het anarchisme is veel uitgebreider dan men wel eens denkt. Alleen al met de boeken zou je een hele bibliotheek kunnen samenstellen, en dan hebben we het nog niet over de ontelbare tijdschriften, pamfletten en brochures zonder dewelke de verbreiding van het anarchisme ondenkbaar was geweest. De literatuurlijst, die de lezer hieronder aantreft, is erg beperkt gehouden; het zijn meestal relatief recente werken waarvan ik, om diverse redenen, het meest profijt heb getrokken.

1. *Anarchisme algemeen*

SERGEANT, Alain ; HARMEL, Claude, *Histoire de l'anarchie*, 1949.

Behandelt breedvoerig de 18e en 19e eeuwen, met een grote aandacht voor het Franse gebeuren.

WOODCOCK, George, *Anarchism*, Londen, 1963.

In deze uitstekend geschreven geschiedenis van de libertaire gedachten en stromingen treft men tevens een zeer bruikbare selectieve bibliografie aan.

RUNKLE, Gerard, *Anarchism, Old and New*, New York, 1972.

Deze Amerikaanse filosoof slaagt erin de grote diversiteit van het anarchisme helder te analyseren. Vooral het tweede deel van zijn studie, over het 'nieuwe' anarchisme, opent originele perspectieven in verband met de linkse studentenbeweging, het rechtse radicalisme, het existentialisme en het Amerikaanse liberalisme.

JOLL, James, *The Anarchists*, Londen, 1964.

Joll is een sociaal-historicus die duidelijk meer afstand van het onderwerp neemt dan de sterk sympathiserende Woodcock.

APTER, David E. ; JOLL, James, *Anarchism Today*, Londen, 1971.

Uniek overzicht van de hedendaagse vrijheidlievende stromingen, o.m. in de Verenigde Staten, Spanje, Groot-Brittannië, Japan, Argentinië, Uruguay, en Nederland (met een opstel van Rudolf de Jong over 'Provos and Kabouters').

CONSTANDSE, A.L., *Anarchisme van de daad*, Den Haag, 1969.

Beknopte, accurate, zeer leesbare 'actuele terugblik op een verleden, dat sterker in het heden voortleeft dan men had kunnen vermoeden'.

WARD, Colin, *Anarchy in Action*, Londen, 1973.

Dit ongemeen heldere betoog over het positieve, constructieve anarchisme, zoals dat vandaag zou kunnen operationeel zijn, verscheen in Nederlandse vertaling met een woord vooraf van mijn hand onder de titel *Anarchie in actie*, Antwerpen/Amsterdam, 1975.

CHRISTIE, Stuart ; MELTZER, Albert, *The Floodgates of Anarchy*, 1970.

Het anarchisme recht-voor-zijn-raap, gezien door twee stevige militanten.

CARTER, April, *The Political Theory of Anarchism*, Londen, 1971.

Beknopte, maar serieuze studie die tracht de politieke implicaties van de anarchistische gedachten te analyseren.

RESZLER, André, *L'Esthétique anarchiste*, Parijs, 1973.

Boeiend werkje over een verwaarloosd onderwerp.

2. *Bakoenin*

LEHNING, Arthur (ed.), *Archives Bakounine*, Leiden, sedert 1957, reeds vijf delen in zes boekbanden verschenen.

In fotostatische herdruk verschijnen deze met uitzonderlijke zorg geanno-

teerde en ingeleide delen in een goedkopere versie bij de Parijse uitgeverij Champ Libre.

Onder het grote aantal bloemlezingen van Bakoenins uitgebreid oeuvre gaat mijn voorkeur uit naar volgende compilaties (in de gegeven volgorde van belangrijkheid) :

LEHNING, Arthur (ed.), *Michael Bakunin, Selected Writings*, Londen, 1973.

RUDE, Fernand (ed.), *Michel Bakounine : de la guerre à la Commune*, Parijs, 1972.

DOLGOFF, Sam (ed.), *Bakunin on Anarchy*, Londen, 1973.

LEHNING, Arthur (ed.), *Michael Bakoenin over anarchisme, staat en dictatuur*, Den Haag, 1970.

BEER, Rainer (ed.), *Michael Bakunin : Philosophie der Tat*, Keulen, 1968.

Benevens de obligate biografische schetsen in de vele overzichtswerken, die het anarchisme in het algemeen behandelen, heb ik maar twee uitgebreide biografieën van Bakoenin gelezen — beide hebben me weinig vertrouwen geïnspireerd :

MASTERS, Anthony, *Bakunin, The Father of Anarchism*, Londen, 1974.

KAMINSKY, H.-E., *Michel Bakounine, La Vie d'un Révolutionnaire*, Parijs, 1971.

Dé biografie van Bakoenin is natuurlijk :

CARR, E.H., *Michael Bakunin*, Londen, 1937.

Dit standaardwerk is onlangs heruitgegeven door de Amerikaanse uitgeverij Octagon Books, een heruitgave die aanleiding gaf tot een kritisch, maar meesterlijk artikel in de 'New York Review of Books' (Januari 1976), waarin de auteur, Aileen Kelly, Bakoenin voorstelt als een door Fichte getekend totalitarist van de wil en de vrijheid ('The Fatal Charm of the Millennium').

Tenslotte signaleer ik, onder de talrijke studies over Bakoenin, enkel een weinig bekend essay, waarin de auteur o.m. de religiositeit en het atheïsme van Bakoenin onderzoekt :

ARVON, Henri, *Bakounine, Absolu et Révolution*, Paris, 1972.

3. Kropotkin

Benevens het in ons taalgebied bekende werk van Roel van DUYN, *De boodschap van de wijze kabouter*, leze men de recente, uitstekend ingeleide en geannoteerde heruitgaven van Kropotkins belangrijkste werken :

AVRICH, Paul (ed.), *Peter Kropotkin : Mutual Aid, a factor of evolution*, Londen, 1972.

AVRICH, Paul (ed.), *Peter Kropotkin : The Conquest of Bread*, Londen, 1972.

WARD, Colin (ed.), *Peter Kropotkin : Fields, Factories and Workshops Tomorrow*, Londen, 1974.

HELMS, Hans G. (ed.), *Petr Kropotkin : Die Eroberung des Brotes und andere Schriften*, München, 1973.

KROPOTKIN, Petr, *Memoiren eines Revolutionärs*, Frankfurt am Main, 1969.

4. Stirner

Twee uitstekende bloemlezingen uit Max STIRNERS *Der Einzige und sein Eigentum* zijn :

HELMS, Hans G. (ed.), *Max Stirner : Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften*, München, 1968.

CARROLL, John (ed.), *Max Stirner : The Ego and His Own*, Londen, 1971.

Een erg omstreden Stirner-studie is :

HELMS, Hans G., *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft*, Max Stirners « Einziger und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewusstseins von Vormärz bis zur Bundesrepublik, Keulen, 1966.

Geheel anders van opzet is volgende vergelijkende studie :

CAROLL, John, *Break-Out from the Crystal Palace*, The anarcho-psychological critique : Stirner, Nietzsche, Dostoevsky, Londen en Boston, 1974.

5. *Landauer*

LANDAUER, Gustav, *Die Revolution*, Frankfurt am Main, 1908.

HEYDORN, Heinz-Joachim (ed.), *Gustav Landauer : Aufruf zum Sozialismus*, Frankfurt a.M., 1967.

BUBER, Martin (ed.), *Gustav Landauer : Sein Lebensgang in Briefen*, Frankfurt am Main, 1929.

HEYDORN, Heinz-Joachim (ed.), *Gustav Landauer : Zwang und Befreiung*, Keulen, 1968.

Laatsgenoemd werk is een keus uit Landauers literair-essayistische en cultuurhistorische opstellen.

LUNN, Eugene, *Prophet of Community*, The Romantic Socialism of Gustav Landauer, Berkeley, 1973.

BOENDERS, Frans, 'Het ideële anarchisme' in *Kunst en Cultuur*, 1973, 6/23.

Biografische nota's

PAUL AVRICH is geboren te New York in 1931. Hij studeerde aan Cornell University en Columbia University, waar hij in 1959 zijn PhD behaalde. Hij specialiseerde zich in Russische geschiedenis, en deed in dat verband onderzoekswerk in de Sovjetunie in 1960 en 1967. Momenteel is hij als hoogleraar geschiedenis verbonden aan Queens College, City University van New York. Naast talrijke artikels in vaktijdschriften publiceerde professor Avrich de boeken *The Russian Anarchists* (1967) en *Kronstadt 1921* (1970).

JOHN CARROLL is geboren te Manchester, Engeland, in 1944. Hij groeide op in Melbourne, Australië, en studeerde wiskunde, economie en sociologie aan Melbourne University en Cambridge University. Momenteel is hij als Senior Lecturer in de sociologie verbonden aan La Trobe University. Dr. Carroll bezorgde een bloemlezing van Marx Stirners hoofdwerk, *The Ego and His Own* (1971), een vergelijkende anarcho-psychologische studie, *Break-Out from the Crystal Palace* (1974), en werkt aan *The Puritan, The Paranoid, The Remissive: A Sociology of Modern Culture*.

COLIN WARD is werkzaam als Education Officer in de Town and Country Planning Association en als redacteur van het door deze vereniging uitgegeven Bulletin of Environmental Education, BEE. Van 1947 tot 1960 was hij redactielid van het in 1886 door Kropotkin gestichte blad *Freedom*; van 1961 tot 1970 was hij de enige redacteur van het maandblad *Anarchy*. Hij ontwierp jarenlang huizen en scholen in diverse architectenbureaus. Ook is hij Lecturer in liberal studies aan Wandsworth Technical College. Hij publiceerde in boekvorm onder meer *Vandalism* (1973) en *Anarchy in Action* (1973).

ARTHUR LEHNING is geboren te Utrecht in 1899. Hij studeerde aan de Economische Hogeschool Rotterdam en aan de Friedrichs Wilhelms Universität in Berlijn. Van 1927 tot 1929 was hij hoofdredacteur van de Internationale Revue *i 10*, van 1932 tot 1935 secretaris van de Internationale Arbeiders Associatie (de anarcho-syndicalistische internationale) te Berlijn, en later in Spanje. In 1935 was hij betrokken bij de oprichting van het Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis in Amsterdam, waarvan hij vervolgens wetenschappelijk medewerker werd. Sinds 1957 bezorgt hij de uitgave van de *Archives Bakounine*, waarvan thans vijf delen (in zes banden) verschenen zijn. Op 8 januari 1976 verleende de Universiteit van Amsterdam Arthur Lehning een eredoctoraat in de sociale wetenschappen.

A.L. CONSTANDSE (geb. 1899) studeerde Romaanse talen en filosofie, promoveerde op een proefschrift over Calderón de la Barca, hield zich overwegend bezig met het humanisme en de vrije gedachte, na de oorlog ook met de modernste geschiedenis en de internationale politiek. Over deze onderwerpen schreef Dr. Constandse een groot aantal brochures en boeken. Van 1919 tot 1939 nam hij actief deel aan de propaganda voor het anarchisme. Afgezien van het redigeren van Alarm (1922-1926), Opstand (1926-1928) en De Vrije Arbeider (1937-1938) schreef hij over dit onderwerp de volgende boeken: *De Autobandieten* (1936), *Grondslagen van het anarchisme* (1938), *Michael Bakoenin* ('vie romancée', 1948), *Anarchisme van de daad* (1969) en *De Alarmisten* (1975).

MICHEL OUKHOW is geboren te Ukkel in 1926. Hij studeerde geschiedenis te Gent, en promoveerde op het proefschrift 'Cesar De Paepe en de evolutie van anarchisme tot reformisme in België'. Hij publiceerde talrijke artikels in diverse tijdschriften, onder meer in *De geschiedenis van de socialistische arbeiderspartij in België* over 'Socialisme en Vlaamse beweging' (1960) en 'De sociale invloed op de Vlaamse letterkunde' (1960) en in het *Nieuw Vlaams Tijdschrift* over 'Socialisten-vrees bij flaminganten?' (1958).

FRANS BOENDERS is geboren in 1942 te Antwerpen. Hij studeerde Germaanse filologie en filosofie in Leuven, en is sedert 1967 als producer verbonden aan de Belgische Radio en Televisie. Publiceerde o.m. in *Streven* en *Nieuw Vlaams Tijdschrift*. Medewerker aan *Kunst en Cultuur* en *De Standaard der Letteren*. Zijn radio- en televisiegesprekken met Belgische filosofen verschenen in boekvorm onder de titel *Filosofie en Maatschappij* (1974).

Het anarchisme is een maatschappij-opvatting of een ideologie, die in de negentiende eeuw een theoretische fundering kreeg. Vergeleken bij de autoritaire marxistische theorie is het anarchisme veelzijdiger, flexibeler en heeft het niet de enorme 'wetenschappelijke' pretenties die Marx en zijn volgelingen wel hebben. Centraal bij alle anarchistische denkers staan de begrippen vrijheid, zelfbeheersing en uniciteit van het individu. Conform de anarchistische gedachte is dit boek een collectief werkstuk. Een plejade internationaal gerenommeerde namen behandelt leven en werk van zeven grondleggers en protagonisten van de anarchistische ideologie: Dr Arthur Lehning (Bakoenin), Dr Anton L. Constandse (F. Domela Nieuwenhuis), Prof. Paul Avrich (Kropotkin), John Carroll (Max Stirner), Dr Michel Oukhow (C. De Paepe), Frans Boenders (G. Landauer). Colin Ward geeft tot slot een overzicht van het laat 20ste eeuwse anarchisme. De inleiding waarin het wezen van het anarchisme wordt ontleed, werd door Frans Boenders geschreven.