

**MENNO TER BRAAK**

**van  
oude  
en  
nieuwe  
christenen**



VAN OUDE EN NIEUWE CHRISTENEN



MENNO TER BRAAK

VAN OUDE EN  
NIEUWE CHRISTENEN



1 9 3 7

NIJGH & VAN DITMAR N.V. ROTTERDAM



## Eerste Boek

### MENSCHELIJKE WAARDIGHEID...

	Blz.
I. Gesprek over den Zin des Levens.....	9
II. Van Oude en Nieuwe Menschen.....	29
III. Het Klooster der Intellectueelen.....	50
VI. Don Quichote of de Menschelijke Waardigheid.....	74

## Tweede Boek

### ...IS CHRISTELIJKE GELIJKHEID

V. Christus, de Antichrist.....	111
VI. Socialistische Gelijkheid.....	155
VII. Fascistische Gelijkheid.....	189
VIII. De Grootte Gelijkheid.....	238





EERSTE BOEK  
MENSCHELIJKE WAARDIGHEID...

*Οὐτις ἐμοί γ' ὄνομα· Οὐτιν δέ με κικλήσκουσι  
μήτηρ ἢ δὲ πατήρ ἢ δ' ἄλλοι παντες ἑταῖροι.*

*Odyssee, IX, 366—367*



I

GESPREK OVER DEN ZIN DES LEVENS

*Gijbertus.* Stoor ik je?

*Ik.* Integendeel. Ik was aan het werk.

*Gijbertus.* Is dat niet een bedenkelijke paradox?

*Ik.* Voor degenen, die in het werk de afwikkeling zien van een systematisch georganiseerde verrichting, ja. Maar mij komt het voor, dat een onderbreking bijna altijd een aanwinst beteekent; men wordt gedwongen zich aan de rechtlijnigheid van zijn programma te onttrekken, men wordt afgeleid; aangenomen dus, dat de man, die mij komt storen, niet de bedoeling heeft mij met kletspraatjes te vervelen . . .

*Gijbertus.* Wees gerust!

*Ik.* En zelfs dan! Dikwijls zijn kletspraatjes inspireerend door hun hardnekkigheid. Ik geloof, dat ik in een atmosfeer van kletspraat de beste ideeën heb gehad; het argeloos kakelen schept een wal van geluiden om iemand, die hem èn motieven aan de hand doet èn beveiligt tegen een te doordringende stilte.

*Gijbertus.* Ik kan mij dus veroorloven je met geklets te vervelen, want mijn geklets zal je beste inspiratie en de verveling zal je amusement zijn. Wat denk je van deze paradox?

*Ik.* Ik heb niets tegen paradoxen, wanneer die althans niet gelanceerd worden door mensen als Chesterton, waartoe jij niet behoort, voor zoover ik weet. En ik wil je eerlijk bekennen, dat het probleem van de paradox mij al lang heeft beziggehouden. Ik ontmoet overal paradoxen, waar de meeste mensen een formule vinden.

*Gijsbertus.* Je bent waarschijnlijk wat speelscher dan die mensen.

*Ik.* Toch niet. Ik ben overtuigd van het spelkarakter der logica, maar desalniettemin wil ik van de logica geen spelletje maken. Ook die paradox ontmoet ik telkens, en ik moet haar ook telkens weer erkennen als paradox.

*Gijsbertus.* Je zou dus een brochure kunnen schrijven ter verdediging van „de” vrijheid of „de” cultuur, in vollen ernst, en tezelfder tijd een brochure tegen „de” vrijheid en „de” cultuur, eveneens in vollen ernst?

*Ik.* Inderdaad, waarom niet? Mijn ernst geldt niet de *woorden* „vrijheid” en „cultuur”, en evenmin de *woorden* „onvrijheid” en „cultuurloosheid”. Wanneer ik in het algemeen meer geneigd zal zijn om vrijheid en cultuur te verdedigen, is dat niet een gevolg van geloof in die woorden, maar van een toevallige situatie; het is een vorm van tactiek, meer niet.

*Gijsbertus.* Spreek niet geringschattend over tactiek! Misschien is zij voor ons wel de „hoogste” bereikbaarheid, nu wij afgeleerd hebben in „de”

Waarheid of „het” Absolute te gelooven. Tactiek en opportunisme veronderstellen een mensch, die met veel groote woorden heeft afgedaan.

*Ik.* En desondanks ieder oogenblik woorden noodig heeft om zich te realiseeren! De paradox! Want hij heeft scherpe, volstreckte woorden noodig, hij moet zich vereenzelvigen met anderen, die deze woorden gebruiken zonder aan hun absolute waarheid te kunnen twijfelen. Door het paradoxale karakter van alle eerste en laatste waarheden te erkennen, sluit men zichzelf buiten alle gemeenschappen.

*Gijsbertus.* Waar men zichzelf niet buiten sluiten kan! Ook dat is een paradox, mijn waarde.

*Ik.* Maar een te gemakkelijke. Het spreekt vanzelf, dat ik niet ontken tot de gemeenschap der broodverbruikers en taalverbruikers te behooren; ik behoor nog tot heel wat meer gemeenschappen, zonder dat ik het gevoel heb bij één gemeenschap met hart en ziel te . . . behooren.

*Gijsbertus.* Ik waag het bijna niet nog eens op te merken, dat zich hier opnieuw een paradox aandient.

*Ik.* Vandaag las ik in de aantekeningen, die William Blake maakte bij de *Discourses* van Sir Joshua Reynolds, het volgende: „To generalize is to be an idiot. To particularize is the alone distinction of merit. General knowledges are those knowledges that idiots possess.” Voel je, hoe de paradox uit deze bepaling naar voren springt? Immers de van generaliseeren afkeerige Blake generaliseert zelf, waar hij

zijn conclusie onder woorden brengt, en in dit geval nog wel als een algemeen geldende uitspraak! Voer die paradox door, en het blijkt, dat de „waarheid” van deze uitspraak is . . . dat zij niet waar is! Want als zij waar zou zijn, zou zij generaliseeren en dus gerangschikt moeten worden onder „those knowledges that idiots possess”!

*Gijsbertus.* Ik maak hieruit alleen deze gevolgtrekking, dat zelfs een William Blake, die afkeerig was van alle generalisatie, in die mate zelfs, dat hij het generaliseeren aan de idioten wilde overlaten, zijn toevlucht moest nemen tot het generaliseerende, vulgariseerende middel bij uitstek, de taal. Maar nu dadelijk hierop een vraag: ben je daarom geneigd Blake's uitspraak minder hoog aan te slaan, zou je b.v. nu willen concludeeren, dat het juist de verstandige menschen zijn, die generaliseeren, en dat daarentegen de voorliefde voor het *bijzondere* een eigenschap van idioten is?

*Ik.* Neen, natuurlijk niet.

*Gijsbertus.* Dan blijkt daaruit duidelijk genoeg, dat je in het gezegde van Blake niet de algemeen-geldige waarheid, maar de tactiek waardeert.

*Ik.* De tactiek?

*Gijsbertus.* De tactiek. Je sympathiseert met Blake, omdat je, zonder je dat overigens bewust te maken, van zijn tactische praemissen bent uitgegaan. Ik neem aan, dat ik in staat ben, je ook met het tegendeel te laten sympathiseeren. Let wel: in je afkeer van het generaliseeren kies je met eenig vuur partij

voor de bepaling: „to particularize is the alone distinction of merit”. Je doet dat, omdat je daarbij al het droge, stijve, houterige van het generaliseeren voor oogen hebt. Door voor het bijzondere te voteeren, verwerp je die droogheid, stijfheid en houterigheid. Maar stel je nu voor, dat juist iemand je al het afschuwelijke van het *bijzondere* had voorgehouden, b.v. door er op te wijzen, dat de „particularist” in zijn voorliefde voor het bijzondere ieder gevoel voor verhoudingen, alle noodzakelijke constructieve kracht verliest; dat de zuivere consequentie van het bijzondere is: de verzamelaar van bijzonderheden, die zelf een curiositeit wordt. Ik geloof, dat je dan met evenveel vuur het generaliseeren zoudt verdedigen.

*Ik.* Ongetwijfeld. Maar ik wil toch opmerken, dat wij ook zoo de paradox van „generalize” en „particularize” nog niet ontloopen. Ik zal mij b.v. stellig verzetten tegen de „particularistische” voorliefde van de verzamelaars van anecdoten, die in de kunst wordt belichaamd door een soortgelijke voorliefde bij de naturalisten en andere artisten voor de „petits faits”. Echter: deze voorliefde voor het bijzondere is in het geheel niet primair, maar, secundair, het gevolg van één generaliseerende conclusie, die vrijwel alle artisten trekken: *de menschen of dingen, die er oogenschijnlijk zoo ongecompliceerd uitzien, zijn in (onze) werkelijkheid zéér ge-compliceerd.* Van deze ontdekking, die het standsgevoel van den „waren” artist tegenover de kitsch

bepaalt, bestaat in de wereld van de kunst geen appèl; deze generaliseerende wet regeert over den artist, stijft hem in zijn afkeer van het „normale” en zijn manie voor het bijzondere, want rechtvaardigt zijn bestaan.

*Gijsbertus.* Tactiek blijft dan toch de neiging van den artist om zich op het bijzondere te laten voorstaan als op een speciale privilege, dat hem boven anderen verheft

*Ik.* Zeker, dat ontken ik niet, al wordt die tactiek den artist meestal niet als zoodanig bewust. Door-gaans zijn artisten (hoe zelden zij ook te goeder trouw mogen zijn) te goeder trouw juist wat betreft het feit, dat zij gelooven in het bijzondere als de hoogste waarheid; dat al die gecompliceerdheid maar een borduursel op het wijde kleed van een nieuwe, alomvattende *ongecompliceerdheid* is, vermogen zij niet te begrijpen.

*Gijsbertus.* Met andere woorden: de artist is eigenlijk een hoogst fatsoenlijk arbeider in den wijngaard der bijzonderheid, der gecompliceerdheid, der perversiteit zoo noodig. Een tacticus, die zich van zijn tactiek niet bewust mag worden, op straffe van zijn werkkraft te verliezen: een nieuwe paradox.

*Ik.* Maar met dat al voelt men aan den subtielen kunstenaar, dat hij generaliseert. Zoodra hij over zijn *vak* komt te spreken, vertoont hij een zeker onhumoristische geborneerdheid, die mij duidelijk herinnert aan de geborneerdheid van ambtenaren en staatslieden. Dat is dan toch wel een onloochen-



baar teeken van de generalisatie, waaraan zijn zoo subtielen en van intelligente interpretatie doordrongen wereld fataal is gebonden.

*Gijsbertus.* Dan blijkt dus de tactiek van den werkelijk subtielen kunstenaar niet principieel te verschillen van de tactiek van den kitsch-auteur! Ook diens poging tot generaliseeren bedoelt een gecompliceerde wereld te handhaven, die *zijn* belang dient. Alleen is de gecompliceerdheid hier minder verfijnd en de subtiliteit wat grover.

*Ik.* Het groote verbond van kunst en kitsch, van subtiliteit en grofheid! Afschuwelijke paradox voor den verfijnde! Misschien ligt het daaraan, dat ik mij in den laatsten tijd herhaaldelijk betrap op een beangstigend snel groeiende onverschilligheid ten opzichte van de grenzen, die de artistieke wereld zoo zorgvuldig weet te trekken tusschen kitsch en kunst. Beangstigend: want nog altijd heb ik liefde voor de subtielen onderscheidingen; bijna zou ik willen, dat zij mij nog nader aan het hart lagen!

*Gijsbertus.* De zaak is, dat de artistieke je niet toestaan wil, je te vertreden op een gebied, waar zijn tactiek dooddelijken ernst eischt.

*Ik.* En als ik mij nu toch eens vertreden wil, in plaats van de subtiliteit tot mijn evangelie te maken?

*Gijsbertus.* Dan zul je op den duur in botsing komen met de belangen der evangelische subtielen. Subtiliteit, die voor subtiliteit geen respect heeft, gaat hun te ver. Blijft er nu nog iets over van je

sympathie voor „to particularize is the alone distinction of merit”?

*Ik.* Toch wel. Heel veel zelfs.

*Gijsbertus.* En dat is?

*Ik.* Mijn overtuiging, dat een veel volstrechter hartstocht voor het bijzondere mogelijk is dan die bij den artist voorkomt. Want wat is het allerbijzonderste van het bijzondere? Dat het *eenvoudig* is, eenvoudig als de waterdruppel, als het licht, als al het geschapene, dat evenmin eenvoudig is.

*Gijsbertus.* En waarom zou de subtiële artist den weg naar dien eenvoud dan niet kunnen vinden? Ik denk, dat je hier weer opmerkzaam moet maken op een quaestie van tactiek. Je sprak zoeven van vertreden. Met andere woorden: je blijft aan de subtiliteit gehecht, maar als aan een spel, dat je nu eenmaal verkozen hebt boven het grovere spel van de kitsch. Den eenvoud hervinden beteekent voor jou en mij dus geenszins een terugkeer tot primitiviteit, grofheid of dilettantisme; wat belet dan den artist om je te volgen? Niets immers zou hem verhinderen genuanceerd te blijven, wanneer hij den eenvoud hervonden had; hij zou dezelfde bijzondere bloemen kunnen blijven kweken als vroeger.

*Ik.* Dezelfde?

*Gijsbertus.* Dezelfde in dien zin, dat hij geen detail zou hebben te laten varen, geen concessie zou behoeven te doen aan welken vorm van botheid en vulgariteit ook. Maar ik begrijp je interruptie. Je wilt zeggen, dat dezelfde nuances dezelfde niet meer

zijn, als de rechtvaardigende achtergrond van weleer verdwenen is.

*Ik.* Inderdaad. Hetzelfde is niet meer hetzelfde, wanneer het een anderen zin heeft in het geheel.

*Gijsbertus.* Wanneer het, tactisch gesproken, dus onbruikbaar wordt voor den artist. Gepreciseerd: het is den artist niet om het behoud van het bijzondere te doen (want hij zou het kunnen behouden), maar om de *rangorde*, die met dat bijzondere samenhangt. Komt alles, wat nuance heet, in het licht van den eenvoud-*achter-de-nuance* te staan, dan verliest de wereld van het bijzondere voor den artist, zooals je zegt, haar *zin*.

*Ik.* Het is een niet onaardig toeval, dat de z.g. amoreele, intuïtieve, spontane artisten ons tot den „zin des levens” moeten brengen!

*Gijsbertus.* Hoe jammer het ook moge zijn voor hun waardigheid: zonder dien zin des levens, waaraan zij dan ook hardnekkig vasthouden, zouden zij niets zijn dan meer of minder begaafde ambachtslieden, die al naar gelang van hun „vak” dan ook behoorden te worden ingedeeld bij de verschillende ambachten: de schrijvers bij het kantoorpersoneel, de schilders bij de ververs, de beeldhouwers bij de steenhouders, de architecten bij de architecten; maar de „zin” hunner scheppingen brengt hen op een „hooger” plan en in één gilde met andere vertegenwoordigers van de cultureele „bovenlaag”, zooals daar zijn de theologen, de wetenschapsmensen en de filosofen, die het al

evenzeer van den „zin des levens” moeten hebben.

*Ik.* Is het opzet, dat je den musici geen ambacht hebt toebedeeld? Of weet je met hen geen raad?

*Gijsbertus.* Het schijnt, dat je me, hoewel alles daartegen pleit, voor een Schopenhaueriaan verslijt. Maar om je een genoegen te doen, wil ik wel erkennen, dat het mij bijzonder moeilijk lijkt voor de „hogere” musici (de groote dirigenten met manen en kuren b.v.) een passend emplooi te vinden, wanneer hun zin des levens eens in den chaos mocht verdwijnen, even moeilijk bijna als voor de leeraren in de klassieke talen, wanneer het Grieksch en Latijn als leervak voor iederen toekomstigen advocaat en dominee mocht komen te vervallen; zoo zinrijk ver heeft de „hogere” muziek zich verwijderd van alles, wat op direct practisch nut zou kunnen lijken.

*Ik.* Terwijl het practisch nut van de „lagere” muziek aan geen twijfel onderhevig kan zijn.

*Gijsbertus.* Helaas, alleen al het sterk ontwikkeld zelfrespect van groote dirigenten en solisten zou een ernstig beletsel blijken om hen en bloc over te plaats en naar het amusementsbedrijf en de Italiaansche opera. Om je ironische opmerking dus in een argument *pro* om te zetten: juist aan de „hogere” musici laat zich uitnemend demonstreeren, hoe de waardigheid van den artist en van de cultureele bovenlaag in het algemeen staat of valt met den door de prestatie heengeweven „zin des levens”!

*Ik.* Aangenomen. Maar onder deze musici, en

eveneens onder de beeldende kunstenaars, komen dan toch ook gelukkig nog vrij dikwijls menschen voor, die niets meer zijn dan buitengewoon begaafde ambachtslieden en zich, behalve dat, volkomen tevreden stellen met het feit, dat zij in hun ambacht prachtig functionneeren.

*Gijsbertus.* Misschien komen zij inderdaad voor, deze menschen, maar zij zijn toch oneindig veel zeldzamer dan je zelfs bij de laagste schatting zoudt kunnen gissen. Meestal immers zijn die „zuivere” ambachtslieden onder de artisten, waar je op doelt, toch nog zoozeer onder den indruk van het feit, dat hun prestaties maar een geringe praktische waarde hebben en voor „versiering” worden gebruikt, dat zij ter rechtvaardiging van hun „hooger” werkmanschap ergens nog wel een dolzinnig-zinrijke theorie achter de hand hebben. Ga vooral niet af op het pottbakkersvoorkomen van den sierkunstenaar! Leer hem eerst wat meer van nabij kennen; dan zal hij je ongetwijfeld op een gegeven oogenblik, dat hij daarvoor geschikt oordeelt, verbluffen met een zoo driest filosofheeren, dat je pas dan een licht opgaat, waarom deze ambachtsman tòch geen *gewone* ambachtsman, maar kunstenaar heeft willen zijn.

*Ik.* Je bedoelt, dat een rechtvaardigingstheorie als: „God schiep de wereld, opdat men de gelegenheid zou hebben potten te bakken en opdat in een „hooger” stadium de pottenbakker zou kunnen evolueeren tot sierkunstenaar”, maar een poovere theorie is.

*Gijsbertus.* Poover, en toch . . . tactisch.

*Ik.* Tactisch, maar toch . . . poover, zou ik liever zeggen.

*Gijsbertus.* Dat is een quaestie van smaak. Ik voor mij gun den artist zijn rechtvaardiging, zooals ik mijzelf een hartig wantrouwen jegens artistentheorieën gun. Mijn vertrouwen in den kunstenaar staat gelijk met wantrouwen in zijn theorie, vooral wanneer die theorie verzwegen wordt, en achter de schermen uitgebroed; maar ik weet, dat hij iets dergelijks noodig heeft, om jou en mij in de gelegenheid te kunnen stellen ons in zijn scheppingen te kunnen . . . vertreden.

*Ik.* Het komt mij voor, dat de artist, onder dezen gezichtshoek bezien, als onderdeel dus van een *groep* artisten, die samen een vakbelang vertegenwoordigen, zich in niets onderscheidt van andere vakgroepen, wier sterkste instinct erin bestaat zich door een specialen „zin des levens” te handhaven.

*Gijsbertus.* Laten wij dan van de artisten als speciale variant van groepsbelang bij de zingeving afstappen, hoewel zij, door hun adoratie van het bijzondere, het pikantste voorbeeld stellen. Bij de filosofen, de theologen, de demagogen en de paedagogen is de „zin des levens” immers veel evidentier. Dat de een den „zin” zoekt in de Idee, de ander in God, de derde in de Natie of het Volk of het Proletariaat, en de vierde in het vertroetelde Embryo, maakt alleen voor henzelf eenig verschil.

*Ik.* Je acht dus hun verschillen, waarvan zij zoo-  
veel werk maken, onzin?

*Gijsbertus.* Niet veel meer.

*Ik.* Dan troef ik je met een nieuwe paradox: je hebt in den universeelen onzin jouw „zin des levens” gevonden!

*Gijsbertus.* Wel, misschien is deze wat overhaaste definitie zoo kwaad nog niet. Maar sta mij bij wijze van uitzondering eens toe, rechtlijnig door te redeneeren zonder mij aan je opmerking te storen. Is het je opgevallen, dat bij allen, die op een of andere wijze hun bestaan afhankelijk maken van den „zin des levens”, de paradox als een dwaasheid, of hoogstens als een pikante gril van een handig sophist bekend staat?

*Ik.* Ja. „Paradoxaal” wil in den intellectueelen volksmond zooveel zeggen als: verwerpelijk, want onzinnig. Hoewel: ik denk aan Chesterton . . .

*Gijsbertus.* Maak je over hem niet ongerust. De katholieke paradoxenjager acht de heele moderne filosofie van Berkeley tot James verwerpelijk, want onzinnig, want paradoxaal. Hij erkent alleen het goed recht van *nuttige* paradoxen, d.w.z., die de katholieke waarheden bevestigen, en die derhalve geen paradoxen zijn; over zulke grappen hebben wij het nu niet, want wij spreken over de gevaarlijke soort, die Chesterton afschuwelijk vindt. Waarom? Hij beseft, als vertegenwoordiger van zijn belangengroep, dat de „zin des levens” door de paradox in een spel van woorden wordt omgezet, en dientengevolge:

dat het leven zelf aldus tot spel wordt verklaard! Iets afschuwelijkers kan zich de volwassen mensch niet voorstellen. De gedachte aan een spel, dat niets dan spel is, en toch ernstig moet worden gespeeld, maakt hem misselijk, wanhopig, drijft hem, onder bepaalde omstandigheden, tot zelfmoord.

*Ik.* Hij is dan wel bijzonder ver afgedwaald van zijn jeugd. Ernstig spelen is voor een kind „normaal”.

*Gijsbertus.* Er zijn geen laboratoriumproeven voor noodig om dat te constateeren. Observeer een spelend kind, en voor je oogen wordt de oorspronkelijke identiteit van spel en zin opgevoerd. Den diepsten zin, dien een kind aan zijn spel kan geven, is, dat hij zijn spel volkomen speelt. Bij de volwassenen daarentegen is het spel gedegenereerd tot bridge en sport, tot een genoegen van den „vrijen tijd”; zelfs verrichtingen, die onweerstaanbaar aan den ritus van het kinderspel blijven herinneren, zooals het liefdesspel en het pronken met gala-uniformen, worden niet meer als spel geduld, omdat zij ingelijfd zijn bij een gebied, dat van het spel is afgescheiden en ondergeschikt gemaakt aan het „hoogere”, den „zin des levens”. Door bridge-concoursen en voetbalcompetities tracht men zelfs het laatste restje spel-om-het-spel nog te elimineeren, door het om te zetten in een zinrijk onderdeel van het maatschappelijk leven. Sportkampioen worden is een carrière, even goed als die van den politicus . . . Wat is er dus gebeurd? De opvoeding van kind tot cultuurmensch drijft een wig tusschen spel en spel;



het grootste deel van het spel heet voortaan *werk* of *plicht*, het is dus spel met een ondergeschoven zin; het kleine stukje spel, dat spel mag blijven heeten, wordt verbannen naar den uithoek van „ontspanning” en ook daar nog zooveel mogelijk ingeregen in den cultus van zinrijkheid en verantwoordelijkheid. Het ligt voor de hand, dat daarmee gepaard gaat een omkeering van de kindermoraal: als men volwassen geworden is, duldt men niet den ernst in de schaduw van het spel, maar het spel in de schaduw van den ernst, van den „zin des levens”. Die „zin des levens” is dus in de eerste plaats een vakbelang van volwassenen.

*Ik.* Dit klinkt heel aannemelijk; maar het lijkt mij toch waardeloos zonder één toevoeging: dat wij onmogelijk kinderen kunnen blijven, zonder in kinderachtigheid of kindschheid te vervallen. Werk en plicht worden niet voor niets gescheiden van het spel-om-het-spel; de noodzakelijkheid om, populair gesproken, „den kost te verdienen”, roept die scheiding al in het leven.

*Gijsbertus.* Ik aanvaard dat maar gedeeltelijk. Men kan werken en een plichtsgetrouw mensch zijn zonder ook maar een oogenblik de dupe te worden van de *moraal* van werk en plicht; precies, als men werkeloos kan zijn en den ganschen dag bezwaard worden dóór de moraal van werk en plicht. Niet het werk als zoodanig, maar de angst, dat het werk geen doel mocht hebben, dat de plicht geen zin zou hebben, is voor de moraal beslissend.

*Ik.* En desalniettemin is de kindermoraal hoogstens een „nog niet”!

*Gijsbertus.* Laat ik het dan zoo formuleeren: omdat het kind, biologisch en sociologisch gesproken, *nog niet* ingelijfd kan zijn bij de kudde der zinnrijken, brengt het ons als *mogelijkheid* een andere moraal voor oogen.

*Ik.* Het kind is een idylle.

*Gijsbertus.* Maar van die idylle zouden andere wegen naar de volwassenheid kunnen leiden, dan de tegenwoordige paedagogen vermoeden. Het kind is ook een nomade, die tot een gezeten bestaan in de gemeenschap van dorpen en steden moet worden gedwongen.

*Ik.* Je brengt mij op een gedachte. Zouden wij, met onze voorkeur voor de paradox, misschien in onze logica een herinnering bewaren aan het nomadenbestaan? Zou de verantwoordelijkheid, die wij voor ons taalgebruik voelen, en die toch zoo weinig uitstaande heeft met den „zin des levens” van artisten en filosofen, misschien een nomadenverantwoordelijkheid zijn? Het nomadenbestaan veronderstelt een andere schakeering van het verantwoordelijkheidsbesef ten opzichte van het *blijvende* (voortvloeiend uit de noodzakelijkheid om, zonder „gezetenheid”, zoo nu en dan ergens eenigen tijd te „blijven”), die mij sterk doet denken aan ons leven met de logica. De ernst, waarmee de nomade zich „nederzet”, is tevens zijn spel; in dit opzicht is hij gehoorzaam gebleven aan de kindermoraal.

*Güsbertus.* Als hypothese is deze verklaring niet slecht! Men zou op die manier nomade-kind-spel-paradox kunnen stellen tegenover: gezeten burger-volwassene-plicht-zin des levens. Onze logica, zwerwend *tusschen* de woorden, zou dan aangewezen zijn op de paradox, zooals die der zinrijken zou zijn aangewezen op de consequente verantwoordelijkheid, die in de middelen der taal gegeven schijnt, op het syllogisme in welke gedaante dan ook (met de paradox als onschadelijk grapje of als gehate rust-verstoorder).

*Ik.* Op de „metaphysico-theologo-cosmolo-nigologie” van maître Pangloss uit *Candide*, kortom, en diens „zin des levens”. „Remarquez bien que les nez ont été faits pour porter les lunettes, aussi avons-nous des lunettes. Les jambes sont visiblement instituées pour être chaussées, et nous avons des chausses. Les pierres ont été formées pour être taillées, et pour faire des châteaux; aussi Monseigneur a un très beau château; le plus grand baron de la province doit être le mieux logé; et les cochons étant faits pour être mangés, nous mangeons du porc toute l’année: par conséquent, ceux qui ont avancé que tout est bien ont dit une sottise; il fallait dire que tout est au mieux.” De logica van Pangloss is *de* logica der zinrijken, ook al weet onze Pangloss Alfred Adler, de held der „Individualpsychologie”, dat moderner te formuleeren als „eine wissenschaftliche Ueberzeugung vom Sinn des Lebens”, waarvan hij het patent schijnt te hebben.

*Gijbertus.* Dezen heer Adler zou ik liever niet eens vergelijken met een zooveel sympathieker mensch als Pangloss. Iemand, die erin geslaagd is de jezuïet van Freud te worden, heeft al afdoende bewezen, waarvoor hij zijn „zin des levens” nodig heeft. De varkens die speciaal geschapen zijn om gegeten te worden, heeten bij Adler varkens met een „levensplan”. Dat lijkt mij een positieve achteruitgang, vergeleken bij de heldere terminologie van Pangloss. Overal, waar in de tegenwoordige wetenschap de „finaliteit”, de „horme” of de „entelechie” opduiken, moet men de achterkleinkinderen van dien Pangloss aan het werk vermoeden. Eigenlijk is de „zin des levens” volgens dit recept altijd . . . theologie; Adler is de theoloog, die zijn bedrijf naar de wetenschap heeft verplaatst. Hij regeert zijn kudde door den „zin des levens”: een kudde, die niet meer aan God gelooft, maar wel aan de interessante ziel.

*Ik.* Veel is veranderd, maar de behoefte aan ziekentroost tegen uitverkoopsprijzen blijft bestaan.

*Gijbertus.* En wat doet je nomade, wanneer hij troost behoeft? Of veronderstel je, dat hij geen troost nodig heeft?

*Ik.* Ik denk, dat wegrijden, verhuizen zijn beste troost zal zijn.

*Gijbertus.* Ik vrees veeleer, dat hij zijn god overal mee zal slepen, waar hij ook komt, en dat hij een ieder, die dezen god door paradoxen tracht te benadeelen, over de kling zal jagen! En ik vrees ook, dat wij, die ons nomaden voelen in een wereld van

gezetenen, toch evengoed onzen god meesleepen, met de bedoeling hem te laten triomfeeren.

*Ik.* Maar wie is onze god?

*Gijsbertus.* Wie zou hij anders zijn dan de god der gezetenen? Komen wij niet met onze gansche erfenis uit de wereld der gezetenen, uit de wereld der Christenen?

*Ik.* Dus een hoofdletter: God?

*Gijsbertus.* Waarom niet? Hij heeft in de christelijke wereld geen collega's, de soortnaam is hier tevens eigennaam.

*Ik.* Ik geloof niet in God.

*Gijsbertus.* Ik evenmin; maar wij sleepen hem mee, omdat hij de god is van onze vaders, zonder in hem te gelooven, en dat is onze „zin des levens”; dat is onze groote paradox, zooals het paradoxaal is, dat jij je een nomade voelt, die stamt uit een geslacht van boeren. Wij sleepen hem mee, zonder in hem te gelooven, en daarom voelen wij ons nieuwe menschen, terwijl wij de oude blijven. Wij sleepen hem mee, zonder in hem te gelooven, en daarom blijven wij, die onze intellectueele vooroordeelen verloochenen, intellectueelen tegenover de profeten van den gummiknuppel. Wij sleepen hem mee, zonder in hem te gelooven, en daarom vervullen wij, die aan alle christelijk geloof en christelijke zedeleer zijn ontvallen, de christelijke wet. En laat nu de Chestertons komen, die principes hebben in plaats van tactiek, die aan hun god gelooven in plaats van hem mee te sleepen, die hem

voortdurend laten triomfeeren in den voltooid verleden tijd in plaats van het met hem te wagen op goed geluk! Laat een koor van Chestertons optreden voor ons, laten wij ons amuseeren met deze stevig onderlegde potsenmakers! Laat hen psalmodieeren, reidansen uitvoeren op de maat van hun onschadelijke paradoxen, en vooral: laat hen de oogen ten hemel slaan en alles beter weten!

*Muziek. De Chestertons verschijnen. Koren, satyrdansen, reidansen, tenslotte maskerdans, die in gebed overgaat. Gijsbertus en ik mengen ons onder de Chestertons. Bierdans, hemelsche stemmen, boersche muziek, tromgeroffel; daarna bazuinen. De Chestertons slaan de oogen ten hemel en verstijven tot marionetten; in de verte hoor ik den lach van Gijsbertus. Alleen.*

## II

### VAN OUDE EN NIEUWE MENSCHEN

Wij, die met paradoxen leven, dat wil zeggen dagelijks met woorden verkeerend, de verantwoordelijkheid voor woorden moeten dragen en toch geen woord-fetichisten zijn, wij herkennen elkaar aan een zekere onverschilligheid jegens het apparaat der logica, die door sommigen wordt verward met nonchalance of platvloersheid. Die betrekkelijke onverschilligheid brengt ons *formeel* soms in de nabijheid van den zelfgenoegzamen bourgeois, die de logica tijdverspilling acht en de filosofie een bezigheid voor bezienswaardige dwazen; maar deze nabijheid is niet meer dan toegeeflijkheid van ònzen kant. Want *werkelijk* naderen wij de „eenvoudigen van geest”: hen, die bij de logica en alles wat daarmee samenhangt niet het geringste belang hebben, omdat zij ook nooit in de gelegenheid waren slachtoffer te worden van universitaire ficties en met name van filosofische handboeken. Zulke „eenvoudigen” bestaan, en men moet er voor oppassen hen met den bourgeois te verwarren, ook al verschuilen zij zich in de wereld van het burgerlijke. Zij missen de aanmatiging van den bourgeois, zij leven ergens in de windstilte, en maken den indruk verrast te zijn door een ontmoeting met menschen, die iets van hun bestaan doorgronden. Zij

zijn niet gewoon ontdekt te worden, want zij zijn niet strijdlustig en tevreden met een plantenleven; daarom verwisselt de bourgeois hen met andere bourgeois en zij spreken niet tegen, glimlachen alleen; met den bourgeois deelen zij immers zooveel levensgewoonten, dat zij er niet aan denken in opstand te komen en hùn leven buiten het burgerlijke te stellen. Zij hebben maar één wensch, die andere wenschen overstemt: met rust gelaten te worden, niet te worden gehinderd door de maatschappij: zij zijn de renteniers van den geest, zij verteren de erfenis van hun voorgelacht in stilte.

Deze menschen kunnen gemakkelijk onverschillig zijn jegens de logica, want zij hebben geen denkverleden; de wijsheid, die zij zich verworven hebben, de rust, waarop zij zich hebben teruggetrokken, wonen zij uit de practijk. Dat iemand met de logica zou moeten strijden om als laatste, moeizaam verkregen resultaat de paradox te kunnen aanvaarden, is hun onbegrijpelijk, omdat niets in hen zich tegen de onttroning der logica verzet; zij leven met een glimlach, doen hun werk, lezen een boek, maar zonder heftig partijkiezen voor of tegen den auteur, zij onderscheiden gemakkelijk het kaf van het koren, omdat zij, als epicuristen, een tegenzin hebben in het valsche effect voor een rumoerig publiek. Zoo herkennen zij ook den stijl, die zich niet opblaast, als den eenigen stijl, dien zij waarlijk kunnen genieten; in een logische argumentatie ergert hen dadelijk het te nadrukkelijke en pretentieuze; zij houden zich daarom intuïtief ver



van het syllogisme, want syllogismen zijn een wan-  
klank in hun plantenleven, maar uit beleefdheid zul-  
len zij er misschien een verschrikt respect voor heb-  
ben. Zij zijn „van nature goed”, aangezien zij om de  
hypocriete deugdzaamheid kunnen glimlachen en voor  
grooten zonden geen temperament hebben (ook niet  
voor grooten zonden tegen de logica, waarvan zij de  
verleidingen immers niet kennen). Zij zijn van na-  
ture bescheiden, omdat zij een hekel hebben aan het  
lawaai van de carrière. Zij hebben veel gezond ver-  
stand, maar ook niet te veel, want daarvoor beschermt  
hen de humor, die hen overal vergezelt. Omdat zij  
humor hebben, willen zij dan ook wel onze beelden-  
stormerij tegen cultuuridolen goedkeuren, mits het  
hun vergund wordt, daaraan niet mee te doen en ook  
andere houdingen jegens het leven te billijken; want  
de verontwaardiging en de noodzakelijke activiteit  
van den beeldenstormer is hun vreemd, en zij treuren  
in hun hart toch altijd over de schoonheid van het  
vernieelde. Misschien zijn zij de eenige „armen van  
geest”, die in onzen tijd „God zien” . . . .

Ik ontdekte deze menschen met grooten dankbaar-  
heid, toen mijn instinct mij wegdreef van de kunste-  
naars en intellectueelen; dat zij door een gelukkige  
combinatie van aanleg en ontwikkeling de verstar-  
ring in de aesthetische, ethische, theologische, philo-  
sophische, wetenschappelijke en politieke caricatuur  
hadden weten te vermijden was iets, dat mij inspi-  
reerde. Deze menschen waren mijn „terug naar de  
natuur”, of liever: het „terug naar *mijn* natuur”. Ik

noemde deze wijze van bestaan, die blijkbaar ook nu nog mogelijk is, „honnêteté”; want het Nederlandsch heeft geen woord voor de nuance, die ik bedoel; „eerbaarheid”, „fatsoen”, „rechtschapenheid” rieken te zeer naar bepaalde specialismen. „L’honnête homme, détrompé de toutes illusions, est l’homme par excellence”, zegt Chamfort. Maar louter uit afkeer van onze gespecialiseerde intellectueelen verleidde mij een oogenblik ook het „uiterlijk” van dien „honnête homme”; ik meende, dat er voor mij geen andere mogelijkheid meer bestond dan deze: een burger te worden, d.w.z. een burgerman en een bourgeois satisfait. Zoozeer kan iemand, nadat zijn instinct hem den goeden weg gewezen heeft, tegelijkertijd zijn instinct weer misverstaan. Wat mij in deze vergissing aantrok, was de eerlijkheid tegenover mijn klasse, die nu eenmaal de burgerklasse is; een soort historisch materialisme à rebours derhalve; want wat is er onwelriekender dan de bourgeois, die zijn klasse verloochent? Beter is het verborgen te leven met de bescheidenheid van den ambtenaar, dan renegaat te zijn van zijn klasse: zoo bepraatte mij mijn instinct, bekoord door de glimlachende epicuristen. Men wil, wanneer men de periode van het verheerlijkte avontuur achter den rug heeft, zijn plaats vinden, en is altijd bereid voorbarig zijn plaats in te nemen, als men andere plaatsen heeft verlaten.

Maar met dat al: een vergissing. Ik weet nu, juist na en door deze grondige onderdompeling in de burgerlijkheid, waarom ik den „honnête homme”,

den mensch met een volstrekten humor ten opzichte van alle potsierlijke specialistenverwatenheid, met zooveel hartstocht heb gezocht: om hem tegen den eerbaren bourgeois te kunnen *uitspelen*. Hij was een troef, meer niet, hij was een herkenningsteeken, maar geen rustpunt, deze „honnête homme”. Men kan den bourgeois alleen troeven, als men zijn spel kent, en weet, tot op welke hoogte men zelf medeplichtig is aan zijn spel; men kan hem alleen aantasten met zijn eigen wapenen door te erkennen, dat hij, de representant der gewaarborgde middelmatigheid, tegen over de interessante cultuurspecialisten gelijk heeft, voor zoover hij zijn schouders grijnzend ophaalt over de artistieke en filosofische pose; door zijn z.g. gewoonheid en zelfs zijn bittertafelhumor, kortom door alles, waarop hij zelf het minst prijs stelt, te verheffen tot de hoogste menselijkheid, die er voor hem te bereiken is, geeft men den bourgeois als patriot, als feestredenaar, als zwendelaar met conventionele begrippen en sentimenten, een klap, waarop hij allermint gerekend had; had hij zich niet juist in jovialiteit willen verbroederen met den verloren zoon? Want waar ik de stelling verdedig, dat humor ten opzichte van het specialisme een van de beste eigenschappen is van den huidige cultuurmensch, zeg ik tevens, dat de eerbare bourgeois (de man, die zich niets wijs laat maken over „onbegrijpelijke kunst”, maar wel het hoogere dient in de kerk of in de gouw) een allerjammerlijkst soort „honnêteté” vertegenwoordigt, een kudde-„honnêteté”, en dat hij dus

als heimelijke bittertafelzonde datgene bedrijft, waarvan een werkelijke „honnête homme” openlijk zijn subliemste levenswaarde zou willen maken.

De stille epicuristen, die in hun gezond verstand en humor een kern van universaliteit hebben bewaard, die verstokte poëten en woordphilosophen hebben verloren, vinden dus tē spoedig hun plaats; zij hebben, als men hen maar met rust laat, al te gemakkelijk vrede met de nabijheid van patriotten en feestredenaars, zij zijn dikwijls door hun scepticisme medeplichtig aan de burgerlijke aanmatiging. De glimlach is nu eenmaal hùn specialiteit geworden; zij erfden hem van de negentiende eeuw, die glimlachten de epicuristen in sommige landen van Europa inderdaad met rust liet. Zij willen nog altijd niet gelooven, dat de eeuw van het liberalisme voorbij is, deze gelukkigigen met een veilige schuilplaats voor het onweer; en daarom zijn zij voor ons idyllische rustpunten, en niet meer dan dat, vacatieverblijven voor onzen geest, waarin wij op adem kunnen komen en eventueel paradijsillusies beleven. Deze passieve „honnêteté”, dit kalmweg schuilgaan achter een gezond, dierlijk scepticisme zonder te veel intellectueelen strijd, dit anonieme genieten op een eiland vond ik niet voor niets meer bij vrouwen dan bij mannen! De vrouwen hebben zich in de schaduw van de mannen ontwikkeld tot wat zij nu zijn; hun aandeel in de cultuur was grootendeels officieus. Door haar verleden van op het „natuurlijke” ingesteld huisdier is de vrouw veel minder intensief be-

doorven door den z.g. vooruitgang, waarmee het ontstaan van het specialisme parallel ging; van de specialistische ambities der mannen heeft zij slechts het uiterlijk vertoon (gewoonlijk begeleid door ijdel paradevertoon jegens haarzelf) als werkelijkheid ervaren. Zij is dus veel meer dan de gemiddelde man „beschikbaar” gebleven voor „honnêteté” en universaliteit, ook nog, nu zij door de emancipatie langzamerhand in een andere intellectueele positie wordt gebracht. Daar staat inderdaad tegenover, dat zij, als zij door de cultuurspecialismen wordt verleid en bedorven, zich nog bespottelijker aanstelt dan de specialistische man en met nog grooter overtuiging actrice is dan de man acteur; de suffragettes hebben dan ook geen moeite gespaard om deze cultuurhysterie zoo doelmatig mogelijk aan te kweken en te exploiteeren. Maar ondanks alle pogingen van die heftige en bespottelijke, soms aandoenlijke en bijna verdienstelijke dames, die de laatste consequentie hebben getrokken van de evolutieleer, en die samenvatten in de formule: „Sinnggebung des Sinnlosen für Frauen”, is de vrouw universeeler gebleven dan de man. Universeeler, dat wil zeggen: dommer, minder gespecialiseerd in knapheden, „beschikbaarder”.

Misschien is dus de voorkeur voor den „honnête homme” als maatstaf van waardebeoordeling aanvanke-lijk een voorkeur voor het vrouwelijke element in de cultuur, dat is: voor het door de civilisatie onverbruikte materiaal, dat nog braak ligt en in zijn oorspronkelijke barbarie behouden bleef ondanks de

wespentailles en lippenstiften. Maar meer dan een voorloopig herkenningsteeken kan deze vrouwelijke bestaansvorm van den „honnête homme” niet zijn. De tijd is weinig gunstig voor een lang oponthoud in het „beschermd domein” van het idyllisch vacantiEVERBLIJF. Wanneer men den „honnête homme” zal willen rechtvaardigen, zal men hem ook in de termen der civilisatie moeten rechtvaardigen; men zal over hem moeten spreken, men zal hem voor het tribunaal der cultuur, die hem verwaarloosde, men zal hem „onder de menschen” moeten brengen; en in dit opzicht zijn wij geen epicuristen, maar veeleer Don Quichotes, die een strijd inzetten voor iets schijnbaar ridicuuls tegen de mulen van dictatoren en de legioenen van nummerdieren.

Ik aanvaard den naam Don Quichote voorloopig, omdat ik nog niets beters heb; niet om windmolens te kunnen bevechten, maar om langer dolend te kunnen blijven in dit gezeten land Europa. Mij boeit de figuur Don Quichote niet zoozeer om de windmolens (die ieder toevallig krankzinnig geworden dorpeling ook had kunnen bevechten) als wel om zijn voorbeeldige trouw aan de idee der ridderschap, aan een vorm van „honnêteté” dus, die door de nijvere ingezetenen van toen verworpen werd, omdat zij niet . . . . practisch was. Maar is één groote idee ooit practisch geweest, toen zij door den enkeling geboren werd? Was Napoleon practisch? Was Nietzsche practisch? Is het leven practisch, wanneer het den door en door practisch geworden grijsaard, ge-

schoold in de thomistische filosofie of de historisch-materialistische denkwijze, geoefend in theologische knepen of in „wetten” en „krachten”, door een apoplexie spelenderwijs tegen den grond slaat? Al deze schijnbaar zoo wetenschappelijke en zorgvuldig geverifieerde practijk wordt immers omspoeld door den Oceanus Donquichotissimus!

Men late zich door de aanmatiging der practijkmannen nooit afschrikken, want iedere practicus heeft zijn windmolencomplex, ook al verbergt hij het achter rustelooze ingenieurs-energie of luidruchtige politieke tinnegietetij. Wij hebben trouwens geen keus; wat is ons de europeesche cultuur waard, zonder dat wij haar rechtvaardigen door den „honnête homme”? Deze paradoxale „honnête homme” verantwoordt voorloopig onzen zin des levens, en daarom *geven* wij hem, in de woorden der civilisatie, een zin des levens, zooals eens de darwinisten, marxisten en fascisten hùn mensch, die voor ons alles behalve „honnête” is, een zin des levens gaven. De „honnête homme” is onze nieuwe mensch. Wij moeten hem creëren, wil hij bestaan, met dezelfde geestdrift en met meer nuchterheid nog, zoo mogelijk, dan waarmee vorige generaties hun mensch creëerden.

Met eenige verbazing hoort de scepticus dit aan. „Een nieuwen mensch creëren? Wat is dat voor een zonderling principe? Daarmee speelt men alle halfzachte werelddhervormers in de kaart, die vanuit hun studeerkamer „den” mensch meenen te kunnen reglementeeren, omdat zij in hun omgeving toevallig

een paar verwante goedmoedige idealisten hebben ontdekt!” Zoo formuleert de scepticus (ook in mij) zijn motie van wantrouwen, en men kan het hem vergeven, zelfs zijn accent van verontwaardiging begrijpen. Er is inderdaad weinig aantrekkelijks in de zinrijke gemeente, die zich op haar manier een nieuwen mensch gaat fantaseeren: als een openhartig, eerlijk, godsdienstig, vredelievend of deugdzaam wezen. Maar moet men zich door dergelijke kwakzalvers het recht op een zin des levens laten afnemen? Het zou te veel eer zijn; en bovendien, er is geen terug mogelijk! Onze conceptie van den „honnête homme” als den mensch zonder de arrogantie van de geestelijke hiërarchie, gewapend met den humor tegen den bluf der specialisten, sluit een terug naar den mensch van liberalisme, marxisme en fascisme ten eenenmale uit; waar deze regeert, zijn wij „politici zonder partij”.

Ik wil niets flatteeren; ik identificeer mij niet met den *avonturier*, dat romantische wezen, dat slechts in schijn een remedie is tegen de gezeten burgerlijkheid. Liever vergelijk ik den voorloopig partijlooze dan weer met den nomade; want wie over een avonturier spreekt, appelleert nog aan de romantiek van boekaniers en conquistadores, of aan het menschen-type Alain Gerbault, après tout nauw verwant aan den variété-artist. „Nomade” is echter niets meer dan een nuchter begrip; het nomadische stadium heeft alleen iets romantisch voor droomers, die zich nomaden in filmstijl als avonturiers *voorstellen*; en



daarmee is volstrekt niet gezegd, dat de nomade in de lucht hangt, zooals de romanticus; immers ook de nuchterste mensch is gedwongen aan te nemen, dat de nomade noodzakelijkerwijs een andere moraal moet hebben ten opzichte van het blijvende (het land b.v.), dan de kleinburger in de banlieue van Parijs of 's-Gravenhage. Aangezien het beeld ons hier een dienst kan bewijzen, zou men kunnen zeggen, dat de nomade zich in ons, gezetenen, vooral laat gelden (nadat het kind in ons door de paedagogie met geweld gesmoord is) waar de gezeten burger zich het aanmatigendst aan ons wil opdringen als de mensch bij uitnemendheid: in zijn begripenwereld, waarvan wij de uitwendige teekens met hem deelen. De nomade verlaat zijn verblijfplaatsen om nieuw land te zoeken; wij zoeken nieuw begripenland, dat woonbaar zal zijn voor menschen, die door de onvruchtbaarheid (of liever: de hyper-gecultiveerdheid) uit het oude land worden verjaagd. Dat is niet romantisch, dat is alleen noodzaak. Terwijl avontuur steeds blijft beteekenen: uitzonderingspositie van geprivilegieerden, is er voor ons van een uitzonderingspositie alleen sprake ten opzichte van den „ouden” mensch van liberalisme, marxisme en fascisme; en daarom zegt ons een grammaticaal instinct, dat wij weg moeten trekken uit de landen, waar alles een zin heeft gekregen, die de onze niet kan zijn. Dat wegtrekken is niet een eeuwig dolen, zooals gemakzuchtige scepsis wil suggereeren, maar de voorbereiding tot een nieuwe vestiging.

Maar ik laat de mythologie van den nomade voor wat zij is. De „honnête homme” heeft, om het met de politici te zeggen, een program van actie, zijn zonderling leven tusschen de begrippen der gezeten moet men nagaan dwars tegen de techniek der opvoeding in; want onze opvoeders weten niets van hem, en evenmin onze lesroosters. Men voedt menschen op tot staatsburgers, tot echtgenooten, tot huisvaders, tot schoonheidsminnaars, tot zakenlieden en geleerden, maar de „honnête homme” wordt door geen opvoedkundig systeem voorbereid. Onze stelsels van paedagogische ficties berusten op een zalig vertrouwen in het kweken van kuddedieren, die zich weten voor te doen; men kweekt de kuddedieren in den stijl van Baldur von Schirach en Montessori, voor zoover men niet aan de plak-paedagogie of de vrijzinnige opvoeding de voorkeur geeft. Men voedt kinderen op tot ontzaglijk veel; men morrelt met plechtig gezicht aan de oude systemen en vervangt ze zelfs door fonkelnieuwe; maar de paedagogen blijven, en dat is hier hoofdzaak. Hun zin des levens onderstelt bij voorbaat de opvoeding tot knappen of deugdzamen of geroutineerden of volkschen volwassene; dengenen, die de scholen met een eindexamen verlaten, moet een dosis naïeve geestelijkheid of geestelijke naïveteit zijn bijgebracht; de formule voor die naïveteit is op verschillende plaatsen verschillend, maar dat er een formule is, die het gemiddelde idealiseert tot wat het *niet* is, staat bij voorbaat vast.

Ik zelf heb de systeemopvoeding met dankbaarheid ondergaan, en nooit eenige rancune gevoeld jegens de paedagogen, die mij voorzagen van de klassieke gemeenplaatsen omtrent de onsterfelijke schoonheid van Homerus; maar dat belet mij uiteraard niet om het generaliseerende toedienen van die gemeenplaatsen als de paradox bij uitnemendheid te zien. Het is niet eens noodzakelijk hier speciaal aan de z.g. klassieke opleiding te denken, die nog steeds den ouden mensch van de negentiende eeuw in een koddig compromis verbindt met den ouderen mensch der Renaissance, en via deze Renaissance met den stokouden mensch der Ciceroniaansche oraties. Deze klassieke opleiding werkt met een volstrekt valsch geworden algemeen humaniteitsideaal en met het verzwegen vooroordeel, dat gemiddelde jongelieden tusschen de twaalf en negentien jaar op mystieke wijze kunnen worden bevrucht door den geest der Antieken; een vooroordeel, dat dateert uit een tijd van andere cultureele spelregels dan de onze en dat in het belang der philologisch georiënteerde schoolmeesters domweg als mysterie gehandhaafd blijft. Het verschaft velen een aangenaam gevoel van superioriteit en geeft een overduidelijk beeld van de verstarringsmogelijkheden in het paedagogenbedrijf; men zou haar (dit is haar bevoorrechte positie) alleen willen verdedigen, omdat zij in haar onpractische methoden paradoxaler is dan welke andere ook en meer mogelijkheden tot bevrijding gaat inhouden naarmate zij als recept potsierlijker verstarringen

achterlaat. Diegenen onder de klassieke paedagogen, die uit hun vak vuur weten te slaan, zijn zij die partij trekken van de gemeenplaatsen der Antieken door ze uit te spelen tegen de moderne gemeenplaatsen; want uit de botsing van twee culturen kan de humor geboren worden, die de leerlingen het spel laat beleven in den doodelijken ernst der verschillende formules. En mutatis mutandis is iets dergelijks bij de niet-klassieke paedagogen het geval; zij moeten tot op zekere hoogte in staat zijn hun vak te verloochenen, wanneer zij werkelijk invloed willen hebben. De eenige invloed van den volwassen paedagoog op het onvolwassen kind, die iets te beteekenen heeft, is die van het persoonlijk optreden, dat, als een vorm van paedagogen-„honnêteté”, den lesrooster kruist.

De complicatie van de opvoeding door systeemverandering is daarom zoozeer iets van het tweede en derde plan, dat men, als men ooit aan deze systemen heeft geroken, alleen maar kan lachen om den ernst, waarmee zij telkens weer als verlossend middel worden aanbevolen. Het belachelijke steekt niet in de systemen, die doorgaans wel iets goeds zullen hebben, maar in de „service”. Op zijn best immers zou men van het verlangde model-kind een model-snob kunnen maken, gesteld men had nu eindelijk de beste methode gevonden; want het „begrip”, dat men de jeugd kan bijbrengen, blijft nu eenmaal noodzakelijk een samenraapsel van gemeenplaatsen; het kind kan zich tegen kennis niet verweren, omdat

het geen kennis hééft en geen critiek kan oefenen op den specialist, dien het als leermeester heeft te aanvaarden. De critiek van een kind richt zich dan ook zelden op den specialist, maar onmiddellijk op de waarde van den mensch, die daar optreedt in een rol. Daarom waardeert het kind in den paedagoog meer den clown dan den deskundige, meer de persoonlijkheid dan den vakman, al kan het voor het raadsel der knapheid soms een vagen eerbied koesteren; het waardeert vooral den paradoxalen paedagoog, die voortdurend met zichzelf in tegenspraak is, die het eene oogenblik de lofredenaar is van het diletantisme (de speelschheid), om in een volgend oogenblik de heftige bestrijder te zijn van het diletantisme (de gemakzucht, het halve vakmanschap); het waardeert de geestelijke lenigheid vooral in den vorm van cerebrale en sensitieve sportiviteit. Het waardeert den humor (niet de „leukheid”), omdat het in den humor van een zoo ernstig man als een specialist het spel terugvindt, overgebracht naar een zoo imponeerend gebied als dat van de cultuur, waarin het door de andere paedagogen met zooveel vooze autoriteit of met zooveel vriendelijke half-zachtheid weerspanning wordt binnengeleid.

Dit is geen pleidooi voor een nieuwe generalisatie: het humoristische kind, noch voor een oude, vaak misverstane generalisatie: den „beminden leeraar”. Er zijn vooreerst kinderen, die minder gevoel voor humor hebben dan de vader, die voor hen het schoolgeld betaalt, en voor dezen heeft de clown al geen

anderen zin meer dan de predikant; en er zijn voorts leeraren, die in hun bemindheid groeien, specialist worden in populariteit, de legende worden van hun populariteit. Zoodra men van het spel en den humor een nieuw paedagogisch criterium zou gaan maken, zouden spel en humor hun waarde voor den „honnête homme” al hebben verloren; men zou grapjassen forceeren voor wederom een nieuw systeem. De humor is hier slechts een voorloopig herkennings-teeken, zooals de stille epicuristen dat waren: een teeken van de paradoxale sfeer, waarin wordt opgevoed tot alles en nog wat, waarin ieder systeem kan deugen en verfoeilijk zijn. En derhalve: de paedagoog, die zich de waarde van het spel in het kader der systemen realiseert en de disciplinaire noodzakelijkheid van systemen erkent zonder die te vereenzelvigen met de menschelijke waardigheid van opvoeder en opgevoede, is met zijn humor in het schoolverband altijd een *improvisator* van opvoeding. Hij is, eenerzijds, een nauwgezet vakman, die de partij kiest van kennis en tucht tegenover de propagandisten van allerlei „humane” of „humanitaire” richtingen met hun zweverige doelstellingen uit de sfeer van het kampvuur; hij maakt zich, anderzijds, niets wijs over de algemeene resultaten van zelfs de nauwgezetste nauwgezetheid en zal zich inspannen om bij zijn leerlingen het besef levendig te houden, dat het algemeene en als absoluut-geldig opgedischte weten op het raam der groote onwetendheid is geborduurd.

Deze improvisatie kan men niemand leeren door colleges over paedagogie, evenmin als men iemand humor kan leeren, die door zijn aanleg aangewezen werd op den specialistenernst. Een opvoeder blijft altijd een toeval, binnen en buiten de school, want men vangt hem niet onder de generaliseerende formules van het systeem. Hij zal tot nauwgezetheid en methodische volgzaamheid opvoeden degenen, die zonder dat warhoofden en prutsers zouden worden; maar hij zal voor degenen, die waard zijn later aan hun opvoeders te twijfelen, alle wegen vrijhouden voor dien verlossenden twijfel; en omdat geen paedagoog weet, hoe kinderen en pubers menschen worden, zal zijn systeem berekend zijn op disciplinaire gelijkheid en zijn omgang met iederen leerling afzonderlijk op persoonlijke ongelijkheid.

Wat geldt voor de paedagogie, geldt evenzeer voor ieder program van actie, dat men zou kunnen opstellen voor den „honnête homme” in het algemeen. Zulk een program kan voorloopig nooit iets anders zijn dan een improvisatie, een eierdans, paradox van gelijkheid en ongelijkheid in het kader der heerschende systemen. Het berust op een voorloopig besef van een doelstelling, die humanistisch schijnt, omdat zij de humaniora niet prijs geeft voor het rancuneuze gehuil van ras- en bloedvereerders, die echter met de humanistische doelstelling allerminst samenvalt, omdat het humanisme (waarvan de klassieke opleiding het meest groteske beeld geeft) een caricatuur is ge-

worden, zooals onze humanisten de caricatuur zijn geworden van Erasmus. De „honnête homme” leeft met de cultuur, maar hij is niet met haar getrouwd, tot groote verontwaardiging van de humanisten, die hem daarom als een voorlooper of handlanger van het fascisme beschouwen; zoo immers zagen zij Nietzsche aan voor een verrader der intellectueelen, omdat hij Dionysos boven den Gekruisigde verkoos en weigerde de handlanger te zijn van de „pia fraus” dier intellectueelen. Men zou zich tusschen de voorstanders van het wettig huwelijk met de humanistische cultuur en de vijanden van alle humanistische cultuur dan ook een onnoozele dwaas voelen met zijn improvisaties, ware het niet, dat de „oude” mensch van liberalisme, humanisme, marxisme en fascisme, hoezeer de twee laatsten hun biceps ook mogen opzetten, riekt naar ontbinding. De wereld heeft een Hitler kunnen voortbrengen; en deze synthese van vijfmaal ge vulgariseerde wetenschap en holheid, deze paradoxale eenheid van leider en kuddedier *schreeuwt* om den „honnête homme” als tegenpool! De hysterie regeert, de geest is woord en het woord is strottenhoofd geworden: dat zijn de teekenen des tijds! Daarom kunnen wij een uitspraak van den onpractischen Bakoenin als parool kiezen: „Ik zal de *onmogelijke* mensch blijven, zoolang de nu mogelijke menschen blijven, zooals zij zijn.”

Onze nieuwe mensch is de onmogelijke mensch, maar hij is niet onmogelijk, om met zijn onmogelijkheid te boudeeren of zich op te sluiten in den ivoren



toren. Als onmogelijken hebben wij orde te scheppen (ònze orde te scheppen) in de humanistische en anti-humanistische leuzen, die elkaar verketteren, en het spel te herkennen, waar anderen reeds bezwijken onder hun ernst; dat is de ernst van ons, die overigens niet uitmunten in de rol van apostelen en spelend tot een ernst zijn gekomen, die nog geen theologie en sociologie heeft gevonden. Wij zijn geen erfgenamen van een cultuur, maar wij verdedigen haar erfenis; wij zijn geen negentiende-eeuwsche intellectueelen meer, maar wij weigeren ook de corruptie der negentiende-eeuwsche intellectueelen-hiërarchie te aanvaarden als een nieuwen vorm van wereldbeschouwing. De corrupte marktventers van het fascisme prijzen een nieuwen mensch aan, gemakshalve bestemd voor het gansche volk: een geüniformeerd kuddedier, voorzien van wat aangeleerde principes uit den afval der negentiende-eeuwsche wetenschap (Chamberlain en Gobineau). Tegenover dezen nieuwen mensch schaamt men zich bijna voor uitnoodigende plebejerstermen als „nieuw” en „mensch”; tegenover hem identificeeren wij ons met positivisten, rationalisten en wetenschappelijke properheid; want waarom zouden wij irrationalistische krampen, excerpten uit de encyclopedie en tooneelspelershumbug anders beoordeelen dan als wat zij waard zijn: als krampen, excerpten en humbug?

Er is hier geen plaats voor maanziek idealisme; er is hier evenmin op den rancuneuzen toon van de-

genen, die van het nieuwe het comfortabele hopen (het voor hèn comfortabele), iets af te dwingen. De „honnête homme” leeft in den „ouden” mensch, maar hij doorkruist tevens zijn hiërarchie; dus wordt hij niet op de beurs der gangbare waarden genoteerd, aangezien zijn koerswaarde nihil is vergeleken bij de deugdzaamheid, de vroomheid, de geleerdheid of de volkschheid.

Echter: de deugdzame is ons niet meer waard dan de ondeugdzame, de vrome niet meer dan de onvrome, de geleerde niet meer dan de ongeletterde, de volksgenoot niet meer dan de individualist, en omgekeerd. „Honnêteté” is het eenige criterium, dat in Europa nog identiek is met menschelijke waardigheid, nu de kennis en het geloof geen teeken van superioriteit meer zijn, evenmin als de domheid en het ongeloof, nu noch het verlichte strijden voor den vooruitgang, noch het belemmeren van dien vooruitgang door holle phrasen op zichzelf meer een bewijs van moreelen moed mag heeten. Daarom zou men toch dit onvertaalbare „honnête homme” mogen vertalen met „fatsoenlijk mensch”, want het fatsoen heeft weer iets aantrekkelijks gekregen, sedert de eens bij uitstek fatsoenlijke burger zijn verlangens projecteert op de helden van het concentratiekamp. Fatsoen klinkt thans reeds universeeler dan specialisme, dan „l'art pour l'art”, dan geloof, dan waarheid, dan objectiviteit, dan carrière, dan klassenbewustzijn, dan onfatsoen, dan . . . fatsoen; misschien is het fatsoen van den „honnête homme” onder al deze termen nog

de eenige herinnering aan den universeelen mensch;  
aan dien trotschen universeelen mensch der Renais-  
sance, die tot opvolger van den christelijken ge-  
loovige scheen voorbestemd, en die nu begraven  
ligt onder het puin der vakwetenschap.

### III

#### HET KLOOSTER DER INTELLECTUEELEN

Is het een eerste praesentiel verschijnsel, dat het mij in den laatsten tijd soms moeite kost mijn gedachten te ordenen volgens een vast schema? Of bewijst dat phaenomeen, dat de paradox een bestanddeel van mijn denkleven is geworden, waaraan ik niet meer kan ontkomen? De verleiding om een definitie, een begrip, onmiddellijk naar het tegendeel van de oorspronkelijke waarde over te halen, wordt een hartstocht, die mij nochtans geen manie lijkt. Eerder komt het mij voor, dat ik, nu het criterium der „honnêteté” mij deed vervreemden van oude doelstellingen, niet meer gevrijwaard ben tegen overstroming, nu zekere dammen zijn doorgebroken, die mij vroeger nog beschermden. De gedachtenwereld, waarin sommige intellectueelen het schijnen te kunnen uithouden, lijkt mij nu een ridicul terrasje, beheerscht door camaraderie en archaische ficties; en met dat al voel ik mij meer dan ooit intellectueel, of „clerc”, om het woord van Julien Benda te gebruiken. Het zijn niet de intellectueele bezigheden, waarvan ik ben vervreemd, maar er is een schaduw gevallen over het gebied van hun geldigheid.

Vroeger gaf het mij een aangenaam gevoel bij een

voetbalmatch of een bioscoopvoorstelling als intellectueel onder een „massa” aanwezig te zijn; door die „massa” tegenover mij te weten (hetgeen ongeveer, zij het dan ook niet precies, wil zeggen: door die „massa” te verachten) gaf ik mijn intellectualiteit een voordeeligen achtergrond van plebejische domheid, die mij in mijn trots niet weinig versterkte. Ik was zoozeer intellectueel, dat het mij mogelijk was mij buiten en zelfs boven de „massa” te stellen en haar aanwezigheid uitsluitend te interpreteren te mijnen gunste; dit soort perspectief is zeker de grootste bron van vitaliteit geweest voor de intellectueelen der vorige eeuw, die, hetzij als positivisten, hetzij als negativisten, veroveringen moesten maken en daarvoor inboorlingen noodig hadden, waarop zij met een gerust gemoed konden neerzien, die aanwezig waren en in „hooger zin” toch *niet* aanwezig, of alleen als getal. Die illusie verdampte, en ik ervaar dit: nu die „massa” geen stomme figurant meer is, maar na een eeuw socialisme en fascisme in alle cultuuraangelegenheden is gemengd, is de benauwing, die zij veroorzaakt, een symptoom, dat mij veel meer in beslag neemt dan de au fond zoo aangename verachting van weleer. Men beseft voor het front der „massa” afschuwelijk duidelijk, in welk fictiemuseum de intellectueelen hebben geleefd, en hoe deze gansche cultuur van arabesken, die wij „de europeesche cultuur” noemen, met het gros der inboorlingen van Europa niet veel meer te maken heeft dan met de negers, die den brandewijn, en de Japanners, die de

bolhoeden van onze beschaving hebben overgenomen.

De wijze, waarop de intellectueel zich van de „massa” heeft afgemaakt, terwijl hij haar tegelijk zijn wijsheden verkocht in den vorm van populariserende brochures, was zeker alleszins paradoxaal; hij beschouwde haar als een voetstuk, dat hem in staat stelde zijn hoofd in denkbeeldige wolken te steken. Maar wat te doen, wanneer het voetstuk autonoom wordt, wanneer deze „massa” het overwicht door het getal duidelijk gaat beseffen, wanneer zij bij monde van uit haarzelf voortgekomen „leiders” aan de hiërarchische ordening der kennis van het intellectueelendom ontsnapt? Het zou kunnen zijn, dat er dan spoedig geen intellectueelen meer zouden bestaan, tenzij in het gareel gespannen voor technische en economische doeleinden. Men zal weliswaar het intellect ook in de toekomst noodig hebben om bruggen te bouwen en administratie te voeren; maar dit soort dienstbaar geworden intellect is iets essentieel anders dan de intellectueelenklasse van thans met haar hiërarchie, zooals wij die van de negentiende eeuw hebben geërfd. De intellectueel, zooals wij hem kennen, heeft alleen „zin”, wanneer hij zich beroepen kan op een hiërarchie, krachtens welke hij het recht heeft zich *boven* de „massa” te verheffen. Dat recht is onchristelijk, maar als het wegvalt, dan valt daarmee de intellectueel; wat overblijft, is een „technicus des geestes”, die bij de monteurs kan worden ondergebracht. Met andere woorden: als de in-

tellectueel het recht verliest nutteloos te zijn, stort de intellectueelen-hiërarchie in elkaar.

Het is trouwens de vraag (het historisch-materialisme heeft die vraag met een ander accent gesteld), of deze intellectueelen-hiërarchie ooit anders bestaan heeft dan in de door Hegel en Darwin verhitte verbeelding der intellectueelen zelf. Dat zij zich wijs gemaakt hebben, dat zij in de eeuw van het liberalisme de leiding namen, bewijst alleen, hoeveel belang zij er bij hadden aan zulk een leidende positie te gelooven. Vast staat hier hoogstens, dat de fictie van een leiding door intellectueelen alleen mogelijk was in een samenleving, die de nutteloosheid der intellectueelen tot op zekere hoogte duldde en dus op haar beurt een zeker belang bij die nutteloosheid blijkt te hebben gehad. Een soortgelijk belang hadden de middeleeuwen bij het kloosterwezen. Van den kloosterling verwachtte men nut voor het „hooger leven” en daarom gunde men hem zijn afzondering, ook als die naar aardsche maatstaven gemeten nutteloos was; van den intellectueel verwachtte men nut voor den vooruitgang (den hemel, het „hooger leven” bij uitstek van de negentiende eeuw!) en daarom gunde men hem zijn afzondering in seminaria en laboratoria, die naar aardsche maatstaven gemeten in veel opzichten eveneens nutteloos was. De parallel gaat tot in onderdeelen op; want zooals het kloosterwezen steeds meer in plaats van een als nuttig erkende functie een romantisch en zelfs schadelijk gezwel is geworden, zoo zijn de seminaria en laboratoria, de kweekplaatsen

van een aanvankelijk nuttig specialisme ontaard tot huizen van geestelijke ontucht met dissertaties en experimenten.

Het gaat hier uiteraard niet om de dissertaties en experimenten, maar om het „hogere leven”, dat zij willen vertegenwoordigen. Wat nut is, wordt hier bepaald door een verhouding tot een „hemel”, waaraan niemand meer gelooft; het utiliteitsprincipe hangt, nu deze „hemel” niet meer bestaat, slechts in de . . . . lucht. Desondanks zweren de meeste intellectueelen nog altijd bij hun nutteloosheid als het hogere leven bij uitstek; dat inmiddels de gebeurtenissen van den dag hun paradoxale hiërarchie (waarvan zij de paradox niet willen erkennen) bedreigen met den ondergang, ontsnapt aan de aandacht van deze struisvogelpolitici. Zij hebben zich immers nooit met de „massa” opgehouden; hoe zouden zij dan opmerken, dat die „massa” zich thans zelf een wetenschap wil geven, die alleen „vrij” is, voor zover zij de autoriteit erkent van een of andere communistische of nationaal-socialistische gemeenplaats!

De naïveteit der intellectueelen blijkt zoowel uit hun hybris als uit hun paedagogische goedgeeloovigheid. Eenerzijds immers vindt men de intellectueelen opgesteld als de verachters der „massa”, anderzijds (en dat is veel verraderlijker) leeft onder hen nog een vaag vertrouwen-op-crediet in de mogelijkheid van een opvoeding der „massa” tot hun intellectueele peil. Ik geef toe, dat men soms lang moet spreken, eer men bij een wetenschapsmensch van thans het



bestaan van dat vertrouwen heeft ontdekt; hij is er zich vaak niet eens van bewust en meent alleen vertrouwen te hebben in zijn exacte proeven of zijn speciale theorie. Maar let op de gedragingen van zulke intellectueelen ten opzichte van de rest van het leven, die niet in hun denkschema is opgenomen! Hun verregaande onhandigheid, hun volstreckte „Weltfremdheit” correspondeert met een allerbeminnelijkste voorkeur voor blauwe illusies en een verbijsterend gebrek aan critiek, zoodra er van massa en massa-psychologie sprake is. Aangezien zij zich, gemakzuchtig als zij buiten hun vakgebied zijn, gewend hebben aan een wereldbeeld, dat afhankelijk is van één axioma: het weten triomfeert op den duur altijd over de onwetendheid, kunnen zij zich een cultuur onder de heerschappij der „massa” niet eens meer als een realiteit voor oogen halen. De „voortgang” van de vorige eeuw, hoezeer ook gecorrumpeerd door allerlei schoonklinkende amendementen, leeft nog in hun instinct, ook waar zij in *woorden* losgekomen schijnen te zijn van het evolutiebegrip; in dezen officieuzen, corrupten vorm is het dubbel gevaarlijk, omdat het de intellectueelen tot onnoozele marionetten maakt van realistische politici en beursbaronnen. Professoren, dissertatiekluiwers en bibliophielen zijn gewoonlijk een onschadelijk slag menschen, en zij laten zich doorgaans gemakkelijk door zakenlieden exploiteeren; als zij al niet bewust gelooven in de opvoedbaarheid der „massa”, dan doen zij toch alsof, door te handelen, alsof die

„massa” zonder hun werkzaamheden niet leven kon. De massa fungeert in hun wereld als het embryo van het intellectueel volwassen wezen, dat zich nog in een gepredestineerde richting moet ontwikkelen, alles ter meerdere eere van de intellectueelen-hiërarchie. Bij wijze van reactie zijn wij, die van de intellectueelen-hiërarchie vervreemd zijn, daarom eerder geneigd de verhoudingen om te draaien en den intellectueel te zien als het embryo van den volmaakten massamensch, alleen wegens overvoeding met „kennis” en verstopping door hiërarchische vooroordeelen nog niet in staat op te groeien tot een volwassen kuddedier van de alledaagsche soort. Ook deze zienswijze is, ik behoef het nauwelijks te zeggen, een vooroordeel . . .

„Intellectueel” is, als zooveel andere woorden, een term geworden, die meer verbergt dan onthult; hij vertolkt antipathie en sympathie tegelijk. Juist wij, die door de naïveteit der intellectueelen-hiërarchie en de ontaarding van in vakkundigheid afgestompte organen het meest worden gehinderd, noemen ons bij voorkeur zelf intellectueel, wanneer men ons vraagt, in welke atmosfeer wij thuis hooren: want wij wenschen geen beroep op een mystiek te voorschijn gegoocheld „volk”, wij wenschen geen nieuwe humbug in plaats van oude schijn-superioriteit. Daarom: de intellectueel is voor ons een paradox, zooals de vooruitgang voor ons een paradox is. Wij zijn afkeerig van den intellectueel, omdat hij door zijn hybris de wereld des geestes gecompromitteerd heeft, wij hebben hem

noodig, omdat hij in zijn cel een verantwoordelijkheid blijft cultiveeren, die hem van de leugenaars à la Goebbels onderscheidt; en evenzoo zullen wij vooruitgaan, wetenschappelijk vooruitgaan, technisch vooruitgaan, geen reactionnaires worden, hoewel wij met het door en door valsch geworden *begrip* „vooruitgang” hebben gebroken. Als alle fundamentele begrippen van den ouden mensch zijn ook deze begrippen voor ons mogelijk en onmogelijk tegelijk, d.i. paradoxaal geworden.

Ik betrap mij dan ook, vooral sedert het nationaal-socialisme een officieele factor werd, op een hevige en aanvankelijk volkomen onberedeneerbare genegeheid voor alles, wat met de naïefste begrippen van een „evolutie der menschheid” samenhangt. Deze plotselinge sympathie beteekent dus geen terugkeer tot een negentiende-eeuwsch rationalisme, maar kondigt het verzet tegen een nieuwe begripsvervalsching aan: de begripsvervalsching van den halfbeschaafden homo sapiens, die zich in de theorie van het nationaal-socialisme eindelijk oprecht begint bloot te geven. Het nationaal-socialisme heeft de posities duidelijker gesteld; het laat ons partij kiezen tegen begripsromantiek, tegen de perfide leugens, waarmee de rancunemensch Goebbels de misschien ook perfide leugens van sommige „Fortschrittler” meent te niet te kunnen doen. Voor het eerst hebben wij weer een helder beeld van het liegen voor ons; wij verachten de leugens der nationaal-socialisten niet, omdat zij een abstracte waarheid tekort doen, maar

omdat zij een mensch, die, behalve voor begrippen, voor niets in kan staan, tot de maat van alle dingen maken. Hier ligt ook het groote verschil tusschen de „oude” intellectueelen en ons. Als de „oude” intellectueelen (waaronder zeer jonge) protesteeren tegen de corruptie der wetenschap door rassenpsychose of de verboering der kunst door Blubohumbug, dan doen zij dat op grond van hun oude hiërarchische vooroordeelen, „in het licht van gisteren”, om den titel van een veelgelezen werk door een hoogleeraar geschreven voor de zooveelste maal zinrijk te varieeren; voor ons echter is de paradox hier voorloopig aanvaarbaarder dan welke ethische verontwaardiging ook.

Dit paradoxale „geloof” in den „voortuitgang” is ongetwijfeld een herinnering aan den hemel der Christenen, die achter dit leven ligt en toch reeds dit leven „onmogelijk” maakt, al zijn bestaande, in schijn vastgelegde waarden relativeert onder den gezichtshoek van eens pelgrims reize naar de eeuwigheid; wij zijn echter niet de eersten, die het met deze herinnering moeten stellen, zonder ons op het „hoogere” te durven beroepen. Stendhal appelleert in zijn *Henri Brulard* ter rechtvaardiging van deze autobiographie aan den lezer van 1880 en 1935. Wat had hij daarmee voor? Hij zal toehiet niet aan den algemeenen voortuitgang (de algemeene ontwikkeling) van „den” lezer hebben geloofd? (Dat Stendhal tegenwoordig populairder is dan tijdens zijn leven, bewijst in deze niets, aangezien de psycho-analyse veel van zijn „feiten” heeft ge vulgariseerd en die „feiten” nu langs den weg van

een goedkoop systeem voor iederen snuffelaar naar Oedipuscomplexen toegankelijk zijn geworden.) Ongetwijfeld was reeds voor Stendhal de vooruitgang (evolutie) even paradoxaal als voor ons; hij geloofde meer aan den vooruitgang dan hij zich als menschenkenner kon toestaan, maar hij liet zich niet dupeeren door de phrasen der idealisten; als zij zocht ook hij in den vooruitgang een rechtvaardiging, maar achteloos, in het voorbijgaan, uit een behoefte aan afrekening met werkelijke gelijken, niet om gelijk te *krijgen* in naam van een begrip. Stendhal kan gelden als het voorbeeld van een mensch, die zich volkomen heeft vrijgemaakt van een negentiende-eeuwsche intellectueelen-hiërarchie (met haar dwaze overschatting van den „geest”, haar verslaafdheid aan het generaliseerend begrip zoowel als aan de interessante bijzonderheid, en met haar vertrouwen op het „hogere”), terwijl hij toch het intellect hanteerde met een zekerheid, die de vak-litteratoren met hun cultus van het geciseleerde jaloersch maakt; zij weten dan ook dezen Stendhal toch weer onder te brengen in hun hiërarchie door hem voor te stellen als een soort oppersten gourmand der psychologie . . . hetgeen hij zeker óók was, maar onder anderen. Stendhal was een even paradoxale intellectueel als Nietzsches wiens „geloof” in een „vooruitgang” zich trouwens ook niet in de taalconventies der „oude” intellectueelen laat opsluiten. Een duitsche emigrant (eminent intellectueel, maar gedrenkt in het „oude”), dien ik naar zijn meening vroeg over *Die Fröhliche Wissenschaft*, ant-

woorde mij dan ook, dat hij dat boek met genoeg en profijt gelezen had; „übrigens ist es vor allem das rein Sprachliche, was mich fesselt“, voegde hij er aan toe.

Welnu, ik kan met hetzelfde recht iemand, die mij naar mijn meening over de Evangeliën vraagt, antwoorden, dat zij mij even heerlijk gesmaakt hebben als Wiener Schnitzel: veel meer dan biefstuk is mij dat „rein Sprachliche“ niet waard. Het was hier de taal, die den intellectueel afstompte voor de paradoxale beteekenis van de figuur Nietzsche, zoowel als vertegenwoordiger van de intelligentie als van den vooruitgang. Deze ontarding wordt niet gekenmerkt door het feit, dat men het „rein-Sprachliche“ in Nietzsche waardeert (want wie zou het op een gegeven moment niet zeer hoog waardeeren?), maar door dat veelzeggende „vor allem“. Duidelijker kon een intellectueel niet zeggen, dat hij zich niet wenscht in te laten met een probleem, dat geen litterair (in andere gevallen: filosofisch) probleem is; de schoone of wijze taal belet hem het denken over de dingen, die zich door middel van die taal manifesteren.

De gemiddelde intellectueel van dezen tijd is, hoe verfijnd of geleerd hij ook moge zijn, eigenlijk doorgaans een typische journalist. In staat om zich op grond van eenige vaardigheid in het formuleeren over alles en nog wat met groote overtuigingskracht uit te spreken of uit te schrijven, voorts meestal in het bezit van een monopolie voor een of ander zorgvuldig afgepaald gebied, heeft hij het volkomen ver-

leerd zich rekenschap te geven van zijn hachelijke positie. In zooverre is dan ook de minachting van de „betere” intellectueelen (de pure artisten en professoren) voor den beroepsjournalist een staaltje van bijzondere vak-arrogantie. Het sprookje, dat iemand door de journalistiek als „geestelijk” mensch te gronde zou gaan, is afkomstig van hen, die aan de journalistiek te gronde gingen, omdat zij reeds met al hun instincten journalisten *waren!* De journalist van professie is ten minste ronduit een cultuurbarbaar, die over alles kan schrijven zonder zich van iets rekenschap te geven, terwijl de vakgeleerde en de dichter meestal niet eens aan deze allround-opervlakkigheid toekomen; zij complotteren nog met een geheimzinnige diepte en beseffen niet eens meer, dat diepte het allerovertuigendst bewijs van cultuurbarbarie kan leveren. Iemand, die de cultuur in zich heeft opgezogen, schaamt zich voor de diepte, zooals hij zich in een ander oogenblik voor zijn journalistiek schaamt; want hij heeft geen van beide noodig om denkend de man te zijn van zijn gedachten.

Maar in hoeverre *is* de intellectueel de man van zijn gedachten? Ik heb veel intellectueelen geobserveerd en de grootste gemeene deeler van mijn observaties is deze: De intellectueel is iemand, die pas in de allerlaatste plaats zijn toevlucht neemt tot denken; denken in de beteekenis van: gedachten bij zich toelaten, die men officieus al heeft, maar nog niet heeft durven formuleeren, omdat zij tegen het reeds geformuleerde indruischten. Men kan hem ranselen

en trappen, men kan hem in den oorlog sturen, men kan hem tot emigratie dwingen en hem huis en hof afnemen; dat alles is nog niet voldoende om een intellectueel tot een denkend mensch te maken; zoo veel macht hebben de tradities en conventies van een van buiten af opgelegd, door anderen voor hem gedacht denken over den intellectueel. Hij kan een trouwe schildknaap van zekere vooroordeelen, hij kan ook een perfide jongleur met toevallige waarden (woorden!) zijn; maar denken als een afrekening en een gevecht is hem even vreemd als een theoloog. Misschien is het niet gewaagd den intellectueel te vergelijken met sommige voortreffelijke, technisch geroutineerde pianisten, die het verbijsterend ver brengen in het musiceeren . . . en toch nooit aan de muzikaliteit toekomen. De „muziek van het intellect” hebben de meeste intellectueelen niet in zich; zij studeeren ijverig contrapunt, zij zijn uitgeslagen op vernuftige fuga's, worden diep verontwaardigd als zij vulgaire wijsjes hooren, maar zijn en blijven wat zij waren: onmuzikaal.

Zoo hebben de intellectueelen ons een hiërarchie opgedrongen, die geheel past bij hun wereld van contrapunt zonder muzikaliteit. Zij, de barbaren van het woord, hebben (zooals alle barbaren, met een naïef geloof aan hun eigen fetisch) van het hulpmiddel woord een afgodsbeeld Woord gemaakt. Hoe beoordeelt de intellectueel zijn medemenschen? Naar hun knapheid, hun eruditie, naar hun interne encyclopaedie, het geheugen. Den filosoof beoor-



deelt men, *mirabile dictu*, naar zijn leer! Alsof juist deze leer, dit samenstel van intellectueele uitvluchten, doorgaans niet alles te verbergen heeft, wat aan den filosoof als *persoonlijkheid* de moeite waard kan zijn! Men beoordeelt den Kantiaan naar zijn kennis van Kant, den Spinozist naar zijn lidmaatschap van de *Societas Spinozana*, den Duitscher naar wat hij gelezen, gebuffeld heeft, kortom: men geeft iemand een rang op grond van wat gemakkelijke schijnvertooning in woorden. En dat ook nu nog, nu wij de tragedie van het duitsche intellect voor oogen hebben! Nu alles, wat ons sedert 1933 in Duitschland is gedemonstreerd, bewijst, dat een maximum aan universiteitsgeleerdheid geen beletsel is voor een maximum aan karakterloosheid. Geen beletsel alleen? Het probleem zoo stellen beteekent nog het vertroebelen. De karakterloosheid van den duitschen intellectueel is immers de noodzakelijke keerzijde van zijn monstrueuzen woordencultus! De Duitscher *acteert* een geweldig karakter, hij wil door woorden persoonlijkheid suggereeren, juist omdat hij niet weet wat karakter en persoonlijkheid is. Karakter kan ik niet anders definieeren dan als een eigenschap, die lang voorwendsel geweest is; karakter moet aanvankelijk een list van den geest, een schijnvertooning van superioriteit zijn geweest om de brute fysieke kracht schaakmat te zetten; de schijnvertooning werd pas door erfenis van geslacht op geslacht eigenschap. In den man van karakter waardeert men de cultuur als een bezit zonder de arrogantie van het bezit.

Trouwens, als deze man van karakter zich onder de kannibalen begeeft, zal hij, wil hij ondanks zijn karakter niet evengoed opgegeten worden als zijn volmaakt karakterlooze collega, terug moeten keeren tot het stadium van *karaktervertoon*, tot suggestie. Want hoe dwingt men kannibalen eerbied af? Niet door de middelen, die den cultuurmensch van Europa eerbied afdwingen, maar door . . . . hocus pocus! In dit opzicht zijn Duitschers en intellectueelen vaak nauw aan de kannibalen verwant; het hocus pocus, dat zij noodig hebben om geïmponeerd te worden, is het woord; en daarom imponeert Duitschers en intellectueelen juist datgene als karakter, wat wij geneigd zijn als het non plus ultra van karakterloosheid te verwerpen, omdat dit hocus pocus van het woord ons geenszins meer eerbied afdwingt. Terwijl, omgekeerd, zij ons criterium voor karakter wel moeten beschouwen als een oproep tot karakterloosheid; immers, wij zoeken de stabiliteit van het karakter overal, maar hoogst zelden (en alleen bij een overweldigende massa ander bewijsmateriaal!) in woorden. Wij willen iemand alleen dan „op zijn woord” gelooven, als hij er blijk van heeft gegeven, zich van het geloof aan het Woord te hebben bevrijd.

Datgene, wat wij karakter noemen, is dus een paradoxale combinatie van karakter en karakterloosheid volgens de normentafel der „oude” hiërarchie. Als dit paradoxale karakter dus ook een schijnvertooning is, wil die schijnvertooning toch allerminst

kannibalen en nog minder intellectueelen imponeeren. Onze man van karakter is iemand, die, onder deze „oude” intellectueelen-hiërarchie, officieuze menschen imponeert door officieuze dingen, gehoorzamend aan een officieuzen „zin des levens”; zoo komt het, dat onze criteria van karakter alle criteria van den „ouden” mensch kruisen; „karakter” heeft met knapheid noch domheid, met vroomheid noch goddeloosheid, met vlijt noch met luiheid . . . en met alle zes tegelijk te maken. En omdat deze zes „oude” criteria alle verbonden zijn met het „geestelijk” vooroordeel, kan men ook zeggen, dat „karakter” voor ons eerder lichamelijk dan geestelijk is. Het is een herkenningsteeken, het laat zich raden uit de officieuze dingen van het lichaam, die de intellectueel hoogstens accepteert als „practische menschenkennis”. De intellectueel zoekt, nog steeds, zijn *ware* menschenkennis hoogerop . . . .

Iemands karakter bepaalt (d.i. herkent) men meestal in de eerste plaats aan zijn oogen. Typeerend voor de overschatting van het strottenhoofd en de mondholte, die door de woord-barbarie der intellectueelen mode is geworden, is de algemeene verwaarloozing van een zoo belangrijk orgaan als het oog, waar het de diagnose van een persoonlijkheid, de „rangschikking” der menschen betreft. Waarom hebben de intellectueelen ons er stelselmatig aan gewend, het mondwerk, het babbelen (en zijn abstract aftreksel: het krabbelen) te beschouwen als het criterium bij uitstek voor wat iemand vertegenwoor-

digt? Terwijl voor ons de vaardigste spreek- en schrijftechniek onmiddellijk aan waarde inboet, wanneer iemands oogen niet hetzelfde of meer „zeggen”, te zeggen hebben, staat het voor die onschuldige intellectueelen b.v. als een paal boven water, dat men een gedicht moet beoordeelen onafhankelijk van den maker en een filosofie los van de „toevallige” persoonlijkheid van den denker. En dat terwijl de oogen der dichters en filosofen ons vaak zoo star bejegenen of schuins aanloenschen, wanneer er over poëzie en wijsbegeerte gediscussieerd wordt! Het oog was mijn leerschool der physiologie; wanneer de meeste physiologen van het vak, die duizend maal meer weten dan ik, niet eveneens behept waren met de mondholte- en strottenhoofdvereering der intellectueelen, zouden zij de aristoi van onzen staat hebben kunnen zijn; maar onderzoekers als Kretschmer missen toch het „laatste” wantrouwen jegens de wetenschappelijke terminologie, hoeveel waardevol materiaal zij ook mogen aanbrengen. Laten wij bovendien niet willekeurig halt houden bij het oog, maar ook eerbiedig turen naar den neus, de kin, de hand; zij zijn zoo maagdelijk gebleven (al is de hand geëxploiteerd door familieleden der koffiedik-profeten), dat men uit hun naïeve vormen en bewegingen meer karakter raadt dan een met wetenschappelijke termen uitgerust intellectueel van het universitaire type uit een gansche leer. Men heeft de physio-psychologie van den kleinen teen stelselmatig verwaarloosd ten gunste van de spraakorganen en hun

„logica”, en daarom is men stomp en hard geworden tegen de logica van het oog en den voet.

Het gaat hier, uiteraard, niet om een verheerlijking van het oog en den kleinen of grooten teen; „an und für sich” zijn zij niets belangrijker, en in een cultuur van sprekers en schrijvers misschien zelfs minder belangrijk, dan het strottenhoofd. Men zal echter de spraakorganen in hun onschuld terug hebben te vinden via de onschuld van de verwaarloosde andere organen, die de intellectueelen-hiërarchie met haar armzalige voorkeur voor het taalmedium links liet liggen.

Dat de intellectueelen in laatste instantie steeds weer hun ziel verpanden aan de hiërarchie van het woord (Hegelianen evengoed als behavioristen) bewijst hoeveel belang zij hebben bij den mensch als een woordmensch, als een parvenu van het lallen. Voor ons „zegt” het oog meer dan het woord, juist omdat de intellectueelen vergaten het te isoleeren. Het oog is voor ons de *oogopslag*, die een onmiddellijk contact van mensch tot mensch tot stand brengt, waarvan men zich in woorden niet eens rekenschap kan geven, omdat woorden sedert eeuwen van dat contact trachten af te leiden. Men kan de waarde van den oogopslag wel weer door woorden trachten te omschrijven en derhalve weer intellectueel vulgariseeren, maar voor het *gehalte* van den oogopslag zijn nog geen letterteekens, is zelfs nog geen notenschrift uitgevonden: en ondanks dit ontbreken van een alfabet is de directheid van den oogopslag

voor ons de allerbelangrijkste herkenningfactor, op grond waarvan wij een subliem redeneerenden intellectueel met een arsenaal van welbespraaktheid en begrippen verdoemen tot een collega der rassen-theoretici . . . als zijn oogopslag niet deugt.

Zou de superioriteit van juist dit herkenningsteeken boven de criteria van strottenhoofd en mondholte niet vooral hieraan te danken zijn, dat de menschen van deze cultuurperiode argeloozer zijn gebleven in hun zien dan in hun spreken, omdat zij er op afgericht zijn, in de wereld van intellect, handel en politiek, minder scherpzinnigen met woorden te beïnvloeden en te bedotten? Indien men aan iemand zijn oogopslag had kunnen *schrijven*, zooals men tegenwoordig zijn „ideeën” en „bedoelingen” schrijft, dan zou (curieuze hersenschim) wellicht ook van de naïveteit van den oogopslag reeds veel meer verloren zijn gegaan. In een brief of een boek kan men met zeer groot succes zijn stem wegmoffelen achter het artefact, dat schrijftaal heet; maar de oogopslag heeft, bij wijze van spreken, altijd zijn „stem”, zijn onmiddellijke en verraderlijke tegenwoordigheid; en omgekeerd kan men dus ook zeggen, dat het stemgeluid de oogopslag van de taal is. Als het woordfetischisme der intellectueelen ons niet met blindheid had geslagen, zouden wij den dichter en den filosoof via het taalmedium weer recht in de oogen kunnen zien.

In dit criterium van het karakter manifesteert zich dus geen verzet tegen de intellectueelen als woord-

gebruikers, want woordgebruikers heeft een cultuur, die van gecompliceerde arbeidsverdeling leeft, noodig, zooals zij de specialisten noodig heeft; het verzet geldt de voos geworden rangorde der intellectueelen, die officieus, in den dagelijkschen omgang, in de caricatuur en bij het kwaadspreken b.v., dit andere zwaartepunt van beoordeeling al lang hebben aangevaard, maar voor het „hoogere leven” van den „geest” blijven zweren bij hun woordfetisch. In de „practijk” handelt iedereen, dus ook de intellectueel (aangenomen, dat hij niet tot een zonderling is verschrompeld), alsof oogopslag, stem en kleine teen als criteria meer waard zijn dan de in vulgariserende taalmiddelen uitgedrukte en algemeen-geijkte „cultuurwaarden”. Maar het ligt voor de hand, dat de intellectueel zich juist daarom tegen de *superioriteit* van deze criteria met alle kracht zal verzetten; door de erkenning van zulk een waardebeoordeling ook voor het „hoogere leven” zou hij immers vrij spel laten aan alle machten, die zijn superioriteit als intellectueel bedreigen. Wat zou er van het onderwijs terecht komen, wanneer de schoolmeester niet meer bovenaan stond op de ladder der waarden? En hoeveel gemiddelde intellectueelen zouden niet worden onttroond, wanneer men hen in de oogen zag in plaats van naar hun theorieën te luisteren?

Het hangt echter niet van onze predikatie af, of de intellectueelen al dan niet onttroond zullen worden. Sowjet-Rusland, Amerika en last not least fascisme en nationaal-socialisme hebben ons de beslissing al

uit handen genomen. De intellectueel *is* al onttroond, zijn schijnrijk van de negentiende eeuw *is* al voorbij! Als wij dus trachten de intellectueelen-hiërarchie van West-Europa te ondergraven, is dat geen poging tot moord of zelfmoord; wij doen niet anders dan *erkennen*, dat een bepaalde vorm van hybris sterft, en, ergo, den intellectueel waarschuwen voor zijn donquichoterie, de verkeerde donquichoterie. Zij, die met hun hybris hun superioriteit verliezen, zullen echter niet erkennen; zelfs de wereldoorlog heeft hen niet in het uitwisselen van hun ficties gestoord, en vermoedelijk zullen zij liever al debatteerende en promoveerende ten gronde gaan dan erkennen. Welnu, zij maken dan althans kans op den tragischen ondergang, met wellicht een bewonderenswaardig martelaarschap van de enkelingen onder hen als illuminatie. Wat de overigen betreft; *laát* hen dan in hybris ten onder gaan, of dienstknechten worden van een totalen staat! Het redden van zielen volgens de katholieke fuikmethode ligt niet op onzen weg; wij kunnen niet anders doen dan door de middelen, waarover wij beschikken en waarvan het woord er één is, getuigen, dat wij, hoezeer ook intellectueelen van confessie, aan intellectueelen-superioriteit geen behoefte hebben, en dat wij het intellect niet verdedigen voor een droom van suikergoed.

Ik heb een stille vereering voor diegenen onder de „oude” intellectueelen, die begrepen hebben, op welke wijze zij, als intellectueelen, altijd van waarde zijn geweest en nog altijd van onschatbare waarde



zijn: als verzamelaars, als schiftende instanties voor vakaangelegenheden, als adviseurs, als interpreters van kleine gebieden, als kunstenaars, die het bestaan versieren met hun verbeelding, als *ondergeschikten des geestes*, kortom, wier lust en leven het is te waken tegen domheid en slechten smaak. Zij zijn het in deze door het stelselmatig acteeren van elitehoudingen bedorven groep, die tevens begrepen hebben, dat men de domheid en den slechten smaak niet behoeft te verheerlijken, wanneer men zich, voor zoover men zich intellectueel voelt, aansluit bij de handwerkslieden; en wie, die werkelijk iets van wetenschappelijke verantwoordelijkheid of kunstenaarstoewijding in zich heeft, heeft zich *geen* handwerksman gevoeld? Zijn het niet de vlijt en de toewijding aan het werkstuk, die den echten intellectueel kenmerken tegenover den valschen, den dilettant, wiens lust en leven het is in de houding van het genie te poseeren? Zijn de intellectueelen, als groep, tot universaliteit, tot verwerkelijking van hun persoonlijkheid buiten de denkschema's van het vak om, ook maar in het minst voorbeschikt? En beteekent hen aansporen tot het verloochenen van het handwerkschap niet: hen storten in de onmacht van het universele dilettantisme? Nog altijd klampt men zich vast aan de fictie der negentiende eeuw, die de intellectueelen als „stootbrigade” der cultuur en „op weg” zag, als speciale dragers van een ideaal van menschelijke waardigheid. Vergeefs! Met de fictie vervalt ook hun klasse-superioriteit, de intellectueelen

worden paradoxale ambachtslieden van een democratische cultuur.

Het weten is gedemocratiseerd, het is beschikbaar voor iedereen, die het begeert. Het wetenschapsbedrijf is een democratisch bedrijf, dat functioneert zonder eenig besef van rangorde. Laten wij zoo eerlijk zijn daarvan de consequenties te trekken, niet uit verachting, maar uit respect voor de democratische werkverdeling, die niemand ongedaan kan maken door zich met illusies te bedwelmen: voor ons is „weten” niet hetzelfde als (misschien in veel opzichten juist het tegengestelde van) het „weten” van Leonardo da Vinci of zelfs nog Diderot, die hun menselijke waardigheid grootendeels in de weetgerigheid belegden. Zij kenden de laboratoria niet, en evenmin de snijzalen met studenten; een experiment en een lijk voor de sectie was in deze voorbije wereld een kostbaarheid. Zij kenden evenmin de quasi-universaliteit van sommige hedendaagsche geleerden, die in hun pogingen om den kosmos te omarmen toch onweerstaanbaar aan verdwaasde timmerlieden doen denken (dr. Alexis Carrel), en evenmin kenden zij den overvloed van journalistieke „kunstrechtters”, wier metaphysica alleen gegoûteerd wordt door hoogere strijkers, blazers, ververs en potsenmakers, mitsgaders hun aanhang van halve en heele snobs. Deze quasi-universaliteit riekt mij te veel naar den parvenu; want ik vereer de wetenschap, waar zij door haar methodiek en soliditeit, en de kunst, waar zij door talent en virtuositeit uit-

munt; maar de wetenschappelijke en artistieke parvenu met zijn metaphysische protsigheid compromitteert den werkmansstand, waaruit hij is voortgekomen, en waartoe hij, alle philosophische en ethische briljanten ten spijt, door oogopslag en handgebaar fataal blijft behooren. *Onze* universaliteit („honnêteté”, menschelijke waardigheid) is pas mogelijk, nádat wij ons, voor zoover wij tooneelcritici of mathematici zijn, hebben aangesloten bij de ambachtslieden; hetgeen nog iets anders is dan bij de *arbeiders*, omdat dit laatste woord sedert jaren door toedoen der geloovige marxisten ook al geurt naar de metaphysica der parvenu's.

En dus verschuift het probleem van intellectueelen en „massa”; want waardoor anders dan door een gepretendeerde „meerwaarde” aan menschelijke waardigheid werden de gepretendeerde intellectueelen van de gepretendeerde „massa” gescheiden? Hun opgehoopte kennis kan barbaarscher zijn dan de botste onwetendheid en hun zelfgenoegzaam clangevoel onderscheidt zich niet van dat der voetballers, behalve door het materiaal... Rest hun gebruikelijke minachting voor alles, wat „profaan” is en niet „tot het vak behoort”. Die minachting is het superioriteitsgevoel van den kloosterling jegens de „profane” wereld, van wier constellatie hij niettemin in zijn afzondering de vruchten plukt. En waarom zouden wij dus monnikenwerk verrichten door meer woorden te verspillen aan de hiërarchie der intellectueele laboratorium-kloosterlingen?

#### IV

### DON QUICHOTE OF DE MENSCHELIJKE WAARDIGHEID

Men kan de criteria „honnêteté” en „karakter”, symbolen van een waardebepaling van menselijke wezens, beschouwen als een particuliere liefhebberij, waarmee men anderen niet lastig mag vallen. Zij behoren dan tot het genoeg van den menschenkenner, die een verzameling aanlegt van curiositeiten, en tenslotte in ieder mensch ook een curiositeit *vindt*, als hij oog heeft voor menschen. Maar wie een criterium aanvaardt, omdat hij het vruchtbaar acht voor zichzelf, is met dat al toch reeds een *verkondiger* van dat criterium. Hij gebruikt het, zelfs als hij zich beperkt tot het aanleggen van een collectie, als wapen tegenover de versleten waardebepalingen van anderen; ook al heeft hij een afschuw van algemeenheden en volksvergaderingen, van kerkelijke vermaningen en suggestieve leuzen „voor allen”, hij zoekt toch naar middelen om zijn ervaringen uit te spreken. Uitspreken is reeds algemeen maken; hoe spreekt men ervaringen uit zonder ze onmiddellijk te vervalschen tot een recept? Ziedaar het probleem der verkondiging.

Verkondigen en verkondigen is twee. Er ligt een wereld van stijlverschil tusschen de hysterische ver-

kondiging van de „leer” door heilssoldaten, die gebaseerd is op het verlangen naar een even directe als goedkoope klandizie bij het voor suggestie vatbare publiek, en de verkondiging van zijn „waarheden” door Nietzsche. Maar met dat al heeft ook een Nietzsche, door het feit dat hij van het veralgemeenend, vulgariseerend middel taal gebruik maakt, de consequenties te trekken van een verkondiging-in-woorden; zoo had hij na zijn dood een waar heilsleger-effect bij het Deutsche volk, dat bij hem „in de leer ging”. Het is wat al te simpel, deze onvrijwillige verkondiging van een denker aan het volk af te doen met het woord misverstand. Want de taal zelf is het misverstand, en de denker, die „niet zwijgen kan”, weet wat hij doet, als hij spreekt, schrijft en zich laat drukken. De taal van den meest anti-democratischen denker, dien men zich voorstellen kan, blijft toch taal, d.i. democratie in veel organischer vorm dan de democratie van het politieke leven ooit kan aannemen; zij is als zoodanig reeds eigendom van de ongedifferentieerde menigte, die haar opvangt, die recht meent te hebben haar op te vangen en te gebruiken voor de doeleinden, die zij kan bevatten. Naast Nietzsche wandelt dus bestendig zijn aap, die eveneens Nietzsche heet en al zijn woorden onmiddellijk terug vertaalt voor de luisteraars; Zarathustra bemiddelt tusschen die twee.

Het misverstand is hier eigenlijk het boeiendste probleem, omdat het alle mogelijkheden en onmogelijke

lijkheden van het verkondigen tegenover elkaar op de weegschaal brengt. Wie een boek laat drukken, geeft daarmee te kennen, dat hij het risico van den aap als begeleider aanvaardt; want de drukpers, een van de zeven zaligheden onzer intellectueelen, brengt het geschreven woord binnen het bereik van het geld, en daarmee van iederen aap, die betalen kan voor geestelijke waar, ook als die hem niet toekomt. De edities van Nietzsche zijn bovendien buitensporig goedkoop tegenwoordig; en voor de lagere apen vervaardigen de hoogere voorts zorgvuldig gecasteerde bloemlezingen.

De drukpers doet dus niet anders dan de functie van het schrijven consequent doortrekken; dit zij gezegd aan het adres van sommige reactionnairs, die de drukpers en de daarmee verbonden persvrijheid in het bijzonder iets verfoeilijks achten. Ook hij, die schrijft, richt zich tot het publiek, al is zijn eenig publiek zijn geformuleerde „hij” zelf. De aap regeert al over zijn pen. Waarom zou de schrijver dan niet tot den drukker gaan en het met een goed geweten (aangenomen, dat hij met een goed geweten tegenover zijn schrijverschap staat) aan het lot overlaten, wat er met zijn gedrukte zinnen gebeurt? Het geld, dat de geestelijke waar binnen het bereik brengt van iedereen, is, behalve een symbool van vulgariteit, immers ook het symbool van een wereld, die aan de verdeling van de geestelijke waar geen kunstmatige beperkingen meer oplegt.

Degenen, die het boek voor de „kenners” willen reserveeren of de vrijheid van drukpers willen afschaffen, omdat zij voortdurend benauwd zijn voor de macht van dat vulgaire middel, behooren tot de reactionnairen. De reactionnairen zijn bang voor de vulgariseerende journalistiek, die ik als een van de voortreffelijkste leerscholen in oppervlakkigheid beschouw; wie uit dat vagevuur te voorschijn komt zonder een proleet, een gatlicker of een warhoofd te zijn geworden, kan zeggen, dat hij zijn geestelijke sporen heeft verdiend. En zooals ik over de journalistiek denk, zoo denk ik ook over de drukpers in het algemeen: wie tegenover deze dingen als reactionnair staat en wie in de kloostergeestelijkheid een remedie ziet tegen de „koningin der aarde” en haar dagelijksche prostitutie, die is nog niet waard haar schoenzolen te kussen.

Laten wij dus beginnen met de *noodzakelijkheid* van den aap naast den denker te constateeren; de aap is de demonstratie van zijn afhankelijkheid als sociaal wezen, die alleen een naïeve bewoner van den ivoren toren negeeren kan. Dat ik den aap als noodzakelijk erken, wil alleen allermintst zeggen, dat ik zijn imitatiegebaren gelijkstel met de oorspronkelijke gebaren van zijn meester of dat ik geneigd ben de heerschappij van het Heilsleger over Nietzsche te aanvaarden. Het gaat er hier om zoo zuiver mogelijk rekenschap af te leggen van wat men pleegt te verstaan onder den invloed, dien de oorspronkelijke denker op zijn omgeving en op het

nageslacht uitoefent, want dienomtrent zijn talloze platitudes in omloop. Men stelt het gewoonlijk zoo voor, als zou die denker zijn ideeën geleidelijk aan uitgieten in het diepe wereldvat; alsof dat vat een cocktailshaker ware, die alles mengt, wat men er in belieft te storten! Alsof het „resultaat” door klutsen voortkwam uit een mixtuur van „invloeden”! Is de Fransche revolutie het „resultaat” van „invloeden” door de verlichte ideeën op de menschen „uitgeoefend”? Ja, maar ook neen. De Fransche revolutie zou niet denkbaar zijn zonder de theoretische werkzaamheid van Voltaire, Rousseau, Diderot (reeds drie afzonderlijke stijlwerelden overigens, die ieder voor zich een revolutie zouden kunnen „beïnvloeden”!); maar zij zou ook evenmin de Fransche revolutie der geschiedenisboekjes zijn, als zij meer geweest was dan de verlichte aap van die mannen. Diderot wordt den kinderen onderwezen als de redacteur van de *Encyclopédie*, niet als de schrijver van *Le Neveu de Rameau*; daarmee is eigenlijk alles gezegd, voor wie het werk van Diderot kent, en niet slechts zijn reputatie. De reputatie is de aap van den mensch, die haar krijgt. En aangezien niemand, behalve uiteraard een Calvinist en een reactionnair, zal ontkennen, dat de Fransche revolutie even noodzakelijk was als Diderot (aangenomen natuurlijk, dat Diderot noodzakelijk was), lijkt mij van dit voorbeeld de zin, dat de aap voor het wereldgebeuren even noodzakelijk is als zijn meester; en voorts, dat de moraal



van den aap sprekend op die van den meester lijkt, zonder dat zij daarom a priori meer met elkaar gemeen behoeven te hebben dan de taalformules, waarin hun beider „waarheden” worden belichaamd. Maar het feit, dat de meester, evengoed als de aap, de taal *gebruikt*, zij het dan ook slechts om zijn „waarheden” het karakter van voorloopige bepaaldheid te geven, bewijst al, dat het onderscheid tusschen hem en zijn aap iets zeer betrekkelijks is. De meester, die de middelen van den aap gebruikt, mag dan ook wel beseffen, dat hij met apenmiddelen werkt, dat zijn oorspronkelijkheid zonder aapsch epigonisme (de taal als zoodanig is apentaal) niet zou bestaan. Mensch-aap en aap-mensch grenzen ergens aan elkaar, gaan ergens in elkaar over.

Hier spitst misschien een bioloog de ooren; welnu, laten wij den mensch en den aap varen. Voor het oogenblik hebben wij genoeg aan deze formule: invloed van een oorspronkelijk individu op de maatschappij (d.w.z. van een mensch, die geen slaaf is geworden van een of ander syllogistisch systeem, op een groep, die als zoodanig gemeenplaatsen noodig heeft om gemeenschap te kunnen zijn) is in een door de taal zoo gecompliceerde wereld als de onze alleen mogelijk door middel van die taal. Als sociaal wezen wordt ook de rebel slaaf van mondholte- en strottenhoofdconventies, omdat hij alleen invloed kan hebben door middel van die conventies! Sterker: juist omdat de taal steeds dwingt tot vulgariseeren van het persoonlijke is zij in deze maatschappij ook het

middel bij uitstek om voorbarige aristocraten, die den mond vol hebben van den „voornamen mensch”, te herinneren aan het plebejersvuil, waarmee *alle* rangen, ook de duisterst-poëtische, ook de abstractst-philosophische, ook de pruisisch-spengleriaansche, afdoende zijn besmet. Daarmee is ook de verkondiging van waarden door woorden bepaald. Zij is, door het karakter der taal, *voor allen*; maar zij is ook prijsgegeven aan *alle dubbelsinnigheid*, die in woorden ligt opgesloten.

Ik sprak over den „meester” en den „aap”. Misschien suggereeren deze woorden, die de dubbelsinnigheid van iedere verkondiging moesten uitdrukken, nog iets van naïef-biologisch gedachte trappen van een hiërarchie, die bij voorbaat den „meester” *boven* den „aap” verheerlijken wil. Echter: het ligt voor de hand, dat zij, die uitgaan van Nietzsche’s taalgebruik, als aap qualificeeren alle degenen, die zijn „leer” bij wijze van recept naäapten zonder zijn „honnêteté” en „karakter”, of anders gezegd zijn criteria van menschelijke waardigheid, te verstaan; maar het ligt evenzeer voor de hand, zij het dan niet voor ons, maar meer voor de politici van de practijk, dat men Nietzsche ook beschouwen kan als een stuntelig burgermannetje, werkelijk niet zoo veel meer dan een virtuoze denk-aap in vergelijking met den man der „directe actie”, wiens heele leven erin bestaat, onpractische ideeën zoo flink en zakelijk mogelijk voor de practijk te adapteeren. Ik ben ervan overtuigd, dat de practische menschen

van alle categorieën (zoowel de marxisten, die er openlijk voor uitkomen, als de predikanten, die hem opwarmen tot een ethischen pudding, als de nationaal-socialisten, die hem vereeren door hem stelselmatig te vervalschen) zoo en niet anders over de waarde van Nietzsche denken. Men kan dien practischen menschen zeker geen ongelijk geven, als zij van hun standpunt zoo over Nietzsche oordeelen. De marxisten zijn mij in dit opzicht zelfs het sympathiekst, juist omdat zij geen poging doen hun geringschatting te verbergen, zooals de predikanten en geperverteerde hemddemocraten, die zich aan hun cultureele reputatie verplicht achten om hem hulde te betuigen. Het feit, dat zij hem hulde betuigen, zou misschien kunnen worden uitgelegd als een bewijs voor hun heimelijk respect; maar van respect voor wien? Respect voor *hun* meester Nietzsche, die dezelfde is als *onze* naast Nietzsche's wandelende aap; respect derhalve voor alle woorden, zooals die in hun levenssfeer wel moeten resonneren, waarmee deze Nietzsche een „invloedrijk man”, een voorlooper van Adler of Hitler kon worden. Een dergelijk respect is niet anders dan de tegenkant van een fiksche verachting voor Nietzsche's onproductieve persoonlijkheid of menschelijke waardigheid, voor zijn geestelijk nomadenleven in de eerste plaats; hij wordt in deze wereld de ideeën-leverancier, de schrijver van head-lines voor practische doeleinden. Hoe men het ook draait, hoe dikwijls men de begrippen „meester” en „aap” ook tegen elkaar kan

uitspelen, men komt niet los van de dubbelzinnigheid, die in zelfs de persoonlijkste termen ligt opgesloten. Het is de dubbelzinnigheid van den cultuur-mensch als zoodanig, die, eenerzijds (hetzij officieel, hetzij officieus) beseft, dat „de roeping van den mensch is: mensch te zijn”, en, anderzijds, onherroepelijk lidmaat is van sociale groepen, waarin hij zijn rol heeft te spelen.

Zooals de man der „directe actie” een zeker respect heeft voor den onpractischen Nietzsche, omdat Nietzsche toch óók een ideeën-leverancier was, zoo hebben wij (omgekeerd, maar ongeveer in dezelfde verhoudingen) een zeker respect voor de groote mannen der „directe actie”, voor een Napoleon en een Lenin, ook al zien wij duidelijk den bandiet in den één en den politicus in den ander. Hoezeer hun persoonlijkheid ook door de praktische politiek verslonden werd, zij hebben toch, juist door hun „grootheid”, ergens een kwetsbare plek, die zonderlinge doorbraken van onpractische mensche-lijke waardigheid verraadt: Napoleon trachtte zich op St. Helena te rechtvaardigen voor het „wereld-geweten”, en Lenin las zoo graag Poesjkin. Met al hun behoefte aan „directe actie” en „reële” politiek wisten zij ergens nog, dat het vaak misbruikte „de roeping van den mensch is: mensch te zijn”, niet *uitsluitend* een fopspeen is voor de „ideologen” en andere bakerkinderen van den geest. Want men lette vooral op de menschen van de praktische leuzen, die voorgeven in hun wereldbeschouwing met niets

anders dan „realiteit” te werken; men lette b.v. op Marx, waar hij Feuerbach en Stirner bestrijdt, men lette op het geheele historisch-materialisme, dat zoo gemakkelijk gelijk krijgt tegenover allerlei voorbarige „geestelijken” (en dat wij in den strijd tegen de mythologie van den geest ook onvoorwaardelijk zullen bijvallen als nuttige hygiënische campagne tegen stofnesten): maak het los van zoiets speculatiefs en onpractisch als de idee der menschelijke waardigheid, van een vrij simpel geloof in de menschelijke volmaakbaarheid zelfs, en het op „materielle Praxis”, „Produktions-Kräfte” en andere „reale Gründe” gefundeerde systeem bestaat niet meer! Wanneer Marx in *Die Heilige Familie* schrijft: „Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar”, dan gaat er juist achter dat achtelooze woord „menschlich” voor ons een wereld van naïveteit open; en men verbaast zich werkelijk niet meer in *Das Elend der Philosophie* te lezen, dat de arbeidende klasse in de toekomst de klassen door een „associatie” zal vervangen, en dat er in dien gouden tijd „keine eigentliche politische Gewalt” meer zal zijn; of in het *Communistisch Manifest*, dat de theoretische stellingen der communisten „nur allgemeine Ausdrücke tatsächlicher Verhältnisse eines existierenden Klassenkampfes, einer unter unsern Augen vor sich gehenden geschichtlichen Bewegung” zijn en „keineswegs (beruhen) auf Ideen, auf Prinzipien, die von diesem oder jenem Weltverbesserer erfunden oder entdeckt sind”.

De naïveteit van dit „nur” en „keineswegs” wordt slechts overtroffen door de naïveteit dergenen, die de marxisten als monsters of domooren schilderen... of door de naïveteit, waarmee de marxisten zichzelf steeds afficheeren als vijanden van ieder idealisme, terwijl zij meenen voort te drijven op de wetmatige golven der dialectiek; en dat alleen, omdat de „ontwikkeling der dingen” in Rusland hun gelijk heeft gegeven! Het marxisme kon slechts daarom de idee der menschelijke waardigheid, die het geheele historisch materialisme beheerscht, gemakkelijk wegmoffelen, omdat er veel te vechten was, en niet het minst tegen „ideologen”, die hùn idee van menschelijke waardigheid baseerden op een verouderd privilege. Maar hoezeer dat wegmoffelen zich wreekt, blijkt wel uit de machteloosheid van hetzelfde marxisme ten opzichte van de verburgerlijking der arbeidersklasse. De arbeider, die zijn deel krijgt aan wat men alzoo cultuur noemt, wordt een burger; d.w.z. hij wordt ingelijfd bij een blok, dat hij geleerd heeft te verachten; want hij *vervalt* aan het burgerlijke, hij heeft zelfs geen enkel middel van verweer tegen de „algemeene ontwikkeling”, noch tegen de omkeering dier „algemeene ontwikkeling” in algemeen heroïsme of algemeene zelfopoffering, waarmee fascisme en nationaal-socialisme hun proselieten maken, omdat hij het „burgerlijke” als axioma kreeg opgediend. Hoe zou hij trouwens ook? Hij kan zich toch niet verweren tegen de hand, die hem door de Volksuniversiteiten wordt

toegestoken? En hoe zou de arbeider, die gelegenheid krijgt om kennis te nemen zoowel van den egyptischen doodencultus als van de theorieën omtrent den gouden standaard, het protoplasma, de religieuze stroomingen en de filmkunst, tijd overhouden om na te denken over iets zoo onvruchtbaars als de menschelijke waardigheid!

Het is opvallend, zoo zelden als men door marxisten hoort spreken over dit groote probleem, dat voor mij gewichtiger is dan welk probleem van fascisme of communisme ook: dit „verburgerlijken” van den arbeider, dit vervagen van de grenzen tusschen kleinburgerdom en proletariaat, dat een bewijs is voor de machteloosheid van het marxisme om cultuur te scheppen. De uitersten naderen elkaar in Europa in een nog lang niet geconsolideerd, maar steeds gelijkvormiger wordend gemiddelde; en dit proces is zoo fataal gebonden aan onze civilisatievormen, die door het verdwijnen van analphabetisme en, ergo, door de machtsontwikkeling van het woord worden beheerscht, dat het alleen door reactionnair kan worden geloochend. Ja, zelfs is de strijd *tegen* de vervolmaking van dit gemiddelde niet eens meer een verlokking voor ons, die geen romantici zijn! Het in stand houden van aristocratische resten van het verleden, het zich-verteederen b.v. voor de boeren, die, wat men van hen ook wil zeggen, in hun verstokte zelfstandigheid tegenover het zelfgenoegzame geciviliseerde kuddedier der steden aristocraten zijn, kan hoogstens nog een roeping zijn voor een be-

paald soort politici, die nog iets verder terug willen dan de negentiende-eeuwsche democratie. Hier geldt voor mij een treffend woord van Julien Benda (uit *Délice d'Eleuthère*): „Première chose à faire, apôtres du monde nouveau: jeter l'infamie sur l'âme du paysan”. „Vilain” beteekent niet voor niets „leelijk”, zegt Benda, en evenmin voor niets in het Engelsch „verrader” . . .

Kort en goed: wij zijn het tegendeel van reactionairen, wij hebben geen gevoel van verteedering jegens boersche gebruiken, ook al onderscheiden die zich nog zoo voordeelig van democratische dancings. Of om het nog definitiever te zeggen: alle sentimentaliteit jegens boeren en Pruisen is een bewijs van *valsch* aristocratisch besef, d.i. van esoterisch vermomde reactionnaire gevoelens, die typeerend zijn voor de z.g. élites van deze democratische samenleving. Dezelfde Benda zegt in hetzelfde boek over de Spenglers c.s.: „Ils disent que la démocratie rend laide les masses. Ils ne voient pas qu'elle rend bien plus laides les élites.”

Ziedaar een uitstekende formule. Het feit alleen al, dat iemand zich met nauwelijks verkapte geborneerdheid tot een élite rekent, veroordeelt hem in mijn oogen, omdat het streven naar élite-zijn even generaliseerend en even banaal is als (op den anderen vleugel) het streven naar het confectiecolbert „algemeene ontwikkeling”. Sympathie jegens de confectiemannen, die althans niet de pretentie van het uitzonderlijke als devies voeren, valt mij zelfs heel wat gemakke-



lijker dan bewondering voor de heeren met den élite-kleermaker; waartoe b.v. ook iemand als Ortéga y Gasset nog blijkt te behooren, die in een essay over kosmopolitisme beweert, dat de élite in het verborgen moet leven, ofte wel dat de intellectueelen (die hij in laatste instantie toch nog met de élite vereenzelvigd) den deemoed weer ontdekt hebben, wijl zij zich niet langer verbeelden rechtstreeks de massa's te kunnen besturen; „hoewel,” zegt hij, „de intelligentie (de duitsche vertaling heeft „der Geist”, wat in dit verband op hetzelfde neerkomt) de voortreffelijkste zaak van den kosmos is, is zij te gering om den ontzaglijken wereldbol der geschiedenis voort te willen rollen.” Welke geheimzinnige godheid openbaarde Ortega, dat de intelligentie de voortreffelijkste zaak is? Is dit niet de deemoed van de *getailleerde* élite, d.w.z. de deemoedig gecamoufleerde hoogmoed? Het lijkt mij dan nog maar beter om het woord „élite” eenvoudig allen zin te ontnemen, door met den socioloog Mannheim minstens vier „Eliten” naast elkaar te onderscheiden: de politieke, de organiseerende, de kennende en de artistiek-religieuze élite. Wij weten dan tenminste zeker, dat ieder op zijn beurt zich kan opvijzelen met het woord, dat niets meer beteekent dan een rolletje in de „Soziologie der Intelligenz-Schicht”, zooals de socioloog zooiets onnavolgbaar sociologisch noemt. Dit sociologisch élite-begrip heeft althans het voordeel, dat het vrij is van de kloostermystiek van Ortéga y Gasset en de élite-menschen

weer inlijft bij de sociale werkers. De menselijke waardigheid is voor de sociologen evenmin een probleem als voor de marxisten; vier élites naast elkaar zijn voor hen niet eens een contradictio in terminis, omdat zij tegen tien of twintig of x élites evenmin bezwaar zouden hebben. Vandaar Spengler's afkeer van de sociologische geschiedbeschouwing; vandaar de zakelijke afkeer bij de sociologen van de spengleriaansche geschiedbeschouwing; en vandaar onze „ambivalentie” jegens beide tegelijk.

Elite . . . anti-élite. Spengler . . . Mannheim. Er is geen ontkomen aan: wij zijn uiterst dubbelzinnige verdedigers der menselijke waardigheid! Marxisten zonder Marx, spenglerianen zonder Spengler, democraten zonder democratie: en dat noemen wij „honnêteté”, „karakter”, „menselijke waardigheid”!

Begint dit niet te lijken op de riddereer van den eeuwigen Don Quichote? Ook Don Quichote is een dubbelzinnige figuur; de dubbelzinnigheid van zijn optreden onderscheidt hem van den gewonen gek. Het is bijzonder zinrijk, dat Cervantes den ridder „buiten zijn tijd” heeft gesteld, hem een sfeer van belachelijkheid en een Sancho als aap heeft meegegeven; dat schrikt de ideologen er aanstonds van af hem tot hun voorganger te maken, zooals zij dien anderen Don Quichote, Christus, tot voorganger der menscheit hebben gemaakt. Een Sancho als humoristische tegenspeler van Jezus in het *Nieuwe Testament* zou een belangrijker aanwinst voor deze gewijde bloem-

lezing geweest zijn dan Paulus, maar zou ook den groei van het Christendom in den weg hebben gestaan. Het Christendom heeft zich „in de wereld” alleen kunnen handhaven, doordat het de Romeinse hiërarchie, met den „pontifex maximus” aan het hoofd, aanvaardde; in die sfeer is Christus *voor ons* evenzeer Don Quichote gebleven als de ridder van de droevige figuur, al heeft de geloovige daarvoor geen oog. Het dubbelzinnige van het *Nieuwe Testament* (het eenige aspect van dat boek, dat het leesbaar maakt, is de dubbelzinnigheid) ontgaat den Christenen, die hoewel steeds in dubbelzinnigheden levend, dubbelzinnigheid als een ondeugd beschouwen; zij hebben hun zinnen gezet op een „navolging” van Christus. Alsof de gemiddelde man er aan dacht dien Don Quichote na te volgen! Alsof Christus, dien men niet bepaald het prototype van den practischen politicus kan noemen, zooals Paulus, den waren stichter van het Christendom, door iets anders eerbied verdiende dan door „honnêteté”, karakter, menschelijke waardigheid, die men niet imiteeren kàn! . . . Maar Paulus was even practisch als Marx, en zooals deze laatste het socialisme „redde” van de utopisten door het met wetenschappelijke onverbiddelijkheid te garneeren, zoo „redde” Paulus het Christendom van Christus door . . . zie de paulinische brieven. Door deze menschen werd zoowel Christendom als socialisme rijp voor de organisatie, voor *hun* organisatie, voor Rome, voor Moskou, en de donquichoterie werd . . . ketterij; in onschadelijker vorm:

naïveteit. Daarom ook lijken de orthodoxe marxist en de jezuïet in hun betoogtrant op elkaar als twee druppels water; zij zijn „wijzer” dan Don Quichote, want zij zijn, bij al hun rechtlijnigheid en onverbiddelijkheid in woorden, tot het compromis met den duivel (*hun* duivel) en zijn moer bereid om het belang der „Kerk” te bevorderen. Het spreekt vanzelf, dat ik hier marxisten en jezuïeten slechts als voor de hand liggende voorbeelden neem, en dat wel zonder eenige andere moreele veroordeeling van hun bestaan als zoodanig dan deze: dat zij leven van een *verzwegen* of *vervalschte* menschenlijke waardigheid, zoodat de *consequente* menschenlijke waardigheid van Don Quichote voor hen slechts belachelijk, want *inconsequent* kan zijn . . . want absurd door onmatigheid.

Ook ik vind Don Quichote belachelijk, maar om andere redenen. Ik vind hem belachelijk, omdat hij de dubbelzinnigheid van het cultuurleven evenmin wenscht te doordenken als de marxisten en omdat hij even dolzinnig zijn spokige élite-begrip wil doorvoeren als de hem vijandige wereld taai vasthoudt aan haar compromis-leven. Daarom rijdt Sancho naast hem, en daarom wordt ook Don Quichote voor ons een paradox; hij representeert voor ons de menschenlijke waardigheid en waarschuwt ons in zijn belachelijken strijd tegen den „tijd” tevens hem vooral niet na te volgen. Wie de tragiek van deze persoonlijkheid aanvaardt, zal zelf door het simpele feit dat hij leeft, trouwens altijd genoeg

Don Quichote *zijn* om opzettelijke navolging te vermijden.

Voor zoover Don Quichote het „misverstand door navolging” uitsluit, omdat Cervantes door zijn vormgeving dat misverstand onmogelijk heeft gemaakt, is hij voor ons een zuiverder figuur dan Christus met zijn hysterische, politieke of sentimentele dubbelgangers in de traditie der geloovigen. Don Quichote brengt geen Heilssoldaten voort, daarvoor is het element rechtlijnigheid, consequentie, dogmatiek, in hem te onnoozel en vooral ook: te weinig begeerlijk. (Misschien had een Paulus het ook hier begeerlijk kunnen maken?) Juist omdat de élite-idee der ridderschap, en iedere valsche élite-idee, in Don Quichote wordt geparodieerd, komt de intensiteit van zijn menselijke waardigheid zoo sterk naar voren. Respect voor Don Quichote verplicht ons dus tot geen van die houdingen, waartoe allerlei élites ons willen verplichten: noch tot eerbied voor den geest, noch tot eerbied voor de macht; voorloopig laat hij ons, door zijn toewijding aan de intensiteit betoond, in dit opzicht . . . vrij. Eerbied voor den superieuren voetballer behoeft, in het teeken van *dezen* Don Quichote, dus niet a priori iets lagers te zijn dan eerbied voor een superieuren professor, evenmin het omgekeerde trouwens; maar een superieur voetballer, die zich forceeren wil tot eerbied voor den professor en dat wel uitsluitend en alleen, omdat hem steeds is voorgehouden, dat het geestelijke boven het lichamelijke moet (moet?

waarom moet?) worden gesteld . . . zulk een voetballer *verwijdert zich* van de menschelijke waardigheid, die voor *hem* bereikbaar is. Ik leg daarop den nadruk, al is het in flagrante tegenspraak met het cultuurideaal der „algemeene ontwikkeling”, dat ook van den gelauwerden voetballer minstens een snobistisch respect voor de relativiteitstheorie verwacht en, omgekeerd, den grooten man Einstein op zijn beurt verplicht aan *zijn* ideaal van „algemeene ontwikkeling” te offeren door in zijn boek *Mein Weltbild* met aandoenlijke naïveteit over de menschelijke waardigheid te handelen, alsof zij voor allen dezelfde was en voor het grijpen lag: het misverstand door navolging! Het is de waardigheid van Don Quichote, dat hij een bespotting der „algemeene ontwikkeling” is; de „algemeene ontwikkeling” is bij hem in waanzin overgegaan, en dus in haar tegendeel verkeerd; met gevelde lans rijdt hij in op hen, die alles beter weten dan hij, en slechts de nadering van den dood geeft hem het verstand terug . . . wanneer zijn rol is uitgespeeld, zijn intensiteit is gebluscht.

Naarmate de „navolging” in onze cultuur meer het karakter krijgt van na-aping, raakt het besef van menschelijke waardigheid meer vervreemd van de privileges, waaraan men haar vroeger placht te verbinden: de kennis, de kunst, het geloof. Wie aan de verwarring van cultuur en algemeene ontwikkeling dan ook maar een handbreed toegeeft, die kan onmogelijk onder het woord „cultuur” nog iets anders verstaan dan een verzameling snobistische

wetenswaardigheden, aesthetische aandoeninkjes en particuliere religieuze voorschriften; en is het geen gewoonte om aan die verwarring zeer veel méér dan een handbreed toe te geven? Het lijkt mij moeilijk te loochenen, dat daarom de cultuur (of althans datgene wat een maatschappij als de onze daaronder verstaat) op weg is de vijandin der menschelijke waardigheid te worden. Wanneer er ergens gesproken wordt over „de europeesche cultuur”, die verdedigd moet worden of ten ondergang is gedoemd, dan vraag ik mij steeds weer af, waar de spreker het eigenlijk over heeft. Bedoelt hij de academische of artistieke bezigheden van een kleine groep menschen, de intellectueelen en kunstenaars, die zichzelf gaarne als élite beschouwen, maar door politici en zakenlieden hoogstens worden aanvaard als een luxe, die hun bestaan rechtvaardigt of versiert? Bedoelt hij de tallooze nuances tusschen het „geestelijk bezit” der z.g. „prominenten” en de algemeene kadervorming door de schoolopvoeding? Of bedoelt hij (onwaarschijnlijkste mogelijkheid) de enkelingen, de zonderlingen, voor wie de cultuur werkelijk een noodlot is geworden, voor wie cultuur dus niet meer samenvalt met een wetenschappelijk of artistiek vooroordeel, maar simpelweg *hun* vorm van dierlijkheid is?

Het meest voor de hand ligt uiteraard, dat de man, die met journalistiek gemak over „de europeesche cultuur” spreekt, in het geheel niet denkt, behalve met het strottenhoofd en de mondholte. Maar heeft

hij werkelijk persoonlijke ideeën over cultuur, dan nog is het zoo goed als uitgesloten, dat hij zou denken aan het criterium der menschelijke waardigheid; want anders zou zijn eerste gedachte moeten zijn, dat een cultuur, die een kleine groep verdoemt tot onwetendheid, enorme massa's verplicht tot half-wetendheid die erger is dan onwetendheid, en weer een kleine groep zelfgenoegzaam maakt door veel-wetendheid en snobisme, terwijl enkelingen uit afkeer van alle drie alles liever dan zich op haar privileges beroepen, . . . dat zulk een cultuur de monsterlijkste paradox is, die zich denken laat. In welke betrekking staat de gezette dame, tegenover wie ik 's morgens regelmatig in de tram zit, tot de cultuur? Zij weet waarschijnlijk een en ander, over wiskunde en geschiedenis en letterkunde, want zij deed, alvorens te trouwen, eindexamen H.B.S.; zij heeft daarnaast (in hoofdzaak gescheiden van haar wetensvoorraad, maar toch door eenige vage voorstellingen daarmee verbonden) haar remonstrante of katholieke geloof, dat echter niet meer in staat is om haar (zooals in vroegere cultuurstadia nog het geval was) volledig immuun te maken tegen de aanspraken van „grootte” acteurs of „grootte” schrijvers op het „hoogere” leven; men heeft haar geleerd, dat de cultuur den mensch boven het dier verheft, maar men heeft haar misschien afgeleerd aan ouderwetsche wonderen te gelooven, zoodat zij haar wonderen zelf is gaan zoeken bij de Oxford-beweging of een nieuwe leidersfiguur; men heeft haar recht gegeven



op de cultureele „goederen”, alsof zij van dat recht gebruik kon maken, alsof zij deel kon hebben aan Einstein en tegelijk deel hebben aan het tooneel-seizoen en aan het modern-kerkelijk leven en aan de politiek en aan alle andere dingen, die het papieren strottenhoofd van de pers dagelijks vulgariseert. Ik vraag: is deze dame de europeesche cultuur, of is zij het niet?

Mij dunkt, zij is het, want zij is niet de chineesche cultuur.

Mij dunkt, zij is het *niet*, want haar menselijke waardigheid (men moet deze dame immers evengoed een menselijke waardigheid gunnen als den wijsgeer of den dichter) heeft met haar snobisme niets te maken; het feit dat wij haar „mensch” noemen, berust niet op haar functie als participant in „cultuur-goederen”, maar b.v. op haar moederschap, of op haar gezond verstand als huisvrouw, zooals reeds haar oogopslag zegt.

Deze dame, die wel en niet de europeesche cultuur is, demonstreert ons dus, dat „cultuur” een paradox is; misschien is het zelfs maar beter het praedicaat „monsterlijk” aan de cultuur-schoolmeesters over te laten. Voor hen wordt cultuur iets monsterlijks, zoodra ergens een mensch niet „zuiver denkt” of „zuiver aanvoelt”; m.a.w. zoodra de cultuur niet overeenkomt met de *étiquette*, die in hun *côterie* met cultuur (tegenover cultuurloosheid) wordt gelijkgesteld. De schoolmeesters wijzen onze dame natuurlijk als cultuurmensch af, in plaats van na te

gaan, of hun aandeel in de cultuur wel zoo essentieel is, dat het hun vrij zou staan zich boven die dame te verheffen, als cultuur boven cultuurloosheid; ja, zij zullen zeker trachten haar op te voeden tot een zuiverder staat van geestelijkheid, die zij nooit kan bereiken zonder hysterisch te worden, in plaats van de *noodzakelijkheid* voor deze cultuur van zulk een onzuiver-geestelijke „middenklasse” onder het oog te zien. Kortom, die dame is alleen dan geen cultuur-mensch, wanneer men cultuur gelijkstelt met een enge intellectueele interpretatie van den term „beschaving”; en „beschaafd” is een tamelijk jonge vertaling van het fransche „poli”. Er bestond overigens in het middelnederlandsch een woord „beschaven”, dat uitmergelen, uitplunderen, platbranden beteekent. Waarschijnlijk heeft het polijsten van de dame volgens het recept der intellectueelen geen ander resultaat dan dat haar instincten uitgemergeld worden. De intellectueele hysterie is het afschrikwekkend voorbeeld van zulk al te intens polijsten.

Met dat al is cultuur, bebouwing van de ziel („*cultura animi philosophia est*”), onmogelijk zonder een zekere mate van polijsting of uitmergeling, al naar men het noemen wil. De problematische dame, waarover ik sprak, is echter geen barbaar; kenmerkend voor haar is veeleer, dat zij *wel* beschaafd, gepolijst, zelfs vaak uitgemergeld is, alleen *niet* volgens het recept der intellectueelen! Als sociaal wezen vertegenwoordigt zij evengoed de europeesche cultuur als een professor of een dichter; cultuurloos

schijnt zij slechts dan, wanneer men haar mensche-lijke waardigheid gaat afmeten naar eigenschappen, die zij onmogelijk kan bezitten. Haar aandeel in de cultuur is nu eenmaal niet in de rapportcijfers der intellectueelen uit te drukken, want dan heet het onvermijdelijk: domheid, vooroordeel, half-beschaving. Aanmatigende woorden van het groepje academici en artisten, dat zich als élite beschouwt; aan welk een kardinaal probleem gaan deze betweters voorbij!

Als iets onze cultuur kenmerkt tegenover andere culturen, dan is het wel die steeds groeiende „midden-klasse” (te onderscheiden natuurlijk van een economisch begrip als „middenstand”). Zij dankt haar wasdom aan de penetratie van vrijwel alle lagen der maatschappij met nivelleerende bestanddeelen, die de traditioneele polijsting van weleer (men denke aan de cultuur van boeren of van godsdienstige groepen!) langzaam maar zeker verdringt en vervangt door de illusie van een „algemeen-mensche-lijke” polijsting door de „beschaving”. Ik noem zulk een algemeene polijsting nadrukkelijk een *illusie*, maar niet met de bedoeling om door dat woord de beteekenis van het proces te verkleinen, of mij sentimenteel vast te klampen aan boerenzeden, of terug te verlangen naar de stabiele middeleeuwen. Want die illusie van beschaving, zoo typeerend voor de Europeesche cultuur, wordt gedragen door iets zoo bijzonder reëls als de *techniek*; die illusie van beschaving, is op weg onze bescha-ving, onze cultuur te worden en alle andere illusies

(die van hof-, kerk- en geld-élites b.v.) te verdringen.

Over den invloed van de techniek op de beschaving wordt dikwijls in gemeenplaatsen gesproken, maar dat is nog geen reden om over dien invloed te zwijgen. De techniek van het verkeer geeft den provinciaal de illusie, dat hij wereldburger is, want hij „kent geen grenzen meer”; de techniek van gramfoon en radio geeft den man in het achterland de illusie, dat hij deel heeft aan het stadsleven, geeft den man in de stad de illusie, dat hij Keulen en Parijs kent; de techniek als vervolmaking der industrie geeft den arbeider en den kleinen middenstander de illusie, dat hij, door zich met confectie te kleeden, een heer is; de techniek van de *film*, ten slotte, vereenigt al die illusies in één groote, alomvattende illusie. Typeerend voor de film als „kunst” tegenover alle andere kunsten is, dat zij als technische variatie is ontstaan, door de industrie is gegroeid en den „maker” onmiddellijk heeft gedwongen dienaar, d.w.z. leverancier te zijn van een heterogeen publiek, dat tot dusverre niemand had beheerscht; naarmate de vormgeving aesthetisch toegankelijker werd, breidde de invloed van de film zich uit van het stadsproletariaat en andere, verspreide groepen der bevolking tot de „hoogere standen”, door middel van artistieke concessies en goede bedoelingen van filmidealisten zelfs tot de moeilijk te veroveren kringen der intellectueelen. De intellectueelen hebben, als altijd, principes noodig, eer zij zich laten veroveren door de techniek. Maar nu zijn zij dan ook even gewillige

bioscoopbezoekers als de gezette dame in de tram. Hun verlangen om de film tot hun peil te „verheffen” door haar bij de categorieën der kunst onder te brengen naast de overige kunsten, mag wel een van de zonderlingste pogingen heeten om hun „oude” wereld en hun „oude” hiërarchie te handhaven, zelfs in deze wereld van industriele illusie. Zoodra de film in het ensemble van muziek, schilderkunst en literatuur zou zijn opgenomen, zou zij even vertrouwd, even geijkt, even „oud” zijn als die andere kunsten, en even gewillig de hiërarchie der intellectueelen rechtvaardigen: aldus het goed vertrouwen van cineasten en filmaestheten . . .

Als gewoonlijk heeft men ook hier zien gebeuren, dat de intellectueelen zich het werkelijk lokkende probleem lieten ontsnappen, omdat zij het te druk hadden met hun vakgeheimen, in dit geval met het groote woord van den filmregisseur Poedowkin: „Grundlage der Kinokunst ist die Montage”. Deze uitspraak werd het sjibboleth, het filmmerk van den cultureelen keuringsdienst der intellectueelen. Ik moet, wanneer ik deze fundamenteele definitie hoor, vaak onwillekeurig denken aan de zeer weinig intellectueele, maar daarom nog niet onmenskundige uitspraak van een mij bekend theaterdirecteur over wezen en doelstelling van zijn etablissement: „Im Theater wird Appetit gemacht, zu Hause wird gegessen.” Die vereenvoudiging van de behoeften van het tooneel- en filmpubliek tot een behoefte aan collectief erotisch „voorspel” mag een

wat al te simplistische samenvatting van de tooneelproblemen zijn, zij heeft toch evenveel recht van bestaan als de theorieën van Reinhardt of Poedowkin. Of, wat nog waarschijnlijker is: de vulgariteit van zulk een uitspraak heeft juist daarom voor ons eenige bekoring, omdat zij tenminste aangeeft, dat de motieven van het uitgaande publiek (waarvoor toch de schouwburgen gebouwd worden) nu niet bepaald samenvallen met de artistieke leuzen der regisseurs. Een regisseur is ten slotte altijd meer een technicus en een manager dan een kunstenaar, en meer verwant aan het personeel van voetlicht en gordijnen dan aan den schrijver, dien hij op artistieke wijze tot een tooneelwonder promoveert; met eenige citaten uit *Faust* gaat zulk een aanleg voor strategie met schijnwerpers trouwens wonderwel samen.

In ieder geval heeft de cultus van den tooneeltechniek-acrobaat, den grooten regisseur, en van „het tooneel om het tooneel” (iets, dat alleen door tooneelmenschen kan worden omgepraat in een „terugkeer tot de antieke tragedie” of soortgelijken humbug) de komst van de film uitstekend voorbereid; vandaar ook, dat een groote tooneelregisseur als Reinhardt instinctief beseft, dat hij „nieuwe mogelijkheden” moet vinden in den filmvorm; immers zijn publiek zit tegenwoordig, hij weet het, op alle rangen in de bioscoop! En daarom: de werkelijk lokkende problemen der kunst schuilen voor ons op dit oogenblik niet in een abstract getheoretiseer, met verachting van het publiek, over het „aesthetisch

phaenomeen", maar *midden in* het publiek, dat de kunsten mogelijk maakt, met geld en belangstelling honoreert of onteert. Men verliest trouwens dikwijls ten onrechte uit het oog, dat niet alleen de film, maar ook het ensemble der „oude" kunsten eens een verhouding tot een publiek had, die hun vormen zeer wezenlijk bepaald heeft. Het verschil met de film bestaat slechts hierin, dat de „oude" kunsten al geleidelijk in de democratische samenleving waren *overgegaan*, zoodat hun aan hof-etiquette of maecenatenprotectie gebonden spelregels in die samenleving hun practischen zin reeds hadden verloren en de baan dus vrij kwam voor termen als „tijdeloosheid" en „eeuwigheidswaarden" (criteria van een maatschappij met een democratisch, alleen van geldverhoudingen afhankelijk publiek) . . . terwijl de film uit die democratische, geïndustrialiseerde samenleving is *ontstaan*, half als rarekiek, half als voyeursbordeel, zonder eenige beperking door spelregels van koningschap, kerk of koopliedenaristocratie volwassen is geworden aan de hand van de techniek en rondit steunt op „het" democratische publiek in al zijn geledingen, met al zijn wensdroomen, sensatieverlangens, smaken en smaakjes (die van de „kunstliefhebbers" inbegrepen). Muziek was eens hofmuziek, schilderkunst was eens versiering des levens voor paleisbewoners (pausen, koningen, Venetianen) . . . maar de film kent geen élite (want zij werd nooit en wordt niet volgens de spelregels van een élite gemaakt, maar volgens de wenschen van een be-

talende massa afgeleverd) en is geboren onder kermisgasten, om, eenmaal technisch gestabiliseerd, alle lagen der maatschappij te immuniseren tegen een chaotische smaakverwarring, volgens den maatstaf der „oude” normen, of, met andere woorden, een smaak der „middenklasse” mogelijk maken.

Deze historie van techniek en verbeelding is daarom zoo representatief, omdat op de film alle élite-begrippen, die tot dusverre van kracht zijn geweest, schipbreuk lijden; met name is duidelijk gebleken, dat de *artistieke* élite haar pretenties ad absurdum doorvoert, wanneer zij meent voor de „kunstfilm” de rechten te kunnen opeischen, die zij voor de muziek, de schilderkunst en de literatuur opeischt. De eenige élite, waarvoor de film bestaat, is de „middenklasse”, de eenige spelregels, waaraan de film gehoorzaamt, zijn de regels van de verschillende genres (operettefilm, passiefilm, komische film, natuurfilm, „show”-film etc.), die op hun beurt weer bepaald worden door niets anders dan de varieerende en variabele behoeften van die „middenklasse”. Geen enkele groep van de maatschappij (afgezien van een paar lompenproletariërs en eenige zeer oude, preutsche freules) wordt door de film uitgesloten; artisticeit en kitsch zijn onafscheidelijker verbonden dan in welke andere kunst ook, omdat de scheppende kunstenaar (varieerend tusschen „regisseur” en „cineast”) zich niet op één groep moet instellen, maar op minstens vijf of zes schakeeringen van de „middenklasse” tegelijk; het zuiver-artistieke,



het experimenteele, blijft hier noodzakelijk laboratoriumwerk, terwijl het elders de vervulling van de kunst zelve is. Naast de film zijn de „oude” kunsten romantisch geworden, omdat zij in deze maatschappij het beeld van een cultuur trachten te bestendigen, wier spelregels berustten op eenige bevoorrechte groepen; groepen, die in dat cultuurspel hun bevoorrechting boven den niet tot spel capabelen „minderen man” uitdrukten. Een dergelijke cultuur had, om te kunnen bestaan, d.w.z. haar spelregels te kunnen handhaven, zoowel de betrekkelijk kleine groep der deelhebbers als de groote groepen der uitgeslotenen noodig; de prikkel tot cultuur was hier, dat zij verhief, dat zij de verachting voor het „volk”, de niet-ingewijden (de Quince’s, Flute’s, Snouts, Starvelings, Snugs en Bottoms uit Shakespeare’s *Midsummer-night’s Dream*), toestond en zelfs tot een „bron van vermaak” kon bevorderen. Het cultuurspel was de verfijning van het machtsvertoon, en machtsvertoon veronderstelt een (reële of gewezen) macht, die de eene groep over andere uitoefent of uitgeoefend heeft; het veronderstelt natuurlijkerwijs een élite, die het spel beheerscht, en inferieure groepen, die te grof, te dom, en te vuil en te arm zijn om er zich mee bezig te houden. Alle „oude” kunsten dragen er in hun spelregels de sporen van, dat zij eens voor een élite (maar dan waarlijk niet voor de illusoire élite onzer intellectueelen!) bestemd zijn geweest. De film alleen heeft geen wortels in vroeger eeuwen; en in plaats van automatisch steeds weer braaf de

vraag te beamen, of de film kunst is (wie twijfelt er aan, bij zooveel kunstzinnigheid in een democratische samenleving!), zou men er beter aan doen positief te *ontkennen*, dat de film met een der „oude” kunsten op één lijn kan worden gesteld. En in dit opzicht kan de film als gelijkenis gelden voor onze cultuur; zij is cultuur juist door datgene, wat in de „oude” cultuur (de achttiende-eeuwsche, met als overgang naar de twintigste-eeuwsche de negentiende-eeuwsche) als het tegendeel van cultuur zou zijn beschouwd: door het ontbreken van een „natuurlijke” élite en van een scherpe tegenstelling tusschen die élite en het verachte vulgus, door de vorming van een enorme „middenklasse”, die aan de algemeenheid der techniek haar cultuur-illusie dankt. En aangezien het cultuurspel zich laat bepalen als de verfijning van het machtsvertoon, kan men ook zeggen, dat het cultuurspel van de huidige europeesche cultuur op weg is de verfijning van het machtsvertoon der „middenklasse” te worden. De film is onder dezen gezichtshoek slechts de „ongestoordste” manifestatie van een spel, dat in de andere kunsten door de overgeleverde regels belemmerd wordt.

In de *wetenschap* drukt zich dit overwicht van de „middenklasse” nog veel duidelijker uit. Het type van den wetenschapsmensch, die tegenwoordig als norm kan gelden, vertegenwoordigt een gemiddelde, dat slechts door „ontginning” van talloze „gebieden” mogelijk is geworden; het komt evenveel en even weinig overeen met den wetenschappelijken

mensch van de zeventiende en ook nog de achttiende eeuw als een moderne atlas met een zeventiende-eeuwsche kaart. Het verschil is niet in de eerste plaats een verschil in compleetheid, maar vooral een verschil in stijl. De kaart van vroeger legt zich niet vast op „objectiviteit” (vleiende term voor een gemiddelde, dat in niets het spelelement meer wil verraden . . . en het toch verraadt!), en bewaart door concrete Indianen, wapens, walvisschen en scheepjes nog het contact met het leekendom, dat wetenschappelijke specialisatie niet als een hooger stadium, maar als een noodzakelijk kwaad beschouwt; een oude kaart was, behalve wetenschap, ook nog een stuk artisticeit, een physiognomie, zooals ook de wetenschappelijkheid van iemand als Erasmus dat was; het was niet de wetenschap als vak, maar de verlossing van geborneerdheid, van „duisternis”, die hier den adel verleende, omdat een stuk domheid werd overwonnen door een nieuwen levensstijl. Vergelijk daarmee *onze* kaarten, *onze* wetenschapsmensen! De aristocratie, waaraan zij zich vastklampen, is die van het voor leeken onbereikbare vakonderzoek; wat waarde heeft als discipline des geestes, als scholing van de persoonlijkheid in een zindelijke denkwijze, krijgt hier de valsche pretentie van een roeping, die de rest van het leven kan vervangen en zelfs verlagen tot „materiaal”. Onze wetenschappelijke „élite” is een farce, of liever nog: een permissiebiljet voor barbarie op ieder ander „gebied” dan het toevallig „ontgonnene”; wat geef ik om dit

pronken met bewijzen, als ik aan hun toon hoor, dat zij niet bereid zijn door bewijzen van bewijsbaarheden bevrijd te worden! Dat zulk een wetenschapsstijl om populariseering, d.w.z. om openlijke styleering voor de *geheele* „middenklasse” schreeuwt en dat de gemiddelde geleerde aan dien schreeuw gaarne gehoor geeft, is werkelijk geen mirakel.

Ik wil deze heerschappij van de „middenklasse” over de cultureele spelregels aanvaarden, omdat het van romantische stijfhoofdigheid zou getuigen om de menselijke waardigheid, de rechtvaardiging van het leven als cultuurleven, nog langer afhankelijk te stellen van leeggezogen élitebegrippen. Het gemiddelde is een gemiddelde en niets dan dat; maar men moet zijn macht erkennen, waar die macht evident is. Eer men er aan kan denken de reële belangen-tegenstellingen op te sporen, die dit gemiddelde, zooals ieder gemiddelde, verbergt, moet men zich van oude schijn-tegenstellingen hebben bevrijd. Cultuur verbergt altijd; de cultuur der Lodewijken verborg een geheel volk van rechteloze burgers en hongerlijdende boeren; de cultuur van de nederlandsche „gouden eeuw” verborg den kleinen man en het „graauw”. Het spreekt vanzelf, dat ook onze cultuur verbergt; maar dat sluit niet uit, dat zij, in tegenstelling tot die andere cultuur, *op weg is* de cultuur van een „middenklasse” te worden, die zich uitstrekt van den baron tot den „ontwikkelden” arbeider. Zoowel de baron als de arbeider mogen *recht laten gelden* op de cultuur;

overal is het besef doorgedrongen, dat voor zulk een algemeen recht geen essentiele beperkingen behooren te bestaan. Wanneer de baron zich tegen *deze* democratie verzet, dan zal de baron fascist moeten worden en aan den lijve ondervinden, wat het beteekent in dezen tijd zonder „natuurlijke” élite aristocratische pretenties te vertegenwoordigen.

Men heeft, op verschillend terrein, het jammerlijk lot van dien „baron” belichaamd gezien in Franz von Papen en Oswald Spengler, de aanzienlijke gevangenen van een geperverteerde democratie, wier carrière zij door hun Machiavelli-allures slechts in de hand werkten; waarmee niet gezegd is, dat hun gevangengebwaarders op hun beurt niet de dupe zijn van machten achter de schermen, wier bestaan zij misschien kennen, maar wier motieven zij zeker niet kunnen controleeren, zooals de internationale wapenindustrie. Maar het bestaan van zulke machten waaraan alleen een onnoozele kan twijfelen, is geenszins in tegenspraak met mijn omschrijving van onze cultuur zonder „natuurlijke” élite. Niet voor niets heeft men het over *duistere* machten, wanneer men wapenindustrie en petroleummagnaten bedoelt; immers deze machten *vormen* geen cultuur, zij hebben geen andere kans om te leven dan door te intrigeeren, te speculeeren en te boeleeren... in het duister; kenmerkend voor hun invloed op het maatschappelijk gebeuren is, dat zij afhankelijk zijn van het niveau der „middenklasse”, dat zij hun machinaties moeten maskeeren door

ideologische voorwendsels *van* die „middenklasse”. Verachting voor den intellectueel, den luitenant en den arbeider kunnen de vertegenwoordigers van deze machten zich alleen in hun binnenkamer permitteeren en doorgaans zijn zij zelfs niet eens rijp voor die verachting, gebonden met handen en voeten als zij zich weten aan de dagbladpers, dat symbool par excellence van de „middenklasse” in al haar geleidingen. De eenige rol, die zij bij de cultuurvorming kunnen spelen, is die van aanstichters van steeds intenser verwarring tusschen motief en daad, tusschen abstracte ethiek en reële gewelddadigheid; en als zoodanig zijn zij de „meesters” van het fascisme, waarvan zij op den duur misschien de „apen” zullen blijken te zijn; van het fascisme, dat alleen nog in hysterische excessen compensatie kan vinden voor de verdwenen grenzen tusschen „élite” en „massa”.

Don Quichote rijdt uit onder de „middenklasse” van Europa; zijn Sancho heeft een verstopping opgedaan door het verteren van radioprogramma’s; en het dorre land van hun beider tochten is bezaaid met flatwoningen, die overgaan in krotten, met krotten, die overgaan in flatwoningen. De élite-principes van den dolenden ridder zijn een aanfluiting geworden van alle „natuurlijke” élite; maar ook staart zijn oog (het oog van de verte) uit over de massa heen, naar een ongeformuleerde toekomst.

Niemand weet, waarheen Don Quichote rijdt, niemand weet, waar zijn graf zal zijn.

TWEEDE BOEK

...IS CHRISTELIJKE GELIJKHEID

*Je sens que ma vie est toujours  
gouvernée par une foi que je n'ai  
plus. La foi a cela de particulier  
que, disparue, elle agit encore.*

Ernest Renan

OP DE VREEMDELINGSREIS

*Komt, laat ons voortgaan, kindren!  
Want d'avond is nabij;  
Het stilstaan kan ligt hindren  
In deze woestenij;  
Komt, sterkt opnieuw den moed!  
Den wandelstaf geheven  
Om hemelwaarts te streven:  
Zóó wordt het einde goed.*

*Zij zal ons niet berouwen  
De keus van 't smalle pad;  
Wij kennen den Getrouwen,  
Die ons heeft liefgehad.  
Vest al uw hoop op Hem!  
Dat ieder 't aangezichte  
Steeds naar de Godsstad rigte;  
Daar ligt Jeruzalem!*

.....  
*Niet lang zal 't lijden duren;  
Draagt nog een poos uw kruis!  
Welligt slechts weinig uren,  
Dan zijn wij eeuwig t'huis!  
Verlost van zond' en pijn,  
Als wij met alle vromen  
In 't huis des Vaders komen:  
Wat zal dat zalig zijn!*

Ev. Gez. 274



## V

### CHRISTUS, DE ANTICHRIST

Wie, om romantiek, reactie en sentimentaliteit te ontloopen, overal het verval der „oude” élite-begrippen moet constateeren, omdat de groeiende „middenklasse” die begrippen niet meer respecteert, stuit plotseling op een verrassende analogie: de „gelijkheid der zielen voor God”, het christelijk ideaal. Die ontmoeting dwingt hem tot een nieuwe confrontatie met het Christendom; want verwerkelijk het christelijk ideaal onder invloed der techniek zich niet in een tempo, waarvan geen geloovige kon hebben gedroomd? Het katholicisme heeft, vergeleken bij deze gelijkmaking der Europeanen, slechts de beteekenis van een compromis tusschen romeinsche hiërarchie en christelijke nederigheid, maar met het accent op Rome; het protestantisme lijkt onder dezen gezichtshoek een kinderachtig experiment. Het katholicisme vooral verraadt nog in zijn gansche structuur, dat het voor alles een *organisatie* is, oorspronkelijk bestemd om een slavengodsdienst van de antieke wereld te transformeeren in een officieelen godsdienst, later uitgegroeid in een hardnekkigen strijd met de natuurlijke instincten, inwendig, en de barbaren, uitwendig. Met al zijn compromissen en priesterlisten is het in die trans-

formatie geslaagd op een wijze, waarvoor men (als aesthetisch ingesteld toeschouwer achteraf ten minste) niet nalaten kan eenige bewondering te hebben.

Het zijn juist wij, anti-papisten, die de oprechtste bewondering hebben voor het katholicisme. Voor ons is het christelijk *geloof* geen probleem meer; wij hebben afgerekend met iedere christelijke waarheidspretentie; wij staan tegenover het Christendom als godsdienst even onverschillig (en even intellectueel nieuwsgierig bovendien) als tegenover het Boeddhisme. Het is juist deze volmaakte onverschilligheid voor de *leer*, die ons plotseling onderdompelt in de bewondering voor de organisatie, voor de geschiedenis van de christelijke kerk. Iemand, die nog ideologisch aan het Christendom gebonden is, en b.v. nog op eenigerlei wijze geïnteresseerd bij den strijd tusschen katholicisme en protestantisme, of tusschen protestantisme en indifferentisme, kan door het Christendom nooit zoo volledig geboeid worden; wat hem boeit, is een of andere christelijke waarheidspretentie, is de christelijke God; hij behoort tot een van de vele soorten naam-Christenen. Maar als men de beperktheid en toevalligheid van het Christendom eenmaal onder oogen heeft gezien (ook daar, waar het naar andere, „moderne” namen luistert: vrijzinnigheid, altruïsme, deugdzaamheid, democratie, socialisme, communisme, ja zelfs fascisme en nationaal-socialisme), komt men tot de ontdekking, dat de christelijke leer een bedroevend klein onderdeel is van de christelijke erfenis. Men moet al zoo

naïef zijn als een vrijdenker van de Zaterdagavondmarkt om zich in de illusie te kunnen verheugen, dat men vrij wordt van het Christendom (misschien wel *beiden* wordt, o opperste absurditeit!) door het godsgeloof van het Christendom af te zweren. Immers: na de groote ketterij, nadat wij ervaren hebben, dat „God dood is”, staan wij daar met onzen christelijken vorm als erfgenamen van eeuwen discipline, naakt, gedisciplineerd, maar zonder het geloof aan de oorspronkelijke motieven van drilschool en drilschoolastiek, Christenen zonder Christendom, zonder geloof, maar ondanks dat noch Brahmanen noch barbaren.

Is deze erkenning het beroemde „historische besef”; dat bij mij ontwaakt en mij rijp maakt voor een huldebetuiging aan de „twintig eeuwen Christendom”? Is dit een bewijs van groeiend respect voor de geschiedenis, zooals dat bij Thomas Mann en Huizinga voorkomt, die er bij voorbaat van overtuigd zijn, dat verzet tegen de traditie een misdadige aanslag is op een ontzaglijk cultuurbezit? Maar wie sprak daar van bezit? Er is geen cultuurbezit, noch van de antiëken noch van het Christendom, er is slechts een boedelbeschrijving van wat eens bezit was, en er is het gevoel van afhankelijkheid van een vormschool, er is het bewustzijn, dat wij niet zouden zijn, wie wij zijn, als niet de discipline door deze vooroordeelen (tegenover andere vooroordeelen) in ons bestaan was overgegaan, lang voor wij geboren werden. Daarom voel ik een paradoxale verwant-

schap met de traditionalistische, humanistische cultuurverdediging. Voor zoover hier het Christendom wordt erkend als een vormschool, die de onze is geweest en waarvan wij ons niet kunnen losmaken, zelfs niet in onze scherpste debatten met de christelijke leer, hebben traditionalisten en humanisten het gelijk aan hun kant: wij zijn geen heidenen, geen Romeinen, geen soldaten van Pompeji. Sterker nog: juist de exaltatie à la Spengler verraadt een christelijken schoolmeester, wiens voornaamste genieting er in bestaat, dat hij *deze* pruisische stoutmoedigheden, gezeten juist in de bank van *deze* christelijke vormschool, zoo onafhankelijk durft denken. Dit soort exaltatie lost die van het humanisme af; want ook het humanisme is een exaltatie, het is een krampachtige zelfbegoocheling van menschen, die bij het bezit zweren en dat bezit tegen aanranding door schennende handen enzoovoorts willen verdedigen. Deze menschen hebben nog een zeer laat en door de cultuur gecompliceerd belang bij het Christendom als leer, als waarheidspretentie. Daarom kunnen zij geen vrede hebben met het christelijk verleden, waardoor ook hun bestaan bepaald wordt, zoolang zij niet toch nog iets mogen meenemen van de toekomstverwachting, zooals die door het Christendom aan de menschheid is voorgehouden als verlossend motief. Zij bestelen het Christendom, deze humanisten, al verwerpen zij het om zijn stelligheid, want van het christelijk hiernamaals dragen zij heimelijk de resten mee, kinderlijk verheugd, dat zij den christelijken

hemel vervaagd hebben tot een ideaal van „algemeene menselijkheid”.

Tegenover deze laatste christelijke gemeente is inderdaad veel hardheid geboden; men zou den humanisten gaarne een woord van Malraux willen voorhouden over de *eerste* Christenen: „Les premiers chrétiens aussi étaient des emmerdeurs, mais ils étaient le sens du monde.” Dit „aussi” sloeg weliswaar niet op de humanisten, maar op een zeker soort Sowjet-Russen; want van de humanisten kan men met den besten wil niet zeggen, dat zij nog „de zin der wereld” zijn. De humanisten zouden het zelfs niet wagen op een zoo stoutmoedige gedachte te komen, dat „emmerdeurs” kunnen zijn uitverkoren om een wereld haar zin te geven! En toch is een hard woord hier een waar woord; er is geen enkele reden om het oude Christendom te idealiseeren tot wat het *niet* geweest is. Waarom zouden wij niet erkennen, wat wij thans kunnen erkennen, „omdat God dood is”: dat onze cultuur rust op het Christendom, door en door christelijk is tot in haar felste onchristelijkheid . . . . hoewel wij, de paradoxale Christenen, die zelfs het humanisme hebben afgeworpen, desondanks niets meer uitstaande hebben met de waarheidspretenties van een propagandistischen „emmerdeur” als Paulus, of Augustinus? Het één sluit het andere niet uit, sterker nog: van zijn christelijke erfenis wordt alleen hij zich volledig bewust, die met geen christelijke illusie meer gemeene zaak maakt. Want zelfs die eersterangs-gelukssensatie: zich los te weten

van het Christendom, b.v. bereid te zijn de christelijke „gelijkheid voor God” zonder slag of stoot op te offeren aan de vier kasten van het Brahmanisme . . . zelfs die sensatie is door en door christelijk, immers evenzeer bepaald door het verlost-zijn van de christelijke leer als door het gevormd-zijn in de christelijke school met de christelijke erfenis. Het „objectief” erkennen van de theoretische gelijk-gerechtigdheid is al een symptoom van typisch-christelijke „caritas”, die weldadigheid jegens andere culturen tot op zekere hoogte (maar dan ook slechts tot op zekere hoogte!) als een aanbeveling leert beschouwen.

Gevormd zijn door een erfenis: het klinkt toch weer als de biecht van een kapitalist. Het woord „erfenis” zou hier nog ten onrechte kunnen suggereren, dat wij ondanks alles langs een omweg nog iets van het Christendom als bezit voor ons zouden willen reserveeren. Maar in het woord „erfenis” ligt ook opgesloten, dat men door den dood van den bezitter diens „opvolger” wordt zonder eenige andere verdienste dan deze eene (die geen verdienste is): dat men *na hem* komt. Genoeg echter van de symboliek; een woord is tot alles in staat. Wie in onze erfenis een nieuw christelijk kapitaal weet te ontdekken, is rijp voor de katholieke retraite; voor ons is het duidelijk, dat wij het Christendom op dit moment als een bezit zonder de pedanterie van het bezit, d.w.z. als de paradox van leer en discipline ontmoeten. Christendom is in de practijk trouwens steeds een paradox geweest, omdat het als leer der zwakken in botsing

kwam en compromissen moest sluiten met de praktijk der machtigen; wie zich een beeld wil vormen van de listen, waarmee de christelijke „geest” zich weet te handhaven, kan niet beter doen dan de geschiedenis van den middeleeuwschen strijd tusschen Regnum en Sacerdotium bestudeeren. Wat het gansche proces, dat men ter vereenvoudiging van het overzicht de geschiedenis der christelijke kerk noemt, behalve een dosis termen nog uitstaande heeft met een „blijde boodschap” uit Palestina, met een zekeren Jezus, die aan het kruis werd geslagen op Golgotha (als hij ten minste niet louter de hoofdpersoon van een mysteriedrama is geweest), is alleen voor theologen gemakkelijk uit te maken; zij weten zooveel van de leer, dat er bij hen voor werkelijke verwondering over de aanwezigheid van het Christendom naast andere (en zeker niet slechtere) heilsleeren geen plaats meer overblijft. Ik voor mij zie achter het theologisch gewoel, achter het gevarieerd spektakel van Arianen, Pelagianen, Albigenzen, wederdoopers, Calvinisten, orthodoxen en kettters maar één „algemeen-christelijke” tendentie: de disciplineering van den mensch tot een gelijkheidsmoraal, die eeuwen achtereen in de praktijk des levens slechts dienst moest doen om de fundamenteele *ongelijkheid* op aarde met een beloofde zaligheid in den hemel te honoreeren; bedrieglijke voorspiegeling, als men wil, door uitschrijving van een chèque op een bank, die niet bestaat. „Die grosse Lüge von der Personal-Unsterblichkeit zerstört jede Vernunft, jede Natur

im Instinkte", zeide Nietzsche van dit machtigste christelijke tuchtmiddel; maar met dat al zijn wij de kinderen van deze eeuwenlange vernietigingscampagne, en wij hebben geen ander middel om *onze* redelijkheid en natuur in het instinct te hervinden dan door ons rekenschap te geven, steeds weer rekenschap te geven van de aanwezigheid van dit Christendom, onze min, onze baker en onze gouvernante.

Een godsdienst zonder „pia fraus" als essentieel bestanddeel is geen godsdienst. De oude bedrogshypothese legde daarop den nadruk, wat haar goed recht was (al gaf de „verlichte" zich weer te weinig rekenschap van de gecompliceerdheid van bedrog in het algemeen), en de humanisten, die het bedrog willen versuikeren tot het voor den modernen geloovige niet meer bitter smaakt, verdienen daarom alleen al den naam van „emmerdeurs" ten volle. Als men zich erfgenaam van het Christendom weet, weet men ook, dat men erfgenaam is van hysterie en bedriegerij. Arthur Drews, de schrijver van *Die Christusmythe* (een der zakelijkste en zuiverste boeken over den naïeven theologenzwendel met de vermeende historiciteit van een tot Zondagsschoolheld afgetakelden Jezus), stelde eens tegenover het goedmoedige beroep dier theologen op „ooggetuigen" en „waarheidslievende mannen", waarin men een laatsten waarborg zocht voor den historischen Christus, de volgende duidelijke verklaring:

„Die Geschichte der Entwicklung der Kirche in den ersten Jahrhunderten ist eine Geschichte der un-



verschämtesten literarischen Fälschungen, roher Gewalttätigkeit in Glaubenssachen und plumper Spekulation auf die Leichtgläubigkeit der grossen Masse. Das Pochen auf die „Glaubwürdigkeit“ der christlichen Schriftsteller jener Zeit kann daher bei den Kundigen höchstens nur ein ironisches Lächeln hervorrufen.” En inderdaad, het eenige, wat wij dank zij dezen methoden van het oorspronkelijke Christendom met zekerheid weten, is, dat het van de concurrerende synkretistische godsdiensten in de hellenistische wereld ten slotte de sterkste is gebleken.

Was deze overwinning een toeval? Ook het woord toeval is paradoxaal; het is een spel met de onomkeerbaarheid der geschiedenis. Wanneer onze historici thans aantoonen, dat het Christendom om verschillende redenen den uiterst gevaarlijken concurrent Mithras eindelijk toch *moest* overwinnen, dan beteekent dit „moest” (met veel pathos uitgesproken bij voorkeur) toch niets anders, dan dat het zoo gebeurd *is*. Toeval: een ander woord voor fatum! Er zijn allerlei factoren, waarmee men dat toeval van het fatum „verklaart”: de historiseering van het drama der verlossing in den godmensch Jezus Christus (het werkelijk-zoo-gebeurd-zijn is een troost, die zelfs modernen theologen nog een steun geeft, wanneer zij de wonderen maar weg mogen laten), de invloed der vrouwen (die bij den Mithrasdienst waren uitgesloten), de zakelijke belangen van Constantijn den Grooten, en zooveel meer; maar „verklaren” heeft hier slechts den zin van „*kunnen* verklaren”. De over-

winning van Mithras had ook „verklaard” kunnen worden, en niemand denkt er alleen aan om die te verklaren, omdat zij er niet geweest is. „Verklaren” of „historisch duiden” is achteraf zijn goedkeuring hechten aan het fatale toeval, door het verloop der dingen zoo nauwkeurig te omschrijven, dat men zelf ten slotte ontroerd raakt door de gewilligheid van het verleden, dat zich niet met andere ingrediënten laat overdoen.

Het hangt er, ook hier, dus maar van af, wat men gaarne door dat fatale toeval bewezen zou willen zien. Zij, die vasthouden aan de christelijke leer of een harer moderne derivaten, hebben belang bij een historischen Jezus, bij een mystiek superioriteitskenmerk van Christus boven Mithras, en daarom hebben zij niet genoeg aan de simpele (voor hen *te* simpele) evidentie, dat bij de historische loterij Christus uit de bus kwam en niet zijn concurrent. Men houde mij ten goede, dat ik een andere houding tegenover zulk een evidentie prefereer, en wel deze: de consequentie van het spel erkennen, en er genoeg mee nemen, dat ons verleden in kerken ligt in plaats van in mithraea. Dit is geen wetenschappelijk agnosticisme (er blijft mij genoeg nieuwsgierigheid over naar den oorsprong van het Christendom!), maar een afstand bij voorbaat van iedere jongleurs-techniek, dienende om uit den al dan niet historischen Jezus een speciaal privilege te voorschijn te tooveren. Wij zijn producten van het Christendom, en de verwenschingen van Nietzsche in zijn *Antichrist* aan het

adres van dat Christendom, omdat het de ontwikkeling van de antieke cultuur heeft gestremd en onze instincten vergiftigd, lijken mij dan ook de exaltatie van iemand, die op een bepaald moment het toevalsaspect van het fatum als een uitdaging voelt, en het op dat moment dan ook als stompzinnig toeval wil isoleeren . . . . en haten.

Nietzsche's haat jegens het Christendom is ongetwijfeld de haat jegens het fatale toeval, dat zich tot „laatste waarheid” opblaast in de pretenties der christelijke leer, in de verheffing tot moreel principe en hiërarchie der waarden van wat wij nog slechts kunnen aanvaarden als „verloop van zaken”, en niets meer dan dat. „Die grosse Lüge von der Personal-Unsterblichkeit”, die groote exaltatie van het hellenisme, willen wij met Nietzsche als *leugen* zien (en als zoodanig als een toeval, dat men in een wereld, los van ruimte en tijd, bij wijze van grap „ongedaan” zou moeten kunnen maken); maar dat sluit niet uit, dat wij door dat toeval zijn gevormd, dat wij aan alle kanten nog door dien „leugen” zijn omringd, dat wij onze idee van menselijke waardigheid zelfs niet los kunnen denken van onze ontmoeting met dien leugen en met de fictie, die eens de voorwaarde was voor de christelijke onsterfelijkheid: de gelijkheid der zielen voor God.

Het geloof aan de persoonlijke onsterfelijkheid kan men afschudden; men ziet soms hoe de vriedenkers het afschudden, . . . . als een poedel het water. Het wordt trouwens overal bedreigd, waar de

christelijke theologie haar invloed verliest en plaats maakt voor de marxistische of nationaal-socialistische theologieën; het kleeft nog in allerlei schijn gestalten van woorden vast aan ons bestaan, maar het is vervangbaar geworden, nu het aan concreetheid heeft ingeboet en zelfs door de gedachte aan den naderenden dood niet meer zoo grif herleeft als vroeger. En zooals het met dit centrale leerstuk gaat, zoo gaat het met alles, wat de christelijke leer betreft: het verwelkt, het verwatert, het verdampt, het versmelt met oostersche fabels en hegelsche filosofie, of het beleeft een groteske wederopstanding voor de bourgeoisie in Oxford-idealisme. Als het Christendom niet meer sporen had achtergelaten dan zijn leer, dat web van termen van Paulus tot Adler, dan zouden wij onder homerisch gelach voorbij kunnen gaan en ons tevreden stellen met het uitwijken voor ontbindingsgeuren; maar het christendom heeft barbaren gedruild en den dril van voorgeslachten schudt men niet af op de wijze des poedels. De werkelijke beteekenis van dezen wonderlijken godsdienst, waarvoor men telkens weer verbaasd halt houdt, omdat hij geen utopie bleef, maar in de wereld een ideaal voor kreupelen wist door te zetten, bestaat voor ons vooral in de *weerstand*, die hij (als de „onmogelijke” leer der gelijkheid bij uitstek) steeds weer wakker riep om er voor de „stervelingen” ook steeds weer een nieuwe medicijn voor in de plaats te geven; als men een myopenblik heeft voor het historische, zooals alle geloovige Christenen en ouderwet-

sche humanisten, dan schijnt deze taatheid van het christelijk ideaal op zichzelf al een bewijs voor een „goddelijke zending”. Het Christendom heeft een veelzijdigheid in het sluiten van compromissen bereikt, die van een enorme vindingrijkheid getuigt; en op den duur tast het compromis de door het Christendom aangevallen partij, die in dit geval steeds de partij der spontane ongelijkheid was, veel grondiger aan dan den aanvaller. Want zonder dat de mensch biologisch veranderde, werd hij onder den drang van het Christendom een wezen met een slecht geweten, wiens schuldbesef in de christelijke bedding werd geleid; men leze er de *Confessiones* van Augustinus op na om de christelijke compensatie van schuldgevoelens „biologisch” naar waarde te leeren schatten! Iedere christelijke aanval op „heidensche” élite-begrippen eindigde in een compromis, ongetwijfeld; maar het is zeker, dat de *reeks* compromissen het Christendom evenzeer bevoordeelde als ieder compromis *afzonderlijk* een nederlaag beteekende; want het compromis is de sfeer, waarin het Christendom geleidelijk maatstaf werd, door Europa het uitzicht op de antieke wereld te benemen. De kracht van het Christendom is, dat het de illusie van een absoluten eisch in een wereld van tactiek en opportunisme heeft weten te bewaren, tot een historische ontwikkeling van eeuwen het een monopolistische positie had verschaft; dat is van meer belang dan de eindelooze discussie over de *zuiverheid* van het monopolie. . .

De tragedie van het Christendom (tevens een

comédie voor hen die zich door deze tragiek niet meer gedupeerd voelen) is deze: naarmate het minder weerstanden te overwinnen krijgt en naarmate dus de christelijke mensch minder een gewelddadig verkregen kunstmatigheid wordt, verliest het méér zijn imperatieve kracht. De europeesche menschheid is steeds christelijker *geworden* en daarom heeft zij het Christendom, d.i. de dwang in de leer opgesloten, steeds minder noodig. *Het Christendom wordt anthropologie, wordt sociologie, wordt physiologie en psychologie, wordt biologie*: ziedaar een tragische factor in het Christendom voor zoover het godsdienst is, en dus absolute waarheid pretendeert te zijn. De gelijkheid immers gaat in vervulling, maar het is niet de gelijkheid der zielen voor God, maar een gelijkheid voor het colbert. Onze christelijke erfenis is, dat wij . . . de eerste christenen zijn, die met de gelijkheid nauwelijks meer een compromis behoeven te sluiten, omdat wij met die gelijkheid als een stuk werkelijkheid rekening hebben te houden, of zij nu, democratisch, luistert naar den naam „algemeen kiesrecht”, dan wel, nationaal-socialistisch, naar den naam „Gleichschaltung”. Nog voor den negentiende-eeuwschen liberaal was de gelijkheid hoogstens een ethisch postulaat, dat hem niet belette kinderen in fabrieken te exploiteeren en het „volk” als een mindere qualiteit mensch te beschouwen; niet uit gemeenheid of boosaardigheid, maar omdat hij van „den” mensch nog geen afdoende abstractie had gemaakt. Het liberalisme was vrijgevig met de democratie, omdat

het van de verwerkelijking der democratie geen begrip had en meende deze leuze ongestraft te kunnen verbinden met allerlei élite-begrippen der burgerlijke maatschappij, die door het Christendom nog niet waren aangevreten; het geloofde nog aan zooiets als een constitutioneel koningschap!

Wij echter wrijven ons de oogen uit en vragen: wat is een koning? en wat werd een koning onder het Christendom? en wat beteekent de devaluatie van het koningschap, die in de achttiende eeuw inzet en in de twintigste zelfs de Hohenzollern minder begeerlijk doet zijn dan een plebejische volksredenaar uit Braunau? . . . Het romeinsche keizerschap en het germaansche koningschap veronderstellen beide een volkomen onchristelijk, oorspronkelijk zeer reëel élite-besef. Niet voor niets moest het Christendom met de wereldlijke macht reeds tot een ietwat pijnlijk accord komen, toen het onder Constantijn den Grooten een rol ging spelen in den staat; want de wereldlijke macht was nog niet ontgoddelijkt, ook niet voor Christenen, die den keizer geven wat des keizers is, maar het Christendom gaf voortaan *wijding* aan het keizerschap: dat is het eerste christelijk voordeel bij dit compromis. In den Staat Gods van Augustinus bestaat het koningschap (regnum) evenmin als het priesterschap (sacerdotium) buiten een op het hiernamaals gerichte wereldconceptie om: een compromis, dat weliswaar de wereldlijke macht gelegenheid geeft onder het christelijk devies haar wereldlijken gang te gaan, maar de *waardigheid* van

keizers en koningen voorgoed afhankelijk maakt van de christelijke suprematie; en wat is waardigheid niet waard, als het gaat om zoiets als zedelijk overwicht! Ook de geschiedenis van het pausdom trouwens is de geschiedenis van het compromis, waarbij de gelijkheid ten slotte de ongelijkheid verslaat, wanneer den paus zijn monopolie wordt ontnomen door het brutale initiatief van Luther; die geschiedenis is des te boeiender, omdat hier het geheele spel gespeeld wordt met de christelijke gelijkheid als inzet; deze gelijkheid moet universeel worden gemaakt door de subtiele machtsmiddelen eener vergeestelijkte, maar daarom niet minder op een heidensch élite-begrip afgestemde hiërarchie, waarin de *ongelijkheid* eerste voorwaarde is! En het koningschap van de late middeleeuwen en den nieuwen tijd? Hoeveel zijde het ook gesponnen moge hebben uit ieder compromis met de Kerk, hoe „gallicaansch”, eigenmachtig, onchristelijk het zich in bepaalde perioden ook heeft mogen voordoen, het was door zijn positie „bij de gratie Gods” onherstelbaar met het Christendom verzwagerd en derhalve in het compromis voorgoed gecompromitteerd.

Wat zijn tegenover dat kardinale feit een Machiavelli, een Richelieu, een Bismarck? Het machiavellisme was een teeken van de groeiende ontkerstening van het Christendom, die met de Renaissance begint en door geen concilie van Trente meer kan worden gestuit; maar Machiavelli's geschriften werden in de pauselijke drukkerij gedrukt en zelfs



met pauselijk privilege voorzien! *Il Principe* wordt voortaan het gebedenboek van vorsten, die in een christelijke wereld toch hun voordeel willen zoeken. De vraag is niet, of deze vorsten minder braaf waren dan Lodewijk de Heilige, maar de groote vraag is, of het Christendom als discipline reeds bestand was tegen dezen theoretischen aanval. Het was dat; want terwijl de koningen „machiavellistisch” profiteerden van de christelijke discipline der onderdanen, profiteerde de christelijke gelijkheid van hun machiavellisme; aan het eind der achttiende eeuw is de wereldlijke autoriteit al zoozeer prijsgegeven aan twijfel en vulgariteit, dat de goede Lodewijk XVI het brengt tot de paradoxale functie van „koning bij de gratie Gods en door den wil van het volk”. In dien wil van het volk spreekt de christelijke gelijkheid al driester, want zonder christelijke metaphysica. God, die de macht moet deelen met „het volk”, is een voorspel van een door de gelijkheid geheel onttroonden God; en God onttroond door „het volk” is voor de autoriteit het koningschap gevaarlijker dan God met onbeperkt geloofscrediet, omdat „het volk” door zijn gratie den koning maakt tot „één van ons”, tot democraat. In de democratie zegeviert de christelijke deemoed over het koningschap als élite-begrip; daarom zijn onze resteerende koningen, voor zoover zij niet, als in Skandinavië, zelf democraten geworden zijn, gedwongen hun autoriteit in een decoratief fatsoen te zoeken; zij kunnen zich reeds veel minder openlijk onfatsoen ver-

oorloven dan hun vaders en grootvaders. Waar men den koning thans nog gehoorzaamt, daar gehoorzaamt men hoogstens nog uit hysterie, of uit conventioneele overwegingen, of uit pure gemakzucht, d.w.z. zoolang het duurt. In Engeland beteekent dat een soort stabiliseering van de genegenheid van het volk voor den „eersten gentleman”; de vroegere reële macht (een reëel vaderschap) is een constitutioneele functie (een symbolisch „papa-schap”) geworden; in het door veel heftiger sociale bewegingen geschokte Duitschland heeft de élite der Hohenzollern het veld moeten ruimen voor de autoriteit van den geperverteerd-democratischen scheepsroeper; en terwijl een Frederik de Grootte het eerste-dienaar-schap nog kon *huichelen*, zonder dat het aan zijn autoriteit afbreuk deed, ziet men tegenwoordig in Italië den modernen paradekoning *werkelijk* als den eersten bediende van een pseudo-caesar, die uit het marxisme is voortgekomen.

Gebrek aan fantasie belet den gemiddelden man deze disciplinaire doorwerking van het Christendom, waarvan de devaluatie van het koningschap slechts één der vele gevolgen is, te zien als de christelijkheid par excellence; hij heeft het *woord* „koning” en stelt zich een koning als Lodewijk XI of Lodewijk XIV uit gemakzucht voor als een variant op een onzer constitutioneele poppen. Men merkt het aan den stijl van vele „objectieve” historici, representanten van het gemiddelde tegenover het verleden, dat zij de machthebbers van vroeger, waarover zij berichten,

nooit „ontmoet” hebben; zoozeer zijn zij democraten, Christenen, zoozeer voelen zij zich, al devaleuerende, de gelijken van Philips van Bourgondië en Philips II; en daarom kunnen zij zich niet veel meer voorstellen van het reële vaderschap van den despoot, zooals zij nog slechts in vage analogie-voorstellingen aan het reële vaderschap van God gelooven. Omdat hij zelf nog dupe is van de christelijke discipline en geleerd heeft, dat het Christendom „naar den geest” door speciale privileges van God wordt gewaarborgd, zoekt de gemiddelde man het probleem van het Christendom echter steeds weer in de resten dogmatiek of vrijzinnigheid die den *naam* „Christendom” dragen, en is hem het gepraat over een christelijke discipline veel te speculatief; Christendom is daar, waar men het etiket aantreft. Het is mij wel; ik hecht aan dit woord evenmin als aan andere, ik gebruik het slechts, zolang het mij dienstig kan zijn. Ik wil preciseeren: voor mij zijn de restanten geloovig Christendom *historisch* Christendom, evenzeer ondergraven door de christelijke discipline als het koningschap, met te heftiger geformuleerde élite-pretenties naarmate minder Europeanen aan die élite-pretentie van katholieken of protestantschen huize geloof hechten. Zoowel Rome als de Reformatie zijn, op het stuk van christelijke discipline, geslagen door de democratie: Rome als organisatie door het fascisme, de Reformatie als leer van „ieder zijn Christendom thuis” door de radio . . .

Dit West-Europa is zoo christelijk geworden, dat het zich langzaam maar zeker gaat veroorloven aan de disputatie der geloovigen voorbij te gaan. Want zelfs die „moderne” geloovigen, die zich onge-loovigen noemden en den ouderwetschen hemel met den vooruitgang hebben verwisseld, worden schaar-scher; ook deze late Christenen waren dus nog niet de laatste Christenen. Het is teekenend voor de christelijke afstamming van dit begrip „vooruit-gang”, dat het een *troost* is geweest; als zoodanig is het door en door . . . hiernamaals. Misschien is het ook voor ons nog een troost; het troost ons te mogen zien, dat het Christendom voortgaat zichzelf uit te hollen en inhoud na inhoud af te werpen om ons eindelijk alleen te laten met onzen vorm, onze christelijke gewordenheid; met onze élite-looze we-reld, met onze gelijkheid, met onze menschelijke waardigheid, met onze „honnêteté” en ons „karak-ter”, met al die qualiteiten, die wij nu zoo helder zien als paradoxen van Christenen, die niet meer gelooven en nochtans Christenen *zijn*. Want nu tracht ik eerlijk te zijn juist jegens mijn laatste, dus dier-baarste waarden en spreek uit, wat ik mijzelf pas na lang verzet heb willen toegeven: *door het begrip „menschelijke waardigheid” en zijn equivalenten druk ik niets anders uit dan de „gelijkheid den zielen voor God” . . . zonder God*. Ik kan geen élite meer erkennen: geen koning, geen dictator, maar ook geen intellectueel; ik erken slechts, dat ik een Christen ben, een erfgenaam, in wien alles instinct is geworden, wat in het voor-

geslacht uit compromissen tusschen heidensche weerstanden en christelijke discipline werd opgebouwd. Ik aanvaard dezen christelijken vorm zonder christelijken geloofsinhoud, de „menschelijke waardigheid”, omdat het Christendom door deze twee woorden wordt geklasseerd als *onze* modus vivendi; niets meer, maar ook niets minder. Het criterium „menschelijke waardigheid” beteekent immers, dat men de waarde van ieder leven zoekt in het mensch-zijn zelf, en niet in een criterium van deugdzaamheid, of eruditie, of fysieke kracht; en dat mensch-zijn is niet het leven in Tibet of Kameroen, maar het leven op een zeer bepaalde plaats en in een zeer bepaalden tijd. Men vergist zich, als men „menschelijke waardigheid” voor een *algemeen* criterium houdt; dat is de vergissing der humanisten. Er is geen algemeene menschelijke waardigheid buiten het christelijke Europa om; er zijn hoogstens analogieën, en door analogieën verliest men de concreetheid van zijn begrippen, als men er een te toegeeflijk gebruik van maakt; was er niet de christelijke God geweest, die zijn geloovigen onder dwang had gehad, wij zouden niet eens weten, wat „de” mensch en „de” waardigheid is . . . voor ons! „De” mensch is hier de rest van den christelijken geloovige, „de” waardigheid de rest van de houding der geloovigen tegenover hun God en, ergo, ook van hun houding tegenover *ongeloovigen*, die zij niet als volwaardige menschen kunnen beschouwen, maar hoogstens als „barbaren”, ongedisciplineerden.

Menschelijke waardigheid is daarom een begrip,

dat zijn ruimheid en absoluutheid ontleent aan zijn christelijke beperktheid en relativiteit. Het is een begrip, dat niet te overschrijden is, omdat het onze christelijke erfenis resumeert; onvereinigbaar met de élite-pretenties van deugd, kennis en macht (het veronderstelt noch den braven, noch den geleerden, noch den bruten mensch als het bij uitstek respectabele wezen), is het alleen te herleiden tot het christelijk geloof, dat wij niet meer bezitten. En derhalve is „menschelijke waardigheid”, het „hoogste goed”, tevens het paradoxale begrip bij uitstek; want hoe kan een bezit, dat wij niet meer bezitten, ons beheerschen? Niemand kan op die vraag antwoorden, zonder zijn rekening met het Christendom te hebben vereffend.

Onze taal is de taal, die het Christendom ons heeft leeren spreken; onze begrippen zijn de begrippen, die het Christendom ons heeft leeren denken. Iedere opvatting van Christendom, die daarmee geen rekening houdt, is een goedkoope opvatting, die nog dateert uit de periode van den strijd om christelijke geloofsproblemen; want voor den christelijken geloovige heeft het belang de begrippen van andere geloovigen, die volgens hem niet geloovig zijn zooals het behoort, te brandmerken als kettersche (subs. paapsche), d.i. onchristelijke begrippen. Maar nu het Christendom als geloof gemummificeerd is, heeft de strijd om de „zuiverheid” en om het „echte” Christendom voor ons afgedaan; het Christendom

is voor ons zuiver en echt als discipline, en wij hebben niet eens de macht daar onzuiverheid en onechtheid tegenover te stellen, omdat wij zelf dit Christendom *zijn*. De pretenties der middeleeuwsche ketters en mystici, de pretenties van Luther, Calvijn of Menno, de pretenties van het deïsme, van het Réveil, van de vrijzinnigheid, ja zelfs de pretenties van den „dialectischen Christen” Marx: het zijn alle pretenties van zuiverheid, die voor ons geen bekoring meer hebben. De begeerte om het Christendom te reinigen van kettische dwaalleer of paapsche superstitiën kan alleen opkomen bij hen, die aanspraak maken op de mystieke geloofskern van het Christendom of op den zuiveren geest der eerste christelijke gemeente; maar wie met het verschil tusschen leer en dwaalleer heeft afgerekend, omdat reeds die beide begrippen even christelijk zijn, vindt het christendom overal, zelfs waar het zichzelf verkettert als uitwerpsel van den Antichrist. Ook de Antichrist leeft niet buiten het Christendom . . .

De zuiverheid van het Christendom zou alleen daarom al geen probleem meer voor ons kunnen zijn, omdat de basis van alle christelijk geloof: de hiernamaals-illusie, is weggevallen. Want wat is een godsdienst, die haar voornaamste geloofswaarheid heeft moeten prijsgeven? Zeker geen *godsdienst* meer, want de paradoxale Christen heeft met zijn hiernamaals-illusie zijn god, en met zijn god de behoefte om hem te dienen verloren. Wij stellen dus prijs op het Christendom in al zijn grootsche *on-*

zuiverheid, in zijn vermenging met de „wereld”, want het is uit deze „wereld”, dat wij geboren zijn . . . als christenen. In de „wereld” heeft de christelijke terminologie zich meester gemaakt van het taalapparaat, en de taal heeft de christelijke pretenties opgeslorpt en meegevoerd, ver voorbij de grenzen van het officieele, het geloovige Christendom. De christelijke terminologie wordt in het bijzonder daar voor ons interessant, waar zij niet meer de terminologie is van het geloof, waar zij door vrijdenkers, marxisten, fascisten en sceptici argeloos wordt gebruikt, b.v. als wapen *tegen* het geloovige Christendom! De taal in haar moderne argeloosheid is de verrukkelijkste christelijke maskerade, die de techniek van het jezuïetisme ten eenenmale in de schaduw stelt; zij verschalkt de naïeven, zij verschalkte de christenen, maar als dialectiek verschalkte zij zelfs nog Karl Marx, den vijand van Stirner!

Men stelle zich de bizarre situatie helder voor: een godsdienst, die zich aan de „wereld” heeft opgedrongen, die de „wereld” heeft onderworpen, maar zich daardoor in die „wereld” ook tot het compromis door het systeem heeft moeten consolideeren, verliest, nadat hij eeuwen lang den mensch gedisciplineerd heeft in het teeken van het leven na den dood en zijn geheele termenbezit in dienst heeft gesteld van deze richtinggevende leuze . . . deze richtinggevende leuze! Hij heeft den mensch geleerd in het aardsche het betrekkelijke te zien, omdat het hemelsche het volstrekte is; hij heeft de zinnelijkheid in-



gedamd, omdat er een „hooger goed wacht”; maar het hemelsche, dat het hoogere goed is, valt weg! Niet plotseling; daarvoor is het al te diep ingevreten, daarvoor is de gedisciplineerde al te veel slaaf van zijn discipline geworden; maar geleidelijk, terwijl de geloovige het fundament tracht te behouden door zich „aan te passen”. Het hiernamaals, dat voor den middeleeuwer de barbaarsche realiteit had van het gewelddadig verdrongen aardsche, wordt vergeestelijkt, naarmate de cultuur minder te temmen, en daarom ook minder te beloven heeft; in den kategorischen imperatief van Kant wordt het zelfs tot niet meer dan een zedelijke wenk, via Hegel lost het zich, bij Marx, historisch-materialistisch op in de dialectische evolutiegedachte; het wordt een „hiernamaals van *deze* wereld” en daarmee wordt het tot een paradox. Immers: nu is het niet meer het hiernamaals, dat de richting aangeeft, maar de richting, die het hiernamaals meesleept; het hiernamaals, veraardscht tot het nevelig, speculatief toekomst-ideaal van het *Communistisch Manifest*. „Vrijheid”: deze term van het middeleeuwsch Christendom, die een positief richtsnoer kon zijn voor den middeleeuwer, omdat hij zijn hiernamaals nog bezat, is bij Marx, en meer nog bij de marxisten, die het christelijke woord uitbrullen met gebalde vuist, een stuk rhetoriek geworden van de onnoozelste soort. Dat wij desondanks deze „vrijheid” liefhebben, is een van de vele bewijzen voor ons onchristelijk Christendom.

De gemiddelde beschaafde mensch, die nog een weinig vrijzinnig vroom of in het geheel niet meer vroom is, stelt zich de ontwikkeling van de hiernamaals-illusie tot een „principe” voor als een gevolg van intellectueele „verlichting”, dus als een verdwijnen van een stuk duisternis. Hij vergist zich: die „verlichting” heeft velerlei gevolgen gehad, maar de hiernamaals-illusie heeft zij alleen kunnen bleeken en verdunnen, hetgeen iets anders is dan vernietigen. De gebleekte en verdunde voorstelling is geen voorstelling meer, is hoogstens een laag nauwelijks zichtbare philosophische mist; daarom houdt de moderne mensch aan de christelijke richting vast zonder een concreet doel te zien en verbeeldt zich zoodoende nog, dat zijn begrippen „algemeen” of „objectief” zijn. Dat de middeleeuwer (de barbaar, die door het Christendom getemd moest worden en dagelijks getemd werd) zijn hiernamaals als een aardsche realiteit, d.w.z. als een reëlen factor bij de berekening van zijn levenskansen, bezat, kan hij zich even moeilijk concreet voorstellen als hij zich zijn eigen wereld kan voorstellen zonder den „voortgang”, de „evolutie” of de „gemeenschap”, de laatste abstracte producten van de hiernamaals-illusie. Wonderlijke tegenstrijdigheid: eenerzijds dit gemis aan verbeeldingskracht, waar het het middeleeuwsche hiernamaals betreft, anderzijds dit hardnekkig vasthouden aan begrippen, die alleen aan hun afkomst van die hiernamaals-voorstelling hun beteekenis ontleenen! Zoozeer leeft het Christendom nog buiten

zijn geloofsartikelen om; en zoo komt het ook, dat wij, de paradoxale Christenen, verantwoordelijkheid voelen voor allerlei begrippen als „vrijheid”, „vrede”, „gerechtigheid”, die psychologisch (d.w.z. voor den nieuwsgierigen snuffelaar, die het Christendom vergeet mee te rekenen) volkomen onhoudbaar zijn. „Vrijheid, gelijkheid en broederschap”: die leuze van de Fransche revolutie is zoo onzinnig, want zoozeer in strijd met alles, wat zelfs de dagelijksche ervaring leert, dat men hun „zin” alleen kan begrijpen, als men tegenover de leer van de dagelijksche ervaring een andere leer stelt: die van een samenleving, bepaald door de hiernamaals-illusie. Vrij, gelijk en broederlijk vereenigd zijn alle menschen zonder onderscheid voor het Oordeel; daar is geen rijkdom, die tot aanbeveling strekt, en geen wereldsche macht, die stand houdt, als de bazuin klinkt.

Het gansche arsenaal van onsamenhangende en zoogenaamd onpsychologische begrippen, waarvan het democratische Europa is vervuld, met name van die begrippen als „gerechtigheid” en „vrijheid”, waarmee de idealisten zich in hun ledige uren bezighouden en waarvan de politieke realisten of tinnegieters vol afgrijzen verkondigen, dat zij in het rijk der illusies thuis hooren, is een arsenaal van de christelijke discipline, die door Augustinus in de architectuur van *De Civitate Dei* tot een maatschappelijk systeem is verwerkt, maar waarvan het fundamenteele beginsel: het hiernamaals, verloren is gegaan. Wie Christendom zegt,

zegt Augustinus; het behoort tot de genoegens van het dispuut over de „zuiverheid” van het Christendom om zich een Christendom voor te stellen *zonder* Augustinus. Deze Christen, die in zijn *Confessiones* zonder schaamte en met behoorlijke uitvoerigheid openbaart, in welke mate hij het Christendom noodig heeft gehad om zich een alibi te verschaffen voor zijn hartstochten, is in zekeren zin de eerste Christen; want deze „civitas Dei” is de discipline, is het compromis, zonder welke geen godsdienst zijn „wereld” kan veroveren. De staatsleer van Augustinus maakt het Christendom mogelijk, doordat zij de waarde der aardsche handelingen en goederen ondergeschikt maakt aan een „hooger doel”. Ten opzichte van de gemeenschap in God hebben goederen en handelingen geen waarde op zichzelf; het gebruik der aardsche goederen is niet zondig, *mits* men ze gebruikt in den dienst van God; de uitoefening van de macht is niet zondig, *mits* men haar uitoefent in den dienst van God. Dit platonische „mits” is het „mits” van den christelijken staat en de christelijke kerk geworden; het maakte den christelijken vorst mogelijk, den „rex justus”, den „imperator pacificus”, die door het „mits” den moreelen vrijbrief kreeg om zijn concurrent af te zetten als „tyrannus” en hem zoo noodig ook te vermoorden, het maakte het instinctleven mogelijk onder voortdurende contrôle van het christelijk geweten (de bedreiging met den omkeer van het geoorloofde in „zonde”), het maakte pausen, oorlogen en woord-

breuk mogelijk; het platonische „mits” van Augustinus, kortom, maakte de praktische techniek van een oorspronkelijk voor de uitoefening der macht zoo ongeschikte leer als het Christendom mogelijk. Bij Augustinus zijn zedelijkheid en onzedelijkheid, vrijheid en onvrijheid, zachtheid en geweld, recht en rechtsverkrachting, vrede en oorlog geen tegenstellingen, want de handelingen, die door deze begrippen onder de categorieën der moraal worden gebracht, krijgen pas hun waarde in het licht van God en (disciplinair gesproken) het hiernamaals; en aangezien de verhouding van het praktische leven tot God en de hemelsche zaligheid altijd een aangelegenheid blijft van willekeurige interpretatie door de partijen, die bij de voor hen voordeelige interpretatie belang hebben, komt het relativisme van Augustinus in de praktijk van het middeleeuwsche handelen neer op een christelijk gecamoufleerd amoralisme; „iedere handeling is goed, *mits* men haar de dienstbaarheid aan het Godsrijk kan onderschuiven”: aldus vertaalt de waarnemer van thans de moraliteit van Augustinus, d.i. de moraliteit van het Christendom als discipline.

Voor den maanzieken idealist, die nog op zoek is naar het „zuivere” Christendom en zich de middeleeuwen nog voorstelt onder het romantisch aspect van de christelijke askese, is Augustinus’ wereldconceptie, die de middeleeuwsche maatschappij heeft beheerscht en zich ver over de Renaissance heen laat gelden, de verontreiniging van het beginsel door

het compromis. Men zou er echter goed aan doen de idealisten buiten te sluiten bij de studie van het Christendom; de dwanggedachte van de „zuiverheid” verhindert hen over de beteekenis der onzuiverheid na te denken. Want vraagt men zich af, wat een „zuiver” Christendom volgens idealistenprincipes in een wereld van barbaren, die de middeleeuwsche was, zou zijn geweest, dan blijkt de onnoozelheid van de vraag al uit de formuleering. De christelijke mensch is niet gevormd door het Evangelie, maar door Augustinus; door de „augustijnsche” discipline is hem de christelijke leer ingehamerd, door het compromis in dienst van het absolute „aan gene zijde” heeft men hem tot den mensch met de twee aangezichten gemaakt; of dit proces „goed” dan wel „slecht” moet heeten, is een probleem voor catechiseermeesters. Hoofdzaak is, dat de „augustijnsche” discipline met haar waardenstelsel onder den ban van de hiernamaals-illusie ons heeft afgesneden van de Antieken en ons gedrild heeft tot wat wij zijn.

Het relativisme van Augustinus’ begrippenwereld is slechts een relativisme volgens de terminologie van hedendaagsche beoordeelaars, die er zich aan gewend hebben te rekenen met christelijke factoren zonder de hiernamaals-illusie, die bij Augustinus alles beheerscht; neemt men echter aan, dat een stralend hiernamaals alle handelingen verlicht, dan is hier ieder begrip streng en absoluut bepaald dóór dat stralend licht. Sceptici kunnen ook hier de vraag stellen, of Augustinus aan dit hiernamaals werkelijk

geloofde; men kan hun antwoorden, dat Augustinus het hiernamaals in den ruimsten zin van het woord *noodig had*; over de delicate quaestie van zijn geloofsmotieven kan men in de *Confessiones* een en ander vinden. De systeembouwer Augustinus heeft God noodig, omdat de wereld in de zonde gevallen is; men kan de natuurlijke driften slechts legitimeeren door hen aan banden te leggen; aan banden leggen, uitleven op bescheiden schaal met het slechte geweten op den achtergrond, heet bij Augustinus: „Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam”. De „superbia” is voor hem de zonde par excellence, de „humilitas” de deugd par excellence; het zijn met name deze twee sleutelbegrippen van dit disciplineaire systeem, die alleen zin hebben in hun relatie tot een God, tegen wien de sterveling in opstand kan komen of dien hij in nederigheid kan dienen; neemt men uit de begrippen „superbia” en „humilitas” de relatie tot God en de vergelding in een hiernamaals weg, dan worden zij relatief, machiavelistisch, jezuietisch, want oncontroleerbaar en naar willekeur omkeerbaar, dan veranderen zij in *onze* begrippen „hoogmoed” en „nederigheid”, waarmee twee tegenstanders elkaar om het hardst bekogelen . . . zooals zij dat in de practijk van het middeleeuwsche leven inderdaad ook deden, volgens onze normen, die met een absoluut Godsbegrip en een hiernamaals slechts theoretisch rekening houden. Augustinus verschijnt als de onmiddellijke voorganger van Machiavelli, wanneer men deze beide

persoonlijkheden niet onder het absolute aspect van de leer, maar onder het realistische van de discipline beziet; Machiavelli's adviezen aan den vorst rekenen alleen niet meer met de idiosyncrasie van het hiernamaals, omdat zij geen rekening meer behoeven te houden met de eens noodzakelijke polemiek tegen het heidendom en den heidenschen staat, waaruit *De Civitate Dei* voortkwam. In Machiavelli's tijd was de menscheid christelijker geworden; daarom kon Machiavelli in zijn staatsleer onchristelijker zijn dan Augustinus, daarom ervaart men tegenwoordig Machiavelli's „toon” als gericht tegen het Christendom, terwijl hij tactisch toch de consequentie trok van de „augustijnsche” discipline . . .

Zooals „superbia” en „humilitas”, Augustinus' hoofdzonde en hoofddeugd, slechts zin hebben, wanneer zij betrokken worden op God en het hiernamaals (en dus voor ons onvertaalbaar zijn, omdat onze woorden die betrekking niet meer uitdrukken), zoo hebben ook de begrippen, die uit hoofdzonde en hoofddeugd voortvloeien, hetzelfde karakter. Alle aardsche staatsverhoudingen ontleenen hun zinrijkheid aan den „hemel”; „civitas” is daarom eveneens onvertaalbaar, want het begrip is „staat” en „kerk” tegelijk, aangezien de „terrena civitas” slechts bestaat in relatie tot de „civitas coelestis”. De vromen, die in de „humilitas” leven, genieten de voorrechten van de „pax Dei”, die slechts denkbaar is als corresponderend op de „pax coelestis”



(„pax aeterna” of „pax vera”: ziedaar ook de Waarheid der filosofen in den hemel gelocaliseerd!); „pax” is dus wederom onvertaalbaar, want het getuigt van een harmonie, waaruit de hemel niet is weg te denken. Om in de Godsgemeenschap te blijven kan men zijn toevlucht moeten nemen tot oorlog en uitroeiing van de tegenpartij, die in de „superbia” leeft en dientengevolge in „perturbatio” en „discordia”; de „imperator pacificus” is in de praktijk dikwijls de niets ontziende kolonisator en Slavendooder, de man van dezen christelijken „vrede” is *qua talis* de man die zijn heele bestaan met vechten tegen de ongelovigen en kettters doorbrengt. „Justitia” (correspondeerend op de eeuwige „vera justitia”) is niet te vertalen door „gerechtigheid”, want zij omvat ook de terreur van den christelijken heerscher (*mits . . .*). „Libertas” (afhankelijk van de volmaakte „libertas” in God) is geen aardsche „vrijheid”, want zij is zinloos zonder de dwangmaatregelen van een christelijk bewind, dat immers geroepen is om de „servitus” (de dienstbaarheid aan Satan, de „superbia”) te bestrijden met alle beschikbare middelen en de opstandingen tegen God te tuchtigen; „obedientia” is dus evenmin „gehoorzaamheid” aan een wereldlijke autoriteit, want zij is voor alles gehoorzaamheid aan God en sluit evengoed de verplichting tot rebellie en woordbreuk in, wanneer die autoriteit de gehoorzaamheid aan God wil afschudden.

In de school van dit tuchtreglement, waarin geen enkele handeling op zichzelf staat of voor zichzelf

verantwoord wordt, maar iedere activiteit afhankelijk is van een „hogere” harmonie, is de Christen opgevoed. Het bepaalt de ethiek van de middeleeuwen zoo volkomen, dat men zich kan afvragen, waarom men de middeleeuwen niet liever „augustijnsch” dan christelijk noemt; maar men heeft evenmin lang te zoeken om de sporen dezer discipline nog te vinden bij Erasmus of Kant; de discipline (in casu: het scheelzien naar het hiernamaals) handhaaft zich ook als de leer wordt aangevreten door den twijfel, zelfs als het fundament, de persoonlijke onsterfelijkheid, ondermijnd wordt en gaat bezwijken. De discipline is oneindig veel sterker dan de leer; terwijl alles, wat tot de leer behoort, onophoudelijk in discussie wordt gebracht en daardoor den menschen schijn geeft van groote individueele beweeglijkheid en originaliteit, is de discipline langzaam, onpersoonlijk, maar hardnekkig. Zij staat aanvankelijk in dienst van de leer, omdat een nieuwe leer consequenties meebrengt voor een „nieuwen mensch”; maar zij overleeft de leer, omdat zij zich verwerkelijk in het praktische, in de houding, in het gebaar, in talloze schijnbare onbeduidendheden, die beslissender zijn voor de vorming van den mensch dan de duizend en één geschilpunten over het dogma.

Het genie van Augustinus, die door theoretische filosofen dikwijls met eenige geringschatting is behandeld wegens zijn manco aan originaliteit, is het genie van de practijk. Dat de universeele conceptie van het Romeinsche Rijk niet met het heiden-

dom te gronde is gegaan, dat zelfs het opkomen van de nationale staten en de zoo duidelijk anti-christelijk georiënteerde Renaissance de christelijke discipline niet hebben kunnen vernietigen, is in de eerste plaats een gevolg van zijn „metaphysisch machiavellisme”. Terwijl door het geleidelijk uiteenvallen van „kerk” en „staat” zijn begrippen onvertaalbaar en paradoxaal zijn geworden, handhaaft zich zijn discipline; niet alleen in het katholicisme, dat zijn conceptie tot op den dag van heden in een door en door veranderde maatschappij heeft weten vast te houden, niet alleen in de Reformatie, die met de kerktucht brak, om met het hiernamaals of (in vrijzinnige taal) „das Heilige” individueel te kunnen onderhandelen, maar ook in de ideologie der ongeloofig geworden burgerij en der critiekloos aan den vooruitgang verslaafde arbeidersklasse. De „ecclesia Dei”, die *tegelijk* de „civitas Dei” was, de architectuur, die „hemel” en „aarde” in een eenheid verbond, viel uiteen in „kerk” en „staat”, zooals de oorspronkelijke twee-eenheid van „Regnum” en „Sacerdotium” (twee accenten van één plaatsvervangend gezag) uiteenviel in „wereldlijke macht” en „geestelijke macht” tijdens den belangenstrijd tusschen keizer en paus en de verbrokkeling van het Sacrum Romanum Imperium; zoo vielen ook de onvertaalbare begrippen die „civitas” uiteen in onze begrippen, die correspondeeren met „kerk” en „staat”. Maar de discipline verloochent zich niet; de paradox van een „civitas Dei” zonder „Deus”, van een christelijke

wereld zonder Christus, wordt door de ongelovig geworden geloovigen niet aanvaard zonder een vergoeding voor de verdwenen harmonie. Idolen nemen de plaats in van het versleten idool; zij trachten op aarde de absolute doelstelling en haar moraal te handhaven. Is daar niet ons idool „Europa” en dat andere idool „menschheid”: begrippen, waaraan men niet ontsnapt, ook al heeft men met de onnoozele idealisten, die ze vertolken, gebroken! „Les hommes naissent libres et égaux en droits”: die onpsychologische phrase krijgt voor ons een anderen klank, wanneer wij in de grondbeginselen van de *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen* Augustinus’ „libertas” en „humilitas” (maar zonder hiernaams) herkennen, en in „den” mensch en „den” burger, de gedachtenkinderen van Rousseau, de boven-nationale algemeenheid van den burger in den Staat Gods (maar zonder God) terugvinden. Wat is, voorts, de „vrijheid”, die zich verwerkelijkt, waarvan Hegel en ook het marxisme spreekt, anders dan een zeer profane, maar juist door haar onpsychologischen inhoud als leuze bruikbaar geworden afstammeling van de „libertas”? Wat is onze beroemde „geestelijke vrijheid”, die uit louter onvrijheden is samengesteld, indien niet een „libertas”, losgeslagen van God en uit den hemel gevallen? En wat is, ten slotte, de mystieke gehoorzaamheid aan den staat, die een te internationaler verschijnsel werd naarmate zij zich nationaler voordeed? Wat anders dan een paradoxale vorm van „obedientia”,

die geen „obedientia” meer is, omdat de staat geen bodem meer heeft in het hiernamaals en de staatsmystiek het karakter aanneemt van zinnelooze persoonsvergoding!

Al deze begrippen, van „menschheid” tot „gemeenschapsbesef”, die van het Christendom afstammen zonder meer den naam „christelijk” te dragen, zijn daarom paradoxen, omdat zij niet meer betrokken kunnen worden op de oorspronkelijke eenheid, waaraan zij hun ontstaan en ontwikkeling danken. De paradox wijst hier dus op een Christendom, dat zijn metaphysische basis verloren heeft, maar ondanks dat verlies van inhoud voortgaat met de europeesche begripsvorming te bepalen. Augustinus de vader van de paradox, de paradox het resultaat van een verdwenen metaphysica: men krijgt werkelijk eerbied voor den paradox! Is het nu nog paradoxaal te zeggen, dat de paradox . . . de hoogste wijsheid is? of de duurzaamste wijsheid? Want behalve dat deze begrippen paradoxaal en dus psychologisch onhoudbaar zijn, zijn zij ook hardnekkig; hardnekkig als de christelijke discipline, die het christelijk dogma overleeft en het Ultima Thule van onze moraal blijft. Zij zijn (voor ons, de ongeloofigen zonder hiernamaals) psychologisch onhoudbaar, omdat zij afstammen van het hiernamaals, dat een illusie, een compensatie of een dwanggedachte is geweest; zij zijn hardnekkig, omdat in de schaduw van die hiernamaals-illusie de Europeanen geworden zijn tot wat zij zijn en omdat hun geloof zich wel kon

omzetten in een aardsche doelstelling (die niet minder een geloof is), maar zich niet bevrijden van een eens als hoogste moraal opgelegd *richtings*-principe.

Wanneer men eenmaal erkend heeft, dat zelfs „menschheid” geen verzinsel van idealisten, maar een andere term voor christelijke discipline zonder christelijk dogma is, en dat de vrijheid, gelijkheid en broederschap der Fransche Revolutie alleen dan onzinnig zijn, wanneer men ze rhetorisch verheerlijkt in plaats van ze als een disciplinaire formule te beschouwen, dan zal men er voor oppassen die begrippen af te doen met de sneer van den politieken tinnegiet, die zich liefst met „de nuchtere feiten” bezighoudt, of met den superieuren glimlach van den cynicus, die meent te weten, „dat de menschen toch altijd volgens het mechanisme van honger en liefde te werk gaan”. Immers, het één is niet met het ander in strijd; want het woord „discipline” zegt al, dat het de nuchterheid der feiten of het mechanisme der driften niet ontkent, maar dat de christelijke drill werd *opgelegd* om den mensch in een bepaalde richting te drijven; een cultuur-discipline is evenzeer afhankelijk van de „natuur”, die zij moet indammen en vruchtbaar maken in dienst van een „hoogere” doelstelling, als de „natuur” in de samenleving ondenkbaar is zonder de discipline, waaraan zij zich onderwerpt; het is daarom van evenveel belang de nuchtere feiten en het mechanisme der driften, als hun disciplineering door een geloof te erkennen. In dienst van „het geloof” krijgt de geloovige zijn

menschelijken vorm, zoowel de Hindoe als de Europeaan, en waar hij „het geloof” verliest of van geloof verandert, daar staat hij pas voor de paradox der discipline. Want nu herkennen de afstammelingen van „het geloof” elkaar niet meer; zoo kan onze gepolijste radio-katholiek evenmin als onze vrijzinnige protestant nog iets navoelen van wat Augustinus of Luther zich onder „het geloof” hebben voorgesteld; hij kan met name slechts half iets navoelen van een hiernamaals, dat, nog versch van veroverde zekerheid des geloofs, even bindend (en even weinig „zinnebeeldig”!) is als een assurantiepolis. Groethuysen toont in zijn studie over het ontstaan van de burgerlijke levensbeschouwing in Frankrijk aan, dat reeds Jansenisten (de laatste verdedigers van den „ouden” God) en Jezuïeten (de propagandisten voor een „nieuwen”, soepelen God) elkaar niet meer konden verstaan, wanneer zij datzelfde woord: God, gebruikten; hoe zou men van den radio-Christen der twintigste eeuw dan kunnen vergen, dat hij iets begreep van den middeleeuwer?

De discipline nu is, vergeleken bij de geloofsvarianties, de ijzeren, inerte, anonieme constante. Vandaar, dat de functie van het christelijk geloof in zijn verhouding tot de christelijke discipline steeds verandert, zoodat het nu eens aan de discipline voorafgaat (b.v. bij de bekeering van de Saksers door Karel den Grooten), dan weer met de discipline samenvalt (de gemiddelde toestand van gemiddeld geloovig Christen-zijn) en ten slotte volkomen van

de discipline kan vervreemden (zoo herkent b.v. de geloovige Christen in de democratische gelijkheid der wetenschap de christelijke discipline niet meer, omdat de wetenschapsman het christelijk geloof heeft afgeschud en in geloof aan „objectiviteit” of „waarheid” heeft omgezet). Men vindt deze paradox van geloof en discipline nergens duidelijker vertegenwoordigd dan in het katholicisme: een romeinsche hiërarchie met een slecht geweten (de keizer houdt nederig den stijgbeugel voor den paus, die op zijn beurt, in het merkwaardige jaar 1111, belooft tot de geestelijke armoede terug te keeren, maar het *niet* doet!), oorspronkelijk een organisatie met een „monopoliepositie”, waarin de disciplinaire ongelijkheid, hoezeer ook telkens weer aanstoot gevend; telkens weer door het geloof wordt gerechtvaardigd; tot de Reformatie haar monopolie verstoort, het geloof van de organisatie scheidt en de „Kerk van Rome” achterlaat als een bolwerk van *ongelijkheid* „tout court”, als een verouderd stuk discipline, dat zichzelf overbodig heeft gemaakt en voortaan eerder als romeinsche rest dan als christelijk waarheidsreservoir kan gelden. Het geloof van Rome trekt zich terug op de hiërarchie en kan de christelijke discipline in haar nieuwe geloofs- en ongeloofsvormen niet meer als christelijk herkennen en erkennen; een stuk christelijk geloof is van de discipline vervreemd, zij gaan tegen elkaar in oppositie. Deze tragedie van geloof en discipline herhaalt zich, wanneer de predikant, die den priester gepasseerd heeft, ge-



passeerd wordt door den wetenschapsman, maar ook wanneer Hegel gepasseerd wordt door Marx; zij is de zeer speciale tragedie van het Christendom, mits men „tragedie” opvat in den antieken zin van het woord. (Het lamenteeren over geloofsmisverstanden kunnen wij overlaten aan de geloovigen, ieder voor zich op zijn christelijke wijze.)

Er is maar één woord, dat het disciplinaire karakter van het Christendom (in al zijn gedaanten, van dogmatisch geloof tot dogmatisch ongeloof) weergeeft: *gelijkheid*. Deze godsdienst, die zijn hoogste belangen in den hemel heeft en het geheele aardsche leven in dienst van die belangen stelt, kent wel de ongelijkheid als „noodzakelijke ordening”, maar niet als een waarde van hooger orde dan de gelijkheid; de ethiek der Brahmanen is voor den Christen een gruwel, het begrip „kaste” heeft voor den Europeaan den bijsmaak van barbarie, terwijl de barbarie van een volstrekte (en dus psychologisch onhoudbare) gelijkheid hem zelfs wel als lichtend ideaal voorzweeft. De hiërarchie van het katholieke priesterschap demonstreert, hoeveel een christelijke gemeenschap zichzelf aan ongelijkheid mag toestaan; priesters zijn ongelijk bij de gratie der gelijkheid; zelfs de paus, de „pontifex maximus”, is „servus servorum Dei”(diplomatieke pretentie van nederigheid tegenover de wereldlijke autoriteit) en kan in de macht nooit met een goed geweten de macht genieten. Maar ook de wereldlijke macht in den welgeordenden Godsstaat bestaat slechts in de

schaduw der gelijkheid; den christelijken vorst („rex justus”) is een gebied van machtsuitoefening toegestaan, over welks grensbepaling hij zoo noodig met de geestelijke macht kan twisten, maar het is slechts een voorloopig mandaat; hij kan ieder oogenblik ter verantwoording worden geroepen en als „rex iniquus” worden verdoemd. Dat is de tegenkant van het machiavellisme van Augustinus: de wereldlijke macht heeft in zichzelf geen doel. Wanneer de machtsuitoefening van den vorst de grenzen overschrijdt, die de priester welvoeglijk acht, dan heeft de christelijke moraal haar investieven al voor hem gereed: „cupidus pecuniae, elatus, superbus, blasphemator, ebriosus, transgressor sine affectione, sine vinculo caritatis, inflatus, luxuriosus, lenocinii amator magis quam amator Dei”; de bloemlezing is zeer onvolledig. Naast een Lodewijk XIV staat steeds een Bossuet met zijn „Soyons soumis”; „vous (Dieu) avez communiqué aux grands de la terre un rayon de votre puissance; vous les avez faits grands pour servir de pères à vos pauvres; votre Providence a pris soin de détourner les maux de dessus leur tête, afin qu’ils pensassent à ceux du prochain; vous les avez mis à leur aise et en liberté, afin qu’ils fissent leur affaire du soulagement de vos enfants”. Het zijn altijd weer de armen, die opduiken achter de machtigen, want niet voor niets staat de geschiedenis van den rijken jongeling als een dreigement voor macht en bezit in de Heilige Schrift; waar den arme nederigheid en lijdzaamheid wordt voorgehouden,

daar is de rijke verplicht tot liefdadigheid en aalmoezen. Wie hier in het voordeel is, is duidelijk: de rijke op korten termijn, maar de arme op de lange baan. De arme is de officieele, de rijke slechts de officieuze Christen. En aangezien het Christendom met zijn hiernamaals-illusie steeds den tijd heeft gehad, hebben ook de armen den tijd gehad. Zij mogen onder den Zonnekoning decor geweest zijn, en de Habsburgers mogen zonder ander dan symbolisch besef tot in de twintigste eeuw hun voeten hebben gewasschen: de gelijkheid heeft ten slotte andere middelen gezocht en, mèt het hiernamaals, ook de lijdzaamheid afgeworpen! De arme is de zin van het Christendom, en achter den pompeuzen voorgrond van machthebbers, keizers, koningen en pausen was hij steeds bescheiden, maar dringend aanwezig, als een vingerwijzing naar de oorsprongen van dat Christendom, naar de zaligsprekingen, naar Paulus. Daarom voel ik zoo nu en dan de zoo onhistorische behoefte mij voor te stellen wat er van Europa geworden zou zijn, als het Mithraïsme, met zijn militairen inslag en zijn zeven initiatietrappen van „corax” tot „pater”, de overwinning behaald had op het joodsch-alexandrijsche evangelie der „armen van geest”. Een probleem overigens voor antisemieten en gowwleiders . . .

Hoezeer het Christendom de „wereld” moge hebben geveleid, het heeft de „wereld” waarlijk overwonnen in zijn discipline, in de gelijkheid der democratie. Er is een middeleeuwsche profetie, wier

invloed men in de geschiedenis herhaaldelijk kan aanwijzen: de Antichrist zal zich in den tempel vestigen onder het bedrieglijk masker van ware vroomheid, „ostendens se, tamquam sit Deus”. Wij zien het omgekeerde: het Christendom triomfeert in Europa, „ostendens se, tamquam sit Antichristus”, onder het bedrieglijk masker van de techniek, van het marxisme, van het fascisme, van het algemeen kiesrecht en het „nieuwe heidendom”, wordt het Christendom wat het niet worden kòn, toen het voor alles den priester diende als tuchtmiddel en den kolonisator, om zijn inboorlingen in gemoedsrust te kunnen uitroeien; het wordt zoo christelijk, dat de Antichrist kan optreden als zijn welsprekendste apostel; het wordt zoo ongeloovig, zoo technisch, zoo quasi-algemeen, dat de Japanners onze cultuur in enkele tientallen jaren hebben kunnen „overnemen”, zooals men een pak kan koopen in een uitdragerswinkel.

Maar met dat al blijft het Christendom Christendom, ook al vervult het de uithoeken der aarde en al heet het: menschheid.

## VI

### SOCIALISTISCHE GELIJKHEID

Het is onder „realisten” bijna algemeen gebruik geworden om de gelijkheid aan de „idealisten” over te laten. Men kan, volgens de realisten, met dat begrip niets beginnen, omdat het, toegepast op iets zoo ongelijks als den eenen mensch naast den anderen, zijn ontoepasbaarheid onmiddellijk bewijst. Omgekeerd plegen de idealisten met de gelijkheid een soort chantage; zij, de erfgenamen van het christelijk geloof, voeren den strijd met den christelijken inzet verder zonder precies te weten wat zij willen; er leeft in hen een vaag besef (een door en door christelijk besef), dat de ongelijkheid der menschen iets voorloopigs is en dat „de” mensch meer waard behoort te zijn dan de groepen of klassen, waarin men hen op grond van biologische of sociale verschillen kan verdeelen.

Bij dit geding kan onze sympathie gemakkelijk aan den kant der realisten zijn, althans voor zoover zij iedere idealistische interpretatie der gelijkheid van de hand wijzen. Maar als men eenmaal doordrongen is van de macht der christelijke discipline, dan zal men ook den realisten slechts onder veel voorbehoud kunnen blijven steunen. Wat de realisten over het hoofd zien, als zij de gelijkheid verwerpen,

is, dat een begrip van meer beteekenis kan zijn door zijn doelstelling dan door zijn volstreckte geldigheid. Een volstreckte gelijkheid der menschen is een ideaal, dat herinnert aan de menselijkheid van etalagepoppen (die — men kan het niet loochenen — ook een zekere mate van menselijkheid vertoonen, en zelfs een zeer doelmatige); deze gelijkheid wordt door niemand begeerd, ook niet door de idealisten en evenmin door socialisten en anarchisten; zij zou te kinderachtig zijn om er ook maar één woord aan te verspillen, ware het niet, dat zij, ondanks haar volslagen ongerijmdheid en zonder aan één heldere voorstelling te beantwoorden, overal als doelstelling aanwezig blijkt te zijn! Met andere woorden: dit begrip „gelijkheid” (dat in de meeste gevallen ge-coördineerd kan worden met „vrijheid”) wordt pas interessant, wanneer men het noch alleen in zijn ongerijmdheid, noch alleen in zijn alomtegenwoordigheid, maar in zijn ongerijmde alomtegenwoordigheid en alomtegenwoordige ongerijmdheid ziet. Het stamt af van een christelijke wereld met een duidelijk bepaalde relatie tot het hiernamaals; het is ongerijmd, omdat het niet meer op een gelijkheid der zielen voor God kan worden betrokken, maar alomtegenwoordig, omdat de christelijke discipline de christelijke leer overleeft.

De groote gelijkheid, die over Europa komt, heeft dan ook niets uitstaande met het „voldongen feit” der etalagepoppen; zij veronderstelt biologische en sociale *ongelijkheden* en heeft buiten die ongelijk-

heden om geen schijn van werkelijkheid; in dit opzicht is zij de zuivere weerspiegeling van de groeiende „middenklasse”, van de toenemende niveleering tusschen baron en arbeider. Uit het feit, dat die „middenklasse” zich ontwikkelt, kan men immers evenmin afleiden, dat de verschillen tusschen de groepen en klassen bezig zijn te verdwijnen; men kan er alleen dit uit afleiden, dat die verschillen door „oude” theoretici meestal verkeerd worden gedramatiseerd, aangezien het eigenlijke drama van gelijkheid en middenklasse hun ontgaat. De gelijkheid, die over Europa komt, heeft veeleer haar „dramatische kern” in een negatief, maar daarom niet minder belangrijk criterium: het ontbreken van iedere ongelijkheids-*idee*. De christelijke discipline, hoe straf zij bij tijd en wijle ook moge zijn toegepast, is zeker niet bij machte geweest om de ongelijkheid uit Europa te verbannen (zij is geen schaaf, maar een corset!); maar wat zij wèl heeft bereikt is, dat geen vorm van ongelijkheid meer bestaat buiten de op gelijkheid gerichte christelijke discipline om. De gelijkheidstendentie doortrekt het ongelijke en brengt het in opstand tegen zichzelf, zoodat overal de ongelijkheid als de zonde verschijnt, of minstens als het voorloopige en voor verbetering vatbare.

Met de vrijheid is het niet anders. Zij bestaat niet buiten de onvrijheid van het individu om, noch buiten zijn onvrijheid als erfelijk belaste, noch buiten zijn onvrijheid als sociaal kuddedier om; maar men kan zich in Europa evenmin een soort onvrijheid

denken, die opzettelijk zou worden gecultiveerd als ideaal; zelfs het nationaal-socialisme colporteert met de vrijheid, die hier blijkbaar geenszins in conflict komt met geheime politie en concentratiekampen. Het is gemakkelijk genoeg zulke vrijheidsbegrippen als hypocrisie te „verklaren”, maar daarmee komt men geen stap verder; immers het eene vrijheidsbegrip is niet houdbaarder dan het andere, wanneer men gaat psychologiseeren en zich tot taak stelt aan te toonen, dat absolute vrijheid overal en altijd een illusie is. Maar het is van meer belang op de alomtegenwoordigheid dan op de psychologische ongerijmdheid van het vrijheidsbegrip te wijzen; want uit de alomtegenwoordigheid blijkt zijn christelijke afstamming. Over de elkaar bestrijdende vrijheidsinterpretaties kan alleen hij zich blijven verbazen, die den christelijken achtergrond niet ziet. Een vrijheid zonder hiernamaals is een vrijheid zonder metaphysische kern; zij is een paradox, en men kan haar uitleggen als dwang, maar ook als anarchie. Absolute vrijheid is nergens ooit gedemonstreerd; er is de vrijheid der Fransche Revolutie, die echter door de marxisten met hun eigen vrijheidsconceptie beschouwd wordt als een aequivalent van het opkomende burgerdom en den particulieren eigendom; maar deze vrijheid wordt op haar beurt door de burgerlijke democraten als de ware vrijheid verdedigd tegen de dictatuur van links en rechts, die zich echter ook weer beroept op vrijheid; Mussolini heeft een zeer bekoorlijke interpretatie van de vrijheidsgedachte. En al deze



vrijheden berusten op een gelijkheid, die even paradoxaal, d.i. even christelijk en even alomtegenwoordig is! Vrijheid en gelijkheid, die „zich verwerkelijken” . . . maar wat zich verwerkelijkt in Europa is de christelijke discipline, die onder den naam socialisme ook den bourgeois zijn meerderheidsgevoel boven „het volk” (het geïmproviseerde ongelijkheidsprivilege van het *geld*) nog ontnam, zoodat hij zich zelfs onder de reactie van het nationaal-socialisme laat aandienen als „volksgeenoot” en „kameraad”.

Vrijheid, die zich verwerkelijkt: men voelt, dat de taal hier geen hiernamaals als werkelijkheid meer heeft, en toch die werkelijkheid niet wil loslaten. De gemeenschap van den Staat Gods regeert nog over de taal van den Antichrist, waarvoor de brave geloovigen sidderen, omdat hij de rust verstoort. „Voor den mensch beteekent vrij zijn”, zegt Bakoenin, die christelijkste aller anti-christelijke negentiende-eeuwsche agitatoren, „door een anderen mensch, door alle menschen die hem omgeven als vrij erkend, beschouwd en behandeld te worden. De vrijheid is dus geenszins een aangelegenheid der isoleering, maar der wederzijdsche erkenning, geen zaak van afgeslotenheid, maar, integendeel, van vereeniging; de vrijheid van iederen mensch is niets anders dan de spiegeling van zijn mensch-zijn of van zijn menschenrechten in het bewustzijn van alle vrije menschen, van zijn broeders, van zijn kameraden.” Waar vindt men deze vrijheid en gelijkheid anders

dan . . . in den hemel, waarvan Bakoenin een afschuw heeft? Sterker nog: hoe had deze man ooit zoo overtuigd en zoo onpsychologisch kunnen fulmineeren tegen den godsdienst en het idealisme, dat er de uitlooper van is, als hij niet alle instincten van den Christen, *die geen geloof meer noodig heeft om Christen te zijn*, in zich had gehad? Hoor hem spreken over de wetenschap op een wijze, die zelfs in zijn terminologie den Christen aan alle kanten verraadt:

„In onze kerk — men sta mij een oogenblik toe dit woord te gebruiken, dat ik overigens verafschuw; beide, kerk en staat, zijn voor mij onverdraaglijk —, in onze kerk, zooals in de protestantsche kerk hebben wij een hoofd, een onzichtbaren Christus, de wetenschap, en zooals de protestanten, zelfs consequenter dan de protestanten, willen wij daarin noch paus, noch concilies, noch vergaderingen van onfeilbare kardinalen, noch bisschoppen en zelfs priesters dulden. Onze Christus onderscheidt zich van den protestantschen en christelijken Christus in dit opzicht, dat de laatste een persoonlijk wezen en de onze onpersoonlijk is; de christelijke Christus, die reeds in een eeuwig verleden tot volmaaktheid kwam, doet zich als een volmaakt wezen voor, terwijl de voltooiing en vervolmaking van onzen Christus, de wetenschap, steeds in de toekomst zal liggen, dat wil zooveel zeggen als: nooit tot verwerkelijking komen zal. Als wij slechts de onvoorwaardelijke autoriteit der absolute wetenschap erkennen, zetten

wij dus op geenerlei wijze onze vrijheid op het spel.”

Neen, inderdaad; want deze absolute wetenschap is even absoluut als Augustinus' God, en gebondenheid aan haar is even geloovig als de gebondenheid aan God in de „libertas”. De christelijke Bakoenin tracht zich weliswaar een afstand te scheppen door de persoonlijkheid van zijn Christus los te laten, door de verwerkelijking op de zeer lange baan van het „nooit” der evolutionistische oneindigheid te schuiven en door met nadruk te verklaren, dat hij het beeld van kerk en Christus, dat hij gebruikt, eigenlijk verafschuwt; maar met dat al gebruikt hij het, en wel zoo, dat men slechts de wetenschap voor Christus behoeft te substitueeren om den geloovige nog in alle hoeken en gaten van zijn wereldbeeld te ontdekken. Men heeft trouwens dit voorbeeld niet noodig om Bakoenin te demonstreeren als den Christenapostel par excellence; hij heeft, anders dan Marx, de absoluteheid van den christelijken revolutionair, wien het werkelijk om de „zielen” der menschen te doen is en die de manie voor het practische vereenigt met de onmiddellijke verwachting van den prediker der verdrukten. Daarom is Bakoenin als adept der christelijke discipline volstrekker, maar ook chaotischer en onvruchtbaarder dan Marx; zijn vertrouwen in den laatsten vorm van christelijk geloof, de wetenschap, gaat niet zoover, dat hij dupe wordt van haar methodische beloften; „de wetenschap scheidt niets, zij constateert en kent slechts de scheppingen des levens; en telkens, wan-

neer de mannen der wetenschap, hun abstracte wereld verlatend, zich in de levende schepping, in de werkelijke wereld gaan mengen, is alles, wat zij voorstellen of scheppen, arm, belachelijk, abstract, zonder bloed en leven, doodgeboren, gelijk aan den homunculus, die door Wagner, den zelfgenoegzamen leerling van den onsterfelijken doctor Faust, geschapen werd . . . De menselijke individualiteit, en eveneens die der onbeweeglijkste dingen, is voor de wetenschap als het ware ontoegankelijk en om zoo te zeggen niet bestaand.”

Men kan Bakoenin tegenover Marx, den systeem-bouwer, beschouwen als één dier christelijke sectestichters, bij wie de geloovige (het individu) gaat boven het geloof (de wetenschap). Zonder den geloovige als creatief wezen is het geloof een doode letter; „abstracties hebben geen voeten, zij loopen slechts, als zij door werkelijke menschen gedragen worden.” Dat is scherp gezien, maar het verraadt ook een tekort aan inzicht in de psychologie van het gemiddelde; want abstracties zijn veeleer als duizendpooten, zij loopen slechts, wanneer zij door onwerkelijke menschen, door gesuggereerden en genummerden, gedragen worden. Het is een van de vele tegenstrijdigheden in Bakoenin als apostel der gelijkheid, dat hij individualistisch heeft gedacht, dus geen sluitend systeem heeft kunnen scheppen voor zijn Christus en diens onvoorwaardelijke autoriteit. In Bakoenin smeulde nog iets van den geloovigen Christen, die dood moet gaan om den disciplinaren

Christen te doen leven; zijn geloof was, dat hij critiek had op de wetenschap, dat hij haar steriliteit en onpersoonlijkheid als een gebrek beschouwde. Meer dan Marx, wiens onaangename wetenschappelijke zelfgenoegzaamheid en schoolmeesterachtigheid hem vreemd was (men legge slechts de correspondentie van Bakoenin naast die van Marx!), is Bakoenin een Christen „van den ouden stempel”, met ook iets van de exaltatie en het exhibitionisme van dien; daarom is niet hij, maar Marx de Augustinus van het Christendom zonder hiernamaals en van vrijheid en gelijkheid zonder metaphysisch centrum geworden.

Een Augustinus der wetenschap: de parallel klinkt gewaagd, maar zij is het geenszins, wanneer men zich rekenschap geeft van het genie van den christelijken denker, en van de rol, die Augustinus' platonisch beïnvloede „Civitas Dei” en Marx' hegeliaansch geïnspireerd materialisme in de geschiedenis van het Christendom hebben gespeeld. Ik bewonder in Augustinus en Marx hetzelfde, d.w.z. hun analoge beteekenis voor resp. het geloovige en het ongeloovige christendom; voor een christelijke wereld, beheerscht door de hiernamaals-illusie, en voor een christelijke wereld, die de hiernamaals-illusie verloren heeft. Ik bewonder in deze mensen, die ik vereeren noch liefhebben kan, in de eerste plaats de wijze, waarop zij hun „geestelijke vaders”, Plato en Hegel, hebben omgezet en tot hun eigendom gemaakt; zoowel *De Civitate Dei* als het historisch materialisme blijven methodisch afhan-

kelijk van deze voorgangers, maar het genie van den christelijken denker *gebruikt* tevens die voorgangers voor zijn bijzondere doeleinden; het stelt Plato in dienst van het christelijk geloof, het stelt Hegel in dienst van het christelijk ongeloof. Augustinus rook met het orgaan van den „physiologischen Christen”, dat het heidendom had afgedaan, maar dat heidensche tactiek zich verbinden liet met de conceptie van een nieuwe wereld van God en Duivel (God en *zijn* Duivel); zijn moraal wortelt in de „dialectiek” van het goede en het booze, van „humilitas” en „superbia”, die elkaar steeds rendez-vous geven in de samenleving der menschen. Marx ruikt in Hegel de laatste sporen der christelijke metaphysica; hij ruikt, deze eminente tacticus, dat zij heeft afgedaan, maar dat haar tactiek zich verbinden laat met de conceptie van een nieuwe wereld, waarin denken en zijn identiek worden gesteld, maar tevens het „oude” materialisme dienstbaar wordt gemaakt aan de dialectische methode, die bij Hegel nog in de zelfontplooiing van den geest voorziet, bij Marx alleen de ontwikkelingswet der menschelijke geschiedenis representeert; nu de wereld God en zijn „geest” voor de ontwikkelingsgedachte niet meer noodig heeft en de stof den geest domineeren gaat, blijkt de dialectiek „puur” en de verwerkelijking der vrijheid in historisch-materialistischen zin als inzet toereikend.

Het metaphysisch georiënteerde Christendom en zijn diadochen, de idealisten in verschillende soorten, de Hegelianen en de ethische socialisten van het

genus Hendrik de Man, betwisten Marx zijn consequentie; men zou het niet anders verwachten, en het is weinig aantrekkelijk om in dien strijd partij te kiezen. Marx aanranden met de wapenen der metaphysici beteekent de voortzetting van een steriel debat tusschen twee soorten christelijke discipline, waarvan de eene zich nog vastklampt aan de meer of minder verdunde „augustijnsche” wereldconceptie en haar hiernamaals-obsessie; Marx critiseeren als denker beteekent het zwaartepunt van zijn leer zoeken, waar men het niet zal vinden; want Marx als denker, als theoreticus en bestrijder van het idealisme is een superieure systeemdenker, in wien de methodische scherpzinnigheid concurreert met de gelijkhebbende arrogantie van den schoolmeester, „die het weet” (men leze slechts zijn polemieken tegen Stirner om te begrijpen, waarom Multatuli den stijl van Marx onverteerbaar vond). Maar het genie van Marx is voor alles het genie van den christelijken moralist, die zijn troeven voortreffelijk uitspeelt, omdat hij zijn doel duidelijk voór oogen heeft. Dat doel heeft een theoretischen gevel in de vage voorspiegelingen van een zich verwerkelykende „vrijheid” en een klassenlooze maatschappij, die in het marxistisch systeem de christelijke belofte vertegenwoordigen. Zooals men van Augustinus kan zeggen, dat hij het hiernamaals noodig had, zoo kan men van Marx zeggen, dat hij de „vrijheid” en de afschaffing der klassetegenstellingen noodig had om zijn doel te bereiken; of anders uitgedrukt, om de weten-

schappelijke onverbiddelijkheid van zijn dialectisch ontwikkelingsproces te sanctionneeren met een „hiernamaals in de materie”. Want achter deze theoretische doelstellingen verbergt de christelijke moralist zijn eigenlijke doel: den strijd voor de gelijkheid tegen alles, wat nog de pretentie heeft van robuuste ongelijkheid zonder slecht geweten. „Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam”: vertaald in het wetenschappelijk jargon van het historisch-materialisme is dat het *Communistisch Manifest*, is dat de gelijkheid in een samenleving, die geen klassetegenstellingen meer zal kennen en dus ook geen „superbe” ongelijkheid.

Zooals Augustinus in de metaphysische periode van het Christendom het gezag en de uitoefening der macht relativeert, door beide afhankelijk te maken van de gelijkheid der zielen voor God, zoo relativeert het systeem van Marx in de anti-metaphysische periode van het Christendom het gezag en de concentratie der macht in handen der bourgeoisie, door deze bourgeoisie te behandelen als een wetmatig ontwikkelingsmoment in het groote maatschappelijke proces, dat niet meer in dienst staat van een hiernamaals, maar in zichzelf is de verwerkelijking der vrijheid. In de plaats van de moreele verontwaardiging van sommige idealisten over de uitbuiting van den minderen man door de bourgeoisie treedt bij Marx een veel subtieler moralistisch effect: de wetenschappelijke onverbiddelijkheid. Augustinus relativeerde zelfs de slechtheid van den duivel, omdat ook



de natuur des duivels niet buiten God is („proinde nec ipsius Diaboli natura, in quantum natura est, malum est, sed perversitas eam malam fecit”); Marx relateert de slechtheid der bourgeoisie, door haar een gewichtige (dus relatief „goede”) rol toe te kennen in het ontwikkelingsproces. „Sed perversitas eam malam fecit”; met des te meer overtuigingskracht kan de moralist Marx zijn gemeente daarna voorprediken, dat zij *nu*, voor de arbeidersklasse, niettemin de duivel is, die met alle kracht bestreden moet worden! Geen incidenteele bestrijding van incidenteele bourgeois, maar de bestrijding van de bourgeoisie als de „geperverteerde” klasse; en deze bestrijding is geen willekeurige actie, maar een moment in de zich voltrekkende ontwikkeling der menscheid, een „goddelijk” taak dus, die den strijder in harmonie („pax”) brengt met de wetmatigheid. „Pax” houdt bij Augustinus den door het geloof gesanctioneerden oorlog tegen het „geperverteerde” in; zoo ook bij Marx, die door de wetenschappelijke onverbiddelijkheid de sanctie van het geloof vervangt. Oorlog aan de bourgeoisie beteekent de wetmatige verwerkelijking van het „Koninkrijk Gods” (de klassenlooze maatschappij) door de arbeidersklasse, die zichzelf, al strijdende, opheft in de gemeenschap der „geloovigen”, de menscheid.

In het marxistisch systeem, dat een christelijk systeem is, omdat het van iedere positieve waardeering der ongelijkheid gespeend is, is dus de factor

„wetenschap” volkomen identiek met den „ouden” factor „geloof”; de wetenschap rechtvaardigt, zij is meer dan het individu, zij bezit in de dialectische wetmatigheid wat het geloof bezit in de heilsfeiten. De christelijke afstamming van het marxisme behoeft men dus niet (zooals Hendrik de Man, die zelf blijmoedig in alle ethische en altruïstische kuilen trapt, in zijn *Psychologie van het Socialisme* doet) te bewijzen door de eschatologische heilsverwachting en de vereering van Bebel-sigarenpijpjes en Liebknecht-bierglazen bij de socialistische massa; wanneer dit alleen het christelijk restant in de arbeidersbeweging was, zou zij het af kunnen schudden als een bijkomstigheid. Maar zij is christelijk tot in haar felste anti-christelijkheid, zij draagt de discipline van het Christendom verder, juist omdat haar stichter voor alles eerder wilde worden aangezien dan voor een metaphysicus.

Noemt men Marx een Christen, dan is dat dus geen bewering, die zich richt tegen zijn wetenschappelijkheid, noch een poging tot eerherstel van de metaphysici, die hij bestreed. De wetenschap neemt in het marxisme de christelijke taak van het geloof over, nadat zij het geloof en de metaphysica heeft afgezworen; bij Marx wordt immers de wetenschap van constateerend scheppend, en daarmee krijgt zij macht over het individu, daarmee wordt zij ook, zooals Bakoenin inzag, de homunculus, die zich opblaast tot heerschappij over mensen. Het geloof gaat hier boven den geloovige; de geloovige heeft zich

te onderwerpen aan de leer, zijn geloovigheid wordt zelfs volkomen afhankelijk van zijn trouw aan de leer. Men miskent de geaardheid van geloof en wetenschap, wanneer men hen tegenover elkaar stelt als het irrationeele en het rationeele; want het irrationeele van het geloof is niets zonder de feiten, waaraan het zich vastklampt en waarin het pas een kracht tegen andere geloofsmachten wordt, terwijl het rationeele van de wetenschap, zoodra zij gebruikt wordt om de wereld te verklaren als een wetmatig verloopend proces, niets is zonder de onderwerping aan het „plan”, dat aan het proces ten grondslag moet liggen. Geloof en wetenschap zijn slechts tegenstellingen, voor zoover zij op twee verschillende soorten christenen betrokken worden: de „oude” christenen, die het hiernamaals of zijn metaphysische schaduw, de „nieuwe” christenen, die de wetmatigheid als richtsnoer van hun leven bewezen willen zien; maar beide gehoorzamen aan dezelfde discipline.

In een brief aan Ruge schrijft Marx: „Wir treten nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen; hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien. Wir sagen ihr nicht: lass ab von deinen Kämpfen, sie sind dummes Zeug; wir wollen dir die wahre Parole des Kampfes zuschreiben. Wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft, und das Bewusstsein ist eine Sache, *die sie sich aneignen muss, wenn sie auch nicht will.*” Dat is de formule van de geloovige wetenschap, die met alle utopisme en

abstracte waarheidspretentie schijnt te hebben gebroken; maar zij wordt daarom niet minder een wapen in de hand van den „democratischen dictator”, die over de esoterische heilsfeiten beschikt en die, tegen het heerschende ongeloof in, door *het* geloofsprincipe de wereld zal disciplineren „wenn sie auch nicht will”. En wanneer deze Marx zich (in *Die Heilige Familie*) verdedigt tegen de verdachtmaking, als zouden de socialistische schrijvers het proletariaat vergoddelijken, laat hij er enkele regels verder op volgen: „Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen *vorstellt*. Es handelt sich darum, *was es ist*, und was es diesem *Sein* gemäss geschichtlich zu tun gezwungen sein wird.” Zoo ziet men bij Marx de wetenschap macht krijgen over het individu, ja zelfs over het geheele proletariaat, dat denken kan wat het wil, maar zich toch niet zal kunnen onttrekken aan de historisch-materialistische praedestinatie! Men noeme deze onverbiddeijkheid geloof of wetenschap (Marx’ wetenschap heeft zeker het voordeel een geloof te zijn voor *nieuwe* christenen): het disciplinaire principe is hetzelfde bij Calvijn en Marx. De marxist, die zich aan deze leer onderwerpt, heeft zich slechts individu te weten, voor zoover hij gehoorzaamt; hij heeft de verrassingen van het wereldgebeuren altijd te beschouwen als vergissingen . . . vergissingen van het wereldgebeuren, niet van Marx; hij mag critiek oefenen, maar niet op de grondwaarheden, want de

grondwaarheden zijn ontoegankelijk voor wat „die-  
ser oder jener Proletarier oder selbst das ganze  
Proletariat als Ziel sich einstweilen vorstellt”. De  
marxist is daarom in een wereld, die het geloof uit  
de metafysische periode van het Christendom steeds  
meer op den achtergrond dringt, het type geworden  
van den kerkelijken, dogmatischen, schijnbaar be-  
scheiden, maar bij nader onderzoek farizeesch hoog-  
moedigen geloovige (hetgeen hem onderscheidt van  
den gemiddelden anarchist, die dezen dwang door  
de wetenschappelijke praedestinatie niet kent en nog  
altijd iets in zich cultiveert van den romantischen  
sectariër-ketter); het marxisme werd bij uitstek de  
leer van de „voorgescreven dialectiek”, waaraan  
de verschijnselen hadden te gehoorzamen, ook als  
zij er pertinent aan weigerden te gehoorzamen; voor  
het marxisme is het nationaal-socialisme, dat het  
door zijn doctrinaire politiek aan de macht hielp,  
een volkomen verklaarbare „vergissing” . . . volko-  
men verklaarbaar *post festum!*

Men mag Marx verantwoordelijk stellen voor het  
marxisme, in zijn kracht en in zijn geborneerdheid;  
want deze man der wetenschappelijke discipline  
was een christelijk systeembouwer, zooals er na  
Augustinus geen tweede geweest is. Het is in dezen  
vooral de toepasbaarheid van het denken op de  
practijk, die Augustinus en Marx onderscheidt van  
oorspronkelijker geesten; door de garantie van resp.  
het hiernamaals en de verwerkelijking der vrijheid  
wordt deze wijze van wereldbeschouwing ook

mogelijk voor degenen, die aan het denken over de grondslagen geen behoefte hebben; men kan een braaf marxist zijn zonder ooit Marx gelezen te hebben, zooals de middeleeuwer „augustijnsch” kon denken zonder *De Civitate Dei* te kennen. Termenbezit voor maatschappelijk gebruik hebben zoowel Augustinus als Marx geleverd. Die termen krijgen een speciale gangbare waarde, omdat zij, hoewel al vroeger bestaand, door de maatschappij worden veenezelvigd met het systeem, dat hen patenteerde. „Pax”, „justitia”, „tyrannus”: dat zijn woorden, die voor eeuwen door Augustinus zijn gestempeld in dienst van zijn wereldconceptie. „Bourgeois”, „arbeider”, „proletariaat”, „uitbuiting”, hebben na de infiltratie door het marxisme hun oorspronkelijke „onschuld” verloren; deze termen, zou men willen zeggen, hebben tegenwoordig een metaphysische beteekenis, ware het niet, dat Marx’ metaphysica zich zoo angstvallig van het „meta” onthoudt; in ieder geval zijn zij niet wetenschappelijk, zooals „sinus” of „kathode” wetenschappelijke termen zijn, omdat zij zich voor het individu opstellen, hem een richting wijzen, hem de wetenschap prediken als een stuk moraal. Wat is het *Communistisch Manifest* anders dan een meesterstuk van moraalprediking, die zich camoufleert als dictatoriale wetenschappelijke methode en die daardoor weet te *constateeren*, waar de oude moraalprediking *voorschreef*, dreigde, verordeneerde, vermaande? Wie dit manifest, negentig jaar na zijn verschijnen in de Europeesche wereld, leest, hoort

niet meer den toon der verlossende wetmatigheid, maar hij hoort voor alles de stem van den dictator, die de toekomst voorschrijft en beveelt „den gang der moderne geschiedenis te begrijpen”. Hier wordt de practijk voor de arbeiderklasse en voor diegenen onder de bourgeoisie, die in het lot van die klasse het lot der menschheid zien, voor jaren mogelijk gemaakt, doordat zich met het scherpe inzicht van den practischen politicus en econoom in de „dingen van gisteren, heden en morgen” (zij komen altijd gedeeltelijk uit en gedeeltelijk niet uit!) het bevel verbindt, dat alles zoo zijn *zal*, omdat het zoo zijn *moet*. Dit bevel is de christelijke moraal, die in dienst staat van de christelijke gelijkheidsdiscipline; „an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.”

Tusschen Augustinus' „Civitas Dei” en deze illusoire associatie aan het einde der klasse-wereld ligt de „ontwikkeling” van het Christendom van geloof tot wetenschap; daartusschen ligt ook de ondergang van het Heilige Roomsche Rijk, dat de „oude” christelijke wereldconceptie hooghield, tot het hooghouden langzamerhand overging in een kluchtgebaar; daartusschen ligt de opkomst en bloei der nationale staten, met wier régime het Christendom pacten moest sluiten, die met zijn algemeenheid in strijd waren; daartusschen ligt het verval van het katholicisme als universeele religie; daartusschen

ligt de verbrokkeling in het protestantisme. Maar Marx is de denker, die de supra-nationale christelijke idee, voorwaarde voor de gelijkheid der kinderen Gods, weer opneemt en haar losmaakt van de goede bedoelingen der studeerkameridealisten door haar regelrecht te fundeeren in de materie en haar verwerkelijking afhankelijk te maken van de macht der armen zelf; de armen loopen voortaan niet meer in spontaan oploaiend en even spoedig weer bedwongen tumult te hoop, maar de discipline der wetenschappelijke onverbiddelijkheid met de belofte aan het eind verleent hun de noodzakelijke continuïteit, de bereidwilligheid om te lijden in dienst van het „heilig ideaal”. „Proletariërs van alle landen vereenigt u!”: de Godsstaat wordt losgemaakt van den dood en in de toekomst gevestigd. „De arbeiders hebben geen vaderland”: een onwaarheid, die de geschiedenis van het socialisme ad oculos demonstreert, maar een door en door christelijke leuze; de geloovige heeft geen vaderland buiten de Ecclesia Dei, hij is geen Fransman of Duitscher, maar geloovige, geen stamgenoot, maar wereldburger. De wereld: dat is de Staat Gods, dat is de menschheid, die door de armen, door den strijd van het proletariaat, dat zichzelf zal opheffen in een klassenlooze maatschappij (het hemelsche Jeruzalem), wordt gerepresenteerd.

In het licht der christelijke discipline wordt het debat tusschen Hegel en Marx over de prioriteit van den geest of van de materie een zuiver academische aangelegenheid, die men aan de geloovige theoretici



der beide partijen mag overlaten. Voor ons is van belang, dat Marx als mandataris der christelijke gelijkheid den beslissenden slag heeft geleverd tegen de metaphysica in dienst van de ongelijkheid, belichaamd in het protestantsch conservatisme, waarvan Hegel de vertegenwoordiger was. Ook de voor naamheid van den geest is sedert dien prijsgegeven aan de gelijkheid der armen; ook de ontwikkelingsgedachte met haar half en half verzwegen, maar daarom niet minder duidelijk aanwezigen ondergrond van vergelding en belooning, wordt eigendom van „allen”, omdat het voortaan de armen zijn, die onder garantie der dialectiek het lot van „allen” in handen hebben.

De verschillen tusschen Hegel en Marx worden christelijke paradoxen; want de christelijke ontwikkelingsgedachte omvat zoowel den geloovige, die de leer noodig heeft om zich te disciplineeren, als de discipline, die de oude leer afwerpt om zich nieuwe geloovigen te scheppen. In beide gevallen blijft het christelijke richtingsbesef onaangetast; en het „heil” van Marx veronderstelt evenzeer als het „heil” van Bossuet een onverbiddelijk christelijk „soyons soumis”, al wordt de onderwerping ditmaal aan de dialectische wetmatigheid geëndosseerd.

Ieder woord kan een mythe worden, zoodra het de zelfverzekerdheid krijgt van den vasten term. Zoo zouden ook de woorden „christelijk” en „discipline” zich kunnen verdichten tot een mythe,

wanneer zij dienst moeten doen als vaste termen voor alle vormen van wereldbeschouwing, die zich tot de ongelijkheid negatief verhouden. Maar dat het socialisme (in al zijn gestalten, van het marxisme als geslotenste en „geloovigste” verwerkelijking van socialistisch denken af tot Bakoenin en Hendrik de Man toe) door het praedicaat „christelijk” volkomen recht wordt gedaan, blijkt vooral uit de echt-christelijke discrepantie tusschen leer (de geformuleerde bedoelingen) en practisch effect (den weerklank onder de „geloovigen”), die zich hier evenzeer voor doet als in het katholicisme en protestantisme. Men kan bij Marx veel tusschen de regels door lezen, als men zich niet meer laat imponeeren door zijn bijterige wetmatigheid; men kan o.a. tusschen de regels door lezen, dat het misverstand door de schare dezen man niet onwelkom zal zijn, wanneer dat misverstand tenminste in de lijn ligt van het systeem. Misschien is het geheele marxisme in zijn populaireren vorm (het marxisme, waarmee men dagelijks te maken heeft, de „beweging”, de „politieke koppen”) één misverstand van Marx’ filosofie, die toch wel wat meer is dan een thema voor volksuniversiteiten; maar dit groote misverstand bepaalt het practisch effect. De heiligverklaring van Marx in Rusland en daarbuiten is stellig niet marxistisch (d.w.z. uit de geformuleerde bedoelingen Marx en de andere marxistische theoretici van zekere qualiteit af te leiden); zij is echter zuiver marxistisch te noemen, zoodra men in aanmerking neemt, dat het christelijke

richtingsbesef van het marxisme, waaraan Marx de sanctie der wetenschappelijke onverbiddelijkheid verleende, een compensatie *eischt* voor het verdwenen hiernamaals; en wel niet zoozeer voor het hiernamaals als vergoeding voor de doodsgedachte (daartegen bestaan nog andere middelen) als wel voor het hiernamaals als volstreckte waarborg, dat de disciplinaire tucht met haar offers niet voor niets is. En zooals men den „stichter” canoniseert, zoo ontwikkelt zich in den strijd om de „bekeering” ook een traditie, waarin de leer wordt gecommentarieerd en in onderdeelen bij de veranderende omstandigheden aangepast; dit proces van aanpassen bij behoud van de „grondwaarheden”, dat de marxisten voor een bewijs van hun wetenschappelijke objectiviteit schijnen te houden, kan men in de geschiedenis van het katholicisme in analoge verhouding terugvinden. Het gevolg is, dat de leerstelling steeds ondoordringbaarder wordt en dat de dogmatici steeds meer afgestompt raken voor de praktische resultaten van hun eigen manoeuvres; daardoor wordt de leer rijp om zich te verdichten tot een mechanisme, dat voor de altijd kettische praktijk geen orgaan meer heeft. Het katholicisme erkent het protestantisme niet meer als loyaal Christendom, de orthodoxie verkettert de vrijzinnigheid, de vrijzinnigheid op haar beurt het materialisme, omdat de verschillende vormen van leerstelling de resultaten van hun eigen driltechniek niet meer herkennen als het practisch effect van hun discipline; er is dus in

de geschiedenis van het marxisme en zijn verkettering van heterodoxe elementen ook in dit opzicht niets onchristelijks.

Het marxisme nu richtte zich, als leer der verdrukten, tegen de onderdrukkers, en het richtte zich, als wetenschappelijke leer van het negentiende-eeuwsche ontwikkelingsmoment, tegen de bourgeoisie en de door haar vertegenwoordigde onvrijheid en ongelijkheid (de vrijheid en gelijkheid der Fransche Revolutie); in het *Communistisch Manifest* wordt met tusschen de regel door te lezen vreugde geconstateerd, dat „de geheele maatschappij zich meer en meer in twee groote vijandige kampen, in twee groote, onmiddellijk tegenover elkaar staande klassen: bourgeoisie en proletariaat splitst”; deze opstelling maakt de opstelling van Duivel en God *tegenover* elkaar en niettemin relatief verbonden door hun „rol” in het „proces”, overzichtelijk, *te* overzichtelijk zelfs. De marxistische theorie is in dit opzicht even geniaal simplistisch als haar christelijke voorgangsters; waar zij de bourgeoisie karakteriseert als een instrument van „openlijke, onbeschaamde, directe, dorre uitbuiting” (tegenover de vroegere „door religieuze en politieke illusies gecamoufleerde uitbuiting”), daar demonstreert zij aanstonds het typisch christelijke gebrek aan psychologie, zoodra er sprake is van de verdrukken. Want waarom zou de uitbuiting door de bourgeoisie openlijker en onbeschaamder zijn dan die der leenheeren? Heeft de bourgeoisie niet steeds een overvloed van christe-

lijke voorwendsels bij de hand, die als camouflage geenszins onderdoen voor de christelijke voorwendsels der feodaliteit? Men mag hier wel zeggen, dat de marxistische haat jegens de bourgeoisie, die zich op het eerste gezicht overal zoo onberispelijk achter de dialectische noodzakelijkheid verbergt, in de moralistische attributen „openlijkheid” en „onbeschaamdheid” naakt in het licht treedt! Uit zulke voorbeelden, die men naar welbehagen uit de marxistische terminologie kan samenlezen, blijkt, welke functie het marxisme in het „proces” der christelijke gelijkmaking heeft vervuld; niet het theoretische, leerstellige doel, de „vrije associatie”, maar het z.g. praktische middel ter bereiking van die associatie, de vernietiging van het élite-besef der bourgeoisie, *is het eigenlijke doel*, het christelijke doel van het socialisme! Op de bourgeoisie wordt dus de „Civitas Diaboli” geprojecteerd; haar élite-besef is een verhoovaardiging, een moreel euvel. Het spreekt dan ook vanzelf, dat in het communistische Rusland van Stalin, waarin geen binnenlandsche bourgeoisie meer bestaat, de duivel-projectie op andere groepen wordt overgebracht: op de buitenlandsche bourgeoisie, op het fascisme, op de trotskisten. Het is b.v. onmogelijk iets van de „moreele” strekking van het beruchte proces tegen het „terroristische Trotskistisch-Zinowjewistische Centrum” (1936) te begrijpen, als men de strekking der christelijke moraal niet begrijpt, die zoowel in de zelfvernedering der beklaagden als in de rede van Wy-

chinski, den procureur der Sowjet-Unie, zoo duidelijk aan het licht komt. Hier procedeert de Staat Gods tegen het rijk van den Duivel, tegen den Antichrist Trotzki en zijn trawanten, tegen afgedwaalden, die gezondigd hebben tegen de ware orde; zij behooren tot het duivelsrijk der bourgeoisie, zij spelen de rol der bourgeoisie verder in een socialistische maatschappij. Zelfs de terminologie van den openbaren aanklager, en evengoed die der beschuldigten, is door en door christelijk; wat ons exhibitionisme van berouw lijkt, heeft een goeden zin, wanneer men het beschouwt als een „terugkeer” tot den weg van het heil van degenen, die met huichelachtige gezichten in dienst van den duivel stonden, d.i. van de „contra-revolutie”, van het „trotskisme”, van het „fascisme” of van een ander willekeurig aequivalent voor de „Civitas Diaboli”. De duistere machten werken met elkaar samen om in den Staat Gods van Lenin en Stalin de „confusio” te stichten; op den achtergrond trekt de geheimzinnige en onzichtbare, zoo nu en dan door boden en mysterieuze gesprekken zijn plannen kenbaar makende Antichrist Trotzki aan de touwtjes. De moreele qualificaties zijn hier geheel afhankelijk van het standpunt, dat de mensch inneemt tegenover den Staat van het licht; het terrorisme, dat een moreele verdienste was, toen het tegen het tsarisme en het kapitalisme ging, wordt een duivelszonde, nu het zich tegen de Sowjet-Unie richt, en door den openbaren aanklager gebrandmerkt als verwant aan

den „volleerden schurk” Machiavelli, dien de beklagde Kamenew (o, opperste ketterij!) een „dialecticus” heeft wagen te noemen!

Primair is dus de duivel, secundair is de bourgeoisie, die in de periode van strijd slechts den duivel in zijn meest perfide gedaante vertegenwoordigt. Het proletariaat mocht, zoolang de vernietiging van den ouden standenstaat dat noodzakelijk maakte, zelfs een tijdelijk verbond met den duivel sluiten, maar het moest hem steeds als duivel voor oogen hebben; het mocht aan geen werkelijke verzoening denken, omdat de bourgeoisie den Staat Gods in den weg stond en zich op élite-begrippen beriep, die met de gemeenschap der armen onverenigbaar waren.

Het oude, orthodoxe, „heilige” marxisme is dan ook niet los te denken van de felle campagne tegen de bourgeoisie als symbool der „Civitas Diaboli”; zooals van de relatieve waardeering van den duivel in het wereldsysteem van Augustinus zelf in de „augustijnsche” practijk van den middeleeuwer niets terecht komt en het platonische beginsel dus in de politiek van den dag verschijnt als een grof maar juist daarom krachtig te hanteeren dualisme van den bokswedstrijd der twee machten, zoo wordt ook Marx' relatieve waardeering van de bourgeoisie in de echte marxistische practijk volkomen doodgedrukt en het hegeliaansch ontwikkelingsprincipe omgezet in een *moralistisch* gesteld dualisme van den klassenstrijd. Klasse tegen klasse; „die Be-

dingung der Befreiung der arbeitenden Klasse ist die Abschaffung jeder Klasse, wie die Bedingung der Befreiung des dritten Standes, der bürgerlichen Ordnung, die Abschaffung aller Stände war." (*Das Elend der Philosophie*). De afschaffing van alle klassen: christelijker en zakelijker vertaald beteekent dat: de afschaffing van het élite-besef der bourgeoisie, dat voor het historisch-materialisme immers niets anders is dan het equivalent van de „openlijke” en „onbeschaamde” uitbuiting. De voorgevel van wetenschappelijke wetmatigheid kan nooit geheel verbergen, dat de marxistische strijd zich in de eerste plaats richt tegen de objecten, waaraan de ongelijkheid (of zij nu „stand” dan wel „klasse” heet) nog een geur van onchristelijken hoogmoed zou kunnen verlenen...

Men zal er goed aan doen niet te vergeten, dat socialisme en marxisme niet hetzelfde is, en nooit hetzelfde *geworden* is. Socialisme en communisme begeleidden het Christendom lang voor Marx het door de wetenschappelijke onverbiddelijkheid had gefixeerd in een methode, die een modern equivalent voor de christelijke onfeilbaarheid in het leven riep. Dit klinkt als een banaliteit, maar het krijgt een nieuwen zin, als men ook onder Christendom iets anders verstaat dan de theologen en hun afstammelingen. Het socialisme als de idee der gelijkheid is in de eerste plaats een ongeduldig besef van christelijke waardigheid, die in verzet komt tegen de standen, waarin de officieele Christenheid een



noodzakelijke ongelijkheid in afwachting van de hemelsche orde erkent; het grijpt vooruit op de hemelsche gelijkheid, het is stamverwant aan de christelijke eschatologie met haar verwachting van het Oordeel; het is de lijn der oude christelijke rancune, die zich hier voortzet, en uit de leer van het Christendom zelf, dat geen werkelijke rangorde kent, heeft de socialist maar te putten om het betrekkelijke van de standenindeeling te demonstreeren. De marxisten colporteerden weliswaar met de these, dat pas Marx het socialisme tot een practische theorie bevorderde door het uit de sfeer der utopie te brengen en het lot der arbeiders te leggen in handen van de arbeidersklasse als „uitvoerende macht”; maar deze waarheid is een halve waarheid, als men daar niet onmiddellijk tegenoverstelt, dat Marx de christelijke doelstelling, en zelfs de christelijke eschatologie overnam. De ontwikkelingsgedachte met haar „belooning”, de vrije associatie, is eschatologisch; zij is een wetenschappelijke vermomming van een chiliastisch ideaal. Maar eere wien eere toekomt: Marx vond de middelen om een door de kerken verlaten arbeidersklasse voor het (nu wetenschappelijk getransformeerde) duizendjarig rijk in het geweer te roepen; hij vond ook de middelen om haar geduld bij te brengen, door haar in de fasen der ontwikkeling de langdurigheid van het proces duidelijk voor oogen te stellen. Deze langdurigheid van het proces wordt in de marxistische practijk een van de voornaamste waardigheidsteekenen; het is een compensatie voor

de medaille voor langdurigen trouwen dienst, die de bourgeoisie aan haar duvelstoejagers pleegt uit te reiken, als men er zich als „oude arbeider” op beroemen kan in den „strijd” vergrijsd te zijn. Het marxistisch chiliasme heeft, als alle soorten van christelijk chiliasme trouwens, tijd noodig, en het is juist in dien tijd van voorbereiding en strijd, dat zich ook bij de arbeidersklasse het standsbesef ontwikkelt; een standsbesef, dat nog gestimuleerd wordt door den om der wille van het systeem tot heilige handeling gestempelden aanval op de bourgeoisie, de uitbuitersgroep, de „Civitas Diaboli”. In plaats van de nuchtere klasse scheidt het klasse-*bewustzijn* een arbeiders*stand*, die zelfs bij voorkomende gelegenheden met eenige verachting het „lompenproletariaat” van zich zal afschudden; het scheidt een orthodoxie, en daarnaast een revisionistische vrijzinnigheid, het kan zich zelfs, wanneer het experiment van Lenin en Stalin eenmaal gelukt is, beroepen op een Heilig Land.

Karakteristiek voor het christelijk standsgevoel is altijd een besef van waardigheid, dat in starheid en dogmatischen hoogmoed kan omslaan; karakteristiek voor de christelijke standen was (theoretisch uiteraard, maar wij leven ook met het marxisme in een theoretische wereld!) het besef van wereldlijke waardigheid en verantwoordelijkheid in de schaduw der gelijkheid door het geloof; de standen zijn in het christelijke ondermaansche slechts *relatief* ongelijk. Toen deze standskenmerken tot volslagen cari-

caturen waren verworden, toen de bourgeoisie door middel van de parvenu techniek zich een monopolie *boven* de standen, zelfs boven den derden stand, scheen te hebben geschapen, was het het marxisme, dat de arbeidersklasse een standsbesef van waardigheid en verantwoordelijkheid hergaf: het waardigheids-besef van den derden stand, toegepast op den industrie-proletariër, die geen deel heeft gehad aan de zelfverheffing (de „superbia”) der bourgeoisie. De „arbeider” zal voortaan in staat zijn van zijn nood een deugd, een waardigheids-criterium te maken; de „bewuste arbeider” is niet in de eerste plaats iemand, die werkt, maar iemand, die trotsch is op zijn standsgevoel in de schaduw der gelijkheid door het geloof in de menschheid (waarvan hij een even vage en toch bindende voorstelling heeft als de geloovige van den hemel). Het is allerminst de arbeid zelf, die den arbeider eert, want de techniek heeft den arbeid der „handen” gedegradeerd tot een mechanische bezigheid, tot loonslavernij. De techniek immers deed op zeer ordinaire wijze de christelijke opvatting van den arbeid als een verplichting en zelfs een straf, voortvloeiend uit de erfzonde, in vervulling gaan; terwijl de manufactuur den werkman een zekere mate van waardigheidsbesef toestond door het werk zelf, was de industrie in de fabriekskazernes voor den arbeider louter verplichting en straf; „an die Stelle der Peitsche des Sklaventreibers tritt das Strafbuch des Aufsehers” (*Das Kapital*). Het genie van Marx zag

ook hier verder dan de utopisten; het stelde den op zichzelf waardeloos geworden arbeid onder de auspiciën van de wetmatige ontwikkeling, het hergaf den christelijken armen van het industriele tijdperk een christelijken zin des levens, d.w.z. een standsbesef op grond van het „arbeiderschap” buiten de praktische bevrediging door den arbeid om. Het marxisme is, met al zijn wetenschappelijke onverbiddelijkheid en klassebegrip, een heilsleer voor den arbeidersstand in de verdrukking van de techniek, en zijn standsbesef wordt juist versterkt door de wetenschappelijke illusie van de afschaffing van alle standen en klassen; want als voorlooper eener klassenlooze maatschappij weet de arbeider zich de vertegenwoordiger van *de* menschelijkheid. In de practijk richt zich dit standsbesef uiteraard tegen de bourgeoisie, die den brutalen welstand, d.i. de luiheid van het kapitaal, vertegenwoordigt; want de „klasse-bewuste” arbeider voelt zijn stand als den bevoorrechten stand tegenover een minderwaardigen ... bevoorrecht door een bijzondere uitverkiezing.

Dit marxistische standsbesef, waarvoor het begrip „arbeider” een bijna sacraal karakter krijgt en de „arbeiderklasse” de functie vervult van de christelijke missie, kon (en kan) een bron van inspiratie zijn voor de industriele armen, die door het oude Christendom aan hun lot waren (en zijn) overgelaten, omdat dit Christendom in zijn katholieke en protestantsche verbijzondering met de techniek geen raad wist; maar het heeft zijn grenzen,

en waar het die grenzen bereikt en overschrijdt, ontaardt het marxistisch standsbesef in een horribele arbeiderszelfgenoegzaamheid, zooals de marxistische ideologie een vorm van horribele betweterij wordt. Immers: de arbeidersstand met zijn specifieke idealen ontvangt zijn sanctie niet van een stabielen God en een stabiel hiernamaals; het proletariaat moet zich, volgens Marx, overbodig maken en zijn strijd is de strijd der menschelijke vrijheid. Daarom is een arbeidersstand een paradox, want een stand met waardigheidsbesef, d.i. met een aantal wel ge-coördineerde vooroordeelen van inspiratief gehalte, die zichzelf moet opheffen om waarlijk „menschheid te worden”, is een zonderlinge stand. En wat is dat: waarlijk mensch worden? Dat beteekent alles en niets; maar voor den arbeidersstand beteekent het de onzekerheid, het scheelzien naar een zeker comfort en naar de cultuur, naar de religie, de wetenschap, de kunst, die een privilege zijn van bepaalde comfortabele individuen, maar tevens den indruk maken met het comfort te kunnen worden overgenomen. Naarmate de arbeidersstand „comfortabeler” wordt, wordt ook zijn standsbesef paradoxaler; naarmate de „bewuste arbeider” meer gaat lijken op den kleinen burger (die op zijn beurt methoden van den arbeider gaat overnemen), naarmate betere levensomstandigheden allerlei vergoeding geven voor de monotonic van het werk, wordt de doelstelling van al deze „bewustheid” zonderlinger. Er ontstaat een gematigd arbeiderstype, dat voor revolutie niet meer

deugt en ook de leuze revolutie door tammer parolen vervangt, maar desondanks zijn standsbegrippen blijft cultiveeren; losgemaakt van den ouden strijd, klinken die begrippen paskwillig, maar zij worden daarom niet minder luidkeels verkondigd.

Men spreekt in dit verband van de „verburgerlijking” van den arbeider in West-Europa. Ik meen, dat dit woord het accent onverdiend op den burger laat vallen; ook de burger is veranderd, en de z.g. burgerlijkheid van den modernen arbeider is allerminst klakkeloos gelijk te stellen met de burgerlijkheid van den ouderwetschen rentenier. De arbeider wil geen burger zijn, maar hij gelooft, met de typische hoovaardigheid van het standsbesef, dat hij de maat is van alle dingen; en daardoor komt hij automatisch in de nabijheid van den kleinen burger, die, op grond van overeenkomstige overwegingen, hetzelfde gelooft; wil de nationaal-socialistische winkelier den arbeider (in theorie) niet omhelzen als een „genoot” van het „volk”, dat bij hèm de maat van alle dingen en de wettiging der hoovaardigheid is?

De afschaffing der klassen zou zich anders kunnen verwerklijken dan Marx zich dat voorstelde; zij zou bedrieglijk kunnen lijken op haar tegendeel; zij zou een onderdeel kunnen blijken van de groote gelijkheid, die over Europa komt, nu haar chiliastische inspiratie is uitgeput. Want de marxistische gelijkheid is slechts één aspect van de christelijke gelijkheid, zooals de marxistische mensch met zijn arbeiderswaardigheid slechts een spelvariant is van de christelijke discipline.

## VII

### FASCISTISCHE GELIJKHEID

Mussolini, de representatiefste dictator van dezen tijd, heeft zich in zijn uiteenzetting van de fascistische theorie voor de *Enciclopedia Italiana* laten ontvallen, dat het fascisme niet het product was van studeerkamertheorie; „het werd geboren uit een behoefte aan actie en was actie; het was geen partij, maar het was, gedurende de twee eerste jaren, een anti-partij en een beweging.”

Van deze uitspraak uit den mond van een dictator kan men bij wijze van uitzondering gelooven, dat zij betrekkelijk geloofwaardig is; want zij moet Mussolini in het verband van zijn betoog dienen om te bewijzen, dat het fascisme dynamisch is en zich ten slotte toch heeft ontwikkeld tot een volkomen onvergelykbare levensbeschouwing; het klinkt bovendien romeinsch om uit niets dan de pure daad geboren te zijn en vervolgens ook in de theorie gelijk te hebben gekregen van het noodlot. Maar dit vervaarlijk dynamisme verdient nadere toelichting. In 1919, zegt de Duce, „bestond er in mijn geest geen enkel specifiek theoretisch plan. Ik bracht de levenservaring mee van één enkele leer: die van het socialisme van 1903/04 tot aan den winter van 1914, d.w.z. van ongeveer tien jaar. Ervaring als partij-

ganger en als leider, en geen leerstellige ervaring. Mijn leer was, zelfs in die periode, de leer van de actie geweest."

Hier ontpopt zich, hoewel met de noodige teekenen van minachting jegens de leer als zoodanig, de Romein van de pure daad als de renegaat van het socialisme. Het is van meer belang juist dit te onthouden dan de groote woorden over den geest, den dood en het heroïsme, waarvan de uiteenzetting verder wemelt, en die pas zin blijken te hebben, wanneer men de bekeering van den partijjournalist tot openlijk revolverjournalist op den voorgrond stelt. Eén enkele doctrine slechts zat dezen man in het bloed: het marxisme; hij had geen andere eerzucht dan om, „plus marxiste que Marx”, vat te krijgen op de massa: het levensdoel van alle Catilina's. Het is dus op zijn minst onvolledig, wanneer Mussolini het fascisme voor de historie schildert als een beweging zonder leerstelling; want zijn stichter was vol *negatieve* leerstelling en zijn geheele exposé van de fascistische levensbeschouwing is louter omgekeerd marxisme; het fascisme „is de absolute ontkenning van de leer, die de basis vormde van het pseudo-wetenschappelijke socialisme of marxisme: de leer van het historisch-materialisme, volgens hetwelk de geschiedenis der menschelijke beschaving slechts verklaard zou kunnen worden uit den belangenstrijd tusschen de verschillende maatschappelijke groepen en door de verandering der productiemiddelen". Het origineele aan het



fascisme (en ik wil die originaliteit in het aangezicht van orthodoxe marxisten geenszins onderschatten) is niet zijn theorie, die samengeflanst is uit den afval van alle negentiende-eeuwsche theorieën bij elkaar, maar de revolver, gevolgd door het corporatieve stelsel; de rest is façade en humbug. Men kan in de fascistische ideologie woorden vinden voor den liefhebber van het heilige, en woorden voor den aanbidder van de soldatenlaars; het is daarom geen onthulling, maar slechts een bevestiging uit de best ingelichte bron, wanneer Mussolini in zijn officieele evangelie verklaart ervaring te hebben van geen enkele leer behalve het socialisme. Wie nog mocht gelooven aan het filosofisch genie van den Duce na dit evangelie te hebben bestudeerd, leze de gesprekken van Mussolini met Emil Ludwig.

Maar het gaat hier pas in de allerlaatste plaats om filosofisch genie of om filosofische zuiverheid van redeneeren; de fascistische leer is een intellectueele pose, gebaseerd op een geloof, dat volgens denzelfden Mussolini voor een beweging beter is dan alle theoretische bewustheid; maar de psychologie van deze intellectueele pose brengt den psycholoog tot de conclusie, dat intellectueele rechtschapenheid (of zelfs maar de methodische onverbiddelijkheid van het marxisme) voor de rechtvaardiging van pseudo-romeinsche of pseudo-germaansche handelingen volkomen onbruikbaar zou zijn. Renegatenrancune heeft dikwijls een scherp oog voor de zwakke plekken van den mensch of het systeem, waartegen

zij zich richt; zoo trof Mussolini het marxisme in zijn allerzwakste plek, toen hij de *spiritualistische* levensconceptie tegenover de materialistische stelde, om daarmee zijn revolvvertactiek een ideologischen „bovenbouw” te verschaffen. Zijn filosofische humbug speelt hier een zeer speciale rol; „cette „trouvaille” nationale et sociale qui est la base de sa méthode est purement mussolinienne”, zei Sorel, die met Nietzsche de reputatie heeft Mussolini’s „leermeester” te zijn, maar nog juist lang genoeg geleefd heeft om het noodige voorbehoud te kunnen maken. Het woord „trouvaille” klinkt niet slecht, en dat zij „purement mussolienne” was, kan men ook aannemen. Er is niet zooveel meer noodig dan een trouvaille om het geloof in de historisch-materialistische dialectiek te wijzigen in het geloof aan den totalitaireren staat, wanneer men aan de trouvaille de kracht van de gepantserde vuist en het voldongen feit bijzet; want het voldongen feit kan op den duur een ideologie worden, zooals het fascisme bewijst. De wetenschappelijke onverbiddelijkheid van Marx heeft haar verdienste als overtuigingsmiddel bewezen in de handen van Lenin; los van den man, die haar exploiteert en aan de geloovigen oplegt, die een fonds van critiekloosheid (en dus ook de jezuiten om zich over die critiekloosheid te ontfermen), mitsgaders een fonds van toewijding en slaafsche bewondering kweekt, is zij *niets*. Dan is een realistische „trouvaille” voldoende om haar overwicht te breken, mits deze er in slaagt soortgelijke critiekloosheid,

soortgelijke jezuïeten, soortgelijke toewijding en bewondering te kweken; wat bekommert zich de gemiddelde aanhanger van een leer om haar intellectuele houdbaarheid? Welke schade heeft Mussolini ondervonden van het feit, dat zijn fascistische doctrine zelfs de zwakste wetenschappelijke critiek niet vermag te doorstaan? Het is niet in te zien, dat dit handige en bruikbare complex filosofisch aangekleede phrasen er op vooruit zou gaan, wanneer het wetenschappelijk verantwoord kon worden zooals Marx' leer van den klassenstrijd; wij hebben er nu eenmaal genoeg mee te nemen, dat het in sommige kringen der „middenklasse” *geen twijfel meer wekt*, allen intellectueelen sceptici en marxistischen dogmatici ten spijt.

Tot critiek, fundamenteele critiek op de realistische phraseologie van Mussolini en zijn internationale van epigonen kan men alleen dan komen, wanneer men bereid is te erkennen, dat Marx' leer staat of valt met het surrogaat voor het christelijk hierna-maals: het dialectisch ontwikkelingsprincipe en de doelstelling, waardoor dat ontwikkelingsprincipe wordt bepaald. Zoodra nu een man met „trouvailles” een schijn van aannemelijkheid weet te verlenen aan een levensconceptie, die hij met luider stemme „spiritualistisch” noemt, en met nog grooter aplomb verklaart, dat „de politieke doctrines (socialisme, liberalisme en democratie) voorbijgaan, maar de volken blijven”, komen de leemten in het marxistische wereldbeeld bloot; waarlijk niet door de

intellectueele qualiteiten van den tegenstander, maar door diens suggestiviteit. Alles, wat Marx en de marxisten in hun geloof aan de dialectiek te gering hebben geschat: het nationale gevoel, de religieuze taboe's, de vereering van totems en reliquieën, herleeft in de geïmproviseerde leer van fascisme en nationaal-socialisme; het herleefde trouwens ook in Sowjet-Rusland, waar het marxisme voor het eerst gedwongen was de plaatsvervanger te zijn voor een cultuur. De kwestie van materialisme en spiritualisme is daarom alleen van belang voor de studeerkamer; als er over de verschillen tusschen Sowjet-Rusland en Italië gesproken moet worden, doet men er beter aan van practischer gezichtspunten uit te gaan. Mussolini sprak dan ook meermalen zijn respect voor de „actie” der Sowjet-republieken uit; Sorel noemde (in zijn door Jean Variot verzamelde *Propos*) Lenin en Mussolini terecht in één adem en ving hen onder één kategorie; „Lénine et Mussolini sont tous supérieurs, psychologiquement, à Bonaparte, qui a empanaché des généraux, et qui a voulu créer une nouvelle aristocratie sur le modèle de l'ancienne. Il n'a créé que du toc. Lénine et Mussolini, si différents l'un de l'autre dans leur conception sociale, se rencontrent dans une forme presque parfaite de grands conducteurs du peuple, qu'ils servent et dont ils ne se servent pas.”

„Qu'ils servent et dont ils ne se servent pas”: deze omschrijving gebruikt Sorel vooral als contrast tegen de democratische socialistische en semi-

socialistische parlementariërs; „ils ne voient pas que Lénine, c'est le marxisme en action, le marxisme vivant, ressuscité de la décomposition du socialisme parlementaire". Volkomen terecht karakteriseert Sorel hier het optreden van Lenin en Mussolini, tegenover dat van Napoleon, met het christelijk begrip „dienen"; wanneer deze beide mannen, de orthodoxe historisch-materialist en quasi-spiritualistische pragmatist, het tot leider hebben kunnen brengen, dan is dat in de eerste plaats te danken aan den vorm van hun eerezucht of geloof, die de snelle bevrediging door ambten of douceurs versmaadde, en eveneens de verouderde generaals-methoden van een Bonaparte. Dit dienen is (laten wij luidkeels lachen om zulk een interpretatie der partijgangers) geen altruïsme of zelfverloochening; het is de groote zelfbevrediging van den werkelijken man van actie, die de kleine zelfbevrediging ervaart als een beleediging, een vernedering of een voorloopigheid. (De carrière van Mussolini bewijst trouwens, dat de bevrediging op den duur gemakkelijker wordt . . . en daarmee de persoonlijkheid van den dictator steeds vulgairder en botter.) De dienst aan het volk is hier geen theoretisch idealisme; de man van actie houdt rekening met de psychologie van het volk, hij is een tacticus en een strateeg; maar in die tactiek en strategie ligt opgesloten, dat hij met moderne middelen werkt en rekening houdt met wat „het volk" in het gegeven geval is. De legioenen, die naar Rome marcheerden, zegt Malaparte in zijn verhandeling

over den Staatsgreep, waren gelukkig niet de legioenen van Caesar, die uit Gallië terugkeerden, en Mussolini droeg geen toga . . .

Het woord „dienen” is door de theologen en theologanten zoozeer verweekt, dat zij zich geen dienen kunnen voorstellen in onmiddellijk verband met revolver-tactiek, humbug en machtsmisbruik; en toch is dit dienen het geheim van het hedendaagsche leiderschap. Wanneer een man van actie zich het aureool weet te verschaffen van de „humilitas” (en òm zich dat te verschaffen, heeft men minstens den schijn van het dienen op te houden, hetgeen voor den gemiddelden politicus van de ordinaire qualiteit al een onmogelijkheid zou zijn), kan hij zich verder ongelooflijk veel energie, hardheid, maar ook brutaliteit en sluipmoord permitteeren. Dienen met zoete vermaningen en glacéhandschoenen is een fraaie ethische illusie, waarvan ook de dictator zich bij voorkomende gelegenheden wel eens zal willen bedienen; maar het dienen van een Mussolini is een realistischer functie, omdat het voortkomt uit zijn verhouding tot de massa. De moderne dictator is een volksman, die het ook zijn wil. Hij verklaart zich democraat en voorstander van de vrijheid (Mussolini en Hitler zijn in dit opzicht eensgezind!), hij beschouwt zich als de *eigenlijke* democraat en vrijheidsbeschermer, terwijl hij de democratie der naam-democraten voorstelt als de corrupte uitgave van den waren tekst. (De Duce zegt letterlijk, dat het fascisme „de zuiverste vorm

der democratie" is!) Hij wil de gelijke zijn van het volk, hij betracht den eenvoud en de populariteit, hij dorscht en oogst voor loon, hij stelt er prijs op zelf voortgekomen te zijn uit het volk; de hiërarchische ordening van het maatschappelijk leven, de „vruchtbare en weldoende ongelijkheid der menschen" stelt Mussolini als de echte menselijkheid tegenover de democratie, die aan het volk de illusie der soevereiniteit geeft, „terwijl de ware en effectieve soevereiniteit berust bij andere, vaak onverantwoordelijke en geheime machten". Niets is aandoenlijker dan Mussolini's afkeer van den politiestaat, waarmee (volgens hem) de fascistische gezagsidee niets uitstaande heeft. „Het fascisme wil, dat de Staat sterk en georganiseerd is en tegelijkertijd berust op een breede volksbasis."

Men pleegt onder tegenstanders van het fascisme deze coquetterie met het volk en deze concurrentie met de democratie als rhetoriek te beschouwen en den nadruk te leggen op de practijk, die de practijk van de revolver, van de wonderolie, van de spionage en de verklikkerij, van den dwang en van den gesanctioneerden leugen, kortom: van de anti-democratische tyrannie en de absolute onvrijheid is. Voor de practijk, inderdaad, en voor het politiek pamflet, komt men met dergelijke qualificaties tamelijk wel uit; maar juist is het vast te stellen, dat onder de fascistische phraseologie een soort menschen aan de macht komt, die zich van de vrijheid-onvrijheid- en gelijkheid-ongelijkheid-antithese van democratie en marxisme

niets meer wenscht aan te trekken. Door de verhouding aldus te formuleeren, vermijdt men het gevaar van idealiseering der democratische en marxistische vrijheden en gelijkheden, die immers evenmin op iets anders blijken te berusten dan op een christelijk wereldbeeld zonder hiernamaals. Dat fascisme en nationaal-socialisme zich een eigen conceptie maken van wat zij onder vrijheid en gelijkheid willen verstaan (met alle willekeur van den humbug) is dus geen vergrijp tegen een werkelijk bestaande vrijheid-gelijkheid, maar een andere interpretatie van het christelijk wereldbeeld, een andere vergoeding voor de verloren hiernamaal-illusie. In dit opzicht zijn liberale democratie, marxisme en fascisme even christelijk, dat zij van een fundamenteel *ongelijkheids*begrip niets weten. Onverschillig, of men de liberale, de marxistische dan wel de fascistische vrijheid-gelijkheid-idee op hun gehalte beproeft: vrijheid en gelijkheid is voor deze drie vormen van christelijke wereldbeschouwing even absurd, even onpsychologisch; het psychologisch motief laat zich pas ontdekken, wanneer men iets begrepen heeft van de psychologie van het Christendom, dat alle begrip van ongelijkheid (b.v. het romeinsch hiërarchisch besef) en onvrijheid (b.v. de antieke slavernij) heeft gecorrumpeerd.

Het fascisme stelt tegenover de marxistische wetenschappelijkheid rhetoriek en humbug: goed. Maar rhetoriek en humbug zijn, als men eenmaal verleerd heeft zich op hen te verlaten als „waarheden”, mede



van de beste richtingwijzers; vooreerst zijn zij de altijd verraderlijke middelen van een mensch, die zich een houding wil geven, en vervolgens zijn zij dienstbaar aan bepaalde disciplinaire bedoelingen. Men behoeft niet te gelooven, dat Marx zich veel heeft bekommerd om zijn vrije associatie; maar dat hij juist met *dit* motief zijn ontwikkelingstheorie rechtvaardigde, is desondanks veelzeggend. Men behoeft ook niet gelooven, dat de berekenende volksleider Mussolini zich veel bekommert hetzij om de antieke, hetzij om de christelijke vrijheid, zooals men hem niet met Colleoni behoeft te verwarren, omdat hij zijn onderkaak op een bepaalde wijze naar voren kan brengen; maar met dat al zijn de voorwendselen, waarachter hij zich verbergt, wanneer hij over vrijheid spreekt, verraderlijk genoeg, christelijk genoeg.

„Omdat zij anti-individualistisch is,” zegt Mussolini, „is de fascistische conceptie *voor* den Staat; en zij is voor het individu, voor zoover dit harmonieeren kan met den Staat, die het geweten en de universeele wil van den mensch is in zijn historische existentie.” Dit is humbug, wat zou het anders zijn? „Zij (de fascistische levensconceptie) is *tegen* het klassieke liberalisme, dat geboren werd uit de behoefte om tegen het absolutisme te ageeren en zijn historische rol heeft uitgespeeld, sedert de Staat het geweten en de wil van het volk zelf is geworden.” Ook hier een rationeele gedachte, die ten behoeve van de rechtvaardiging der macht onmiddellijk in humbug wordt omgezet. „Het liberalisme ontkende den

Staat in het belang van het individu; het fascisme beaamt den Staat weer als de ware realiteit van het individu. En als de vrijheid ten minste het attribuut is van den reëlen mensch, en niet van de abstracte marionet waarvan het individualistische liberalisme droomde, *dan is het fascisme voor de vrijheid*. Het is voor de eenige vrijheid, die een ernstige aangelegenheid kan zijn: de vrijheid van den Staat en het individu in den Staat. Inderdaad, voor den fascist is alles in den Staat, en niets menselijks of geestelijks bestaat en heeft a fortiori waarde buiten den Staat.” Of in een volgend hoofdstuk heet het: „Het individu in den fascistischen Staat wordt niet geannuleerd, maar veeleer in waarde vermeerderd, zooals een soldaat in een regiment niet verminderd, maar vermeerderd wordt door het aantal van zijn wapenbroeders. De fascistische Staat organiseert de natie, maar hij laat desalniettemin aan de individuen voldoende speling; hij heeft de nuttelooze of schadelijke vrijheden beperkt, *maar hij heeft de essentiele vrijheden behouden*.” In een redevoering van 1924: „De vrijheidsconceptie wisselt met de tijdsomstandigheden. Er is een vrijheid in tijd van vrede, die niet meer de vrijheid in tijd van oorlog is. Er is een vrijheid in tijd van rijkdom, die niet kan worden toegestaan in tijd van armoede.”

De vrijheid, waarover hier gesproken wordt, is de humbugvrijheid van den revolver-journalist met de mooie oogen; maar dat neemt niet weg, dat deze regels woord voor woord uit den mond van August-

tinus zouden kunnen komen, wanneer men slechts „Staat” vervangt door „Staat Gods”! Deze vrijheid, eigenschap van het individu, voor zoover (*mits*) het zich in dienst stelt van het hogere doel en dus deel uitmaakt van de „Civitas Dei” tegen de „civitas Diaboli”, brengt het Staatsbegrip als vanzelf mee; bij Augustinus zoowel als bij Mussolini is de essentiële vrijheid relatief, en dus het pendant van de „obedientia”, want ondergeschikt aan den Staat, die het heil vertegenwoordigt; de andere, de losbandige, atomistische, abstracte vrijheid is de geperverteerde vrijheid, die den mensch door den duivel of het liberalisme wordt voorgespiegeld. Dezelfde mensch, die *in* den Staat (Gods) de vrijheid als een zegen genieten mag, is gehouden de vrijheid, waar zij zich *buiten* den Staat stelt en *tegen* den Staat ageert, als werktuig van den Booze te bestrijden; de vrijheid, waarvoor het fascisme opkomt, is niets zonder de „obedientia”, de gehoorzaamheid aan het „hogere regime”.

Het is een bekend feit, dat het fascisme zich in Italië van den leerstelligen vorm van Christendom, het katholicisme, bedient, voor zoover het daarvan voordeel kan hebben; men noemt het dus „in zijn wezen” onchristelijk, al brengt ook de Duce voor het parterre het groot saluut aan den christelijken God. „De fascistische Staat scheidt zich geen particulieren „God” zooals Robespierre dat op een oogenblik heeft willen doen tijdens het ergste delirium der Conventie; hij tracht evenmin hem uit

de zielen te verdrijven, zooals het bolsjewisme doet, het fascisme respecteert den God der asceten, der heiligen en der helden en zelfs den God, dien het onschuldig en primitief gemoed van het volk ziet en tot wien het bidt." Inderdaad, dit katholiek-gemakzuchtig „respect" voor een God, dien men (bij wijze van decoratief element) wel zoo vriendelijk is als portier aan te houden, heeft met christelijk geloof weinig meer uitstaande; voor iemand, die het „wezen" van het Christendom nog in het geloof zoekt, is het fascisme dus zoo onchristelijk mogelijk, terwijl juist voor dengene, die geleerd heeft het christelijke geloof te waardeeren als één der instrumenten van de christelijke discipline, het fascisme een nieuwen vorm van Christendom vertegenwoordigt, die den ouden geloofsvorm van het katholicisme met een zekere (in de school van het katholicisme verworven) onverschilligheid in zich opneemt. Mussolini sloot een pact met den paus, omdat hij in den strijd tusschen geloof en ongelooft een verspilling van energie zag; in zooverre was zijn realisme al vast zeer actueel Christendom. De Staat van Mussolini is *ook nog* de Staat Gods van den geloovige . . . in het voorbijgaan; maar verder is de fascistische Staat niet anders dan Staat, d.w.z. noch natie, noch voorbereiding tot het leven hiernamaals, maar voorbereiding *tot zichzelf*, hiernamaals op aarde, alpha en omega van het leven der menschen, die als individuen zinloos zijn zonder de eenheid, waarin zij zijn verbonden en waarbuiten zij tot verachtelijke splinters worden.

Deze conceptie van den „totalitaireren” Staat, hoe onchristelijk ook voor de geloovigen, is door en door christelijk als disciplinair instrument, dat het geloof vervangen moet. Ook de Staat Gods van Augustinus is een totalitaire Staat, die het leven der geloovigen volkomen beheerscht en het individu met zijn „vrijheid” slechts laat gelden, voor zoover het in dien Staat naar behooren en op zijn gestelde plaats functionneert; evenmin als Mussolini iets gemeen wil hebben met de absolutistische staten van voor of na 1789, de „politiestaten”, die uit de verbrokkeling van het Heilige Roomsche Rijk zijn voortgekomen, kent Augustinus een vorm van organisatie buiten de Ecclesia Dei. Evenals Mussolini maakt Augustinus den „vrede” afhankelijk van zijn staatsbelang, zoodat ook de oorlog door den Staat geheiligd wordt; evenals bij Mussolini is bij Augustinus de Staat voor alles „een geestelijk en moreel feit”, evenals bij Mussolini is het bij Augustinus de Staat, die de natie schept, en niet omgekeerd. Voor het metaphysisch machiavellisme van Augustinus treedt bij Mussolini, die het geloof naar de bijkeuken heeft verbannen, het machiavellisme pur sang in de plaats; het is de Staat als dynamisch wezen die bepaalt wat moraal en wat recht is. In de practijk van het dagelijksch leven komen metaphysisch en dynamisch machiavellisme vrijwel op hetzelfde neer; in beide gevallen toch wordt de moraal afhankelijk gemaakt van een door de rede niet nader te controleren principe; het dynamisme van Mussolini is het

moderne æquivalent van den God van Augustinus. Ook het fascisme „gelooft niet aan de mogelijkheid van het „geluk” op de aarde” en „wijst alle teleologische concepties af, volgens welke het menschdom op een zeker oogenblik in de geschiedenis een stadium van definitieve organisatie zou bereiken”: dat is dynamisch en mussolinisch, maar ook metafysisch en augustinisch, dat heeft zijn goeden zin voor den christelijken geloovige, die de ongelijkheid op aarde noodzakelijk acht in afwachting van het eeuwige leven aan gene zijde van het graf, maar ook voor den christelijken ongelovige, die de eschatologie van Marx verwerpt en in de mystiek van den Staat om den Staat vergoeding zoekt voor wat hem aan persoonlijke bevrediging wordt onthouden.

Men zal in het geheele betoog van Mussolini over de fascistische leerstellingen geen „verstandig” woord aantreffen, dat zijn Staatsmystiek zou kunnen fundeeren. De absolute Staat van het fascisme, die geen absolute Staat van het „ancien régime” wil zijn, heeft blijkbaar, wat zijn grondslagen betreft, genoeg aan de rechtvaardiging door het geloof, dat aan de leer voorafgaat; het fascisme „gelooft nog en altijd aan de heiligheid en het heroïsme”, en daarmee zijn heiligheid zoowel als heroïsme zonder verderen omslag geaccepteerd als realiteiten (de revolver maakt het vorderen van andere bewijzen overbodig); het fascistisch geloof, zegt de Duce, „heeft de zielen veroverd, want het fascisme heeft zijn dooden en zijn martelaren gehad”. Het bloed der martelaren

is het zaad der kerk; der Ecclesia Dei, maar ook van den fascistischen Staat, die zich door het wegvallen van de hiernamaals-illusie niet laat afhouden van het spel met den dood als bewijskracht voor het geloof. Door den oorlog als een „teeken van adel-dom” te proclameeren en den dood als preferabel boven het „vegetatieve leven” te stellen (bij wijze van voorschrift voor de fascistische gemeente), baseert Mussolini zijn Staat op een „ledig hiernamaals”, d.w.z. op de pure hysterie, die het ledige om het ledige moet aanbidden; het christelijke doodsverlangen, voortgekomen uit christelijken levenshaat, wordt hier omgezet in den vorm van het fascistisch geloof, die zich minstens even goed voor zakelijke exploitatie door een eerzuchtigen machtswellusteling leent als de „augustijsche” vorm. Hysterie en zakelijkheid: die combinatie van factoren heeft het fascisme noodig, omdat het zich voor het veroveren van de macht met snorkende woorden richt tot onzekere kleine burgers, die slechts in opwinding los komen van hun nederig eigenbelang; een publiek, dat de realist van deze eeuw niet kan passeeren, als hij zijn zaken wil doen, zooals hij zich dat voorstelt.

Alleen een slag mensen, dat zelf medeplichtig is aan de hysterie, die het fascisme stelselmatig aankweekt, zal zich laten dupeeren door de romeinsche en nietzscheaansche maskeradeartikelen, waarvan Mussolini zich bij feestelijke gelegenheden met onmiskembare virtuositeit weet te bedienen. Men behoeft slechts Mussolini's Staatsconceptie te ver-

gelijken met de hersenschimmige, maar in hun soort consequent-„imperialistische” theorieën van den romantischen baron Julius Evola, om te zien, *hoe* weinig romeinsch en *hoe* berekenend-realistisch de machtspolitiek van den Duce is. Hij is evenmin een Caesar als een Cesare Borgia, en van Nietzsche’s „Ueberschmensch” heeft hij even veel en even weinig als Marx. Tenzij men *alle* politiek, die zich afwendt van negentiende-eeuwsche abstracties, als romeinsch wil qualificeeren, en *iederem* brutalen politicus met eenige handigheid in het debiteeren van machtspreuken tegenover een intelligentie van het genre Emil Ludwig een „Ueberschmensch” wil noemen; maar hiertegen verzetten zich voorshands nog mijn taalgevoel en mijn liefde voor Nietzsche. Het appèl aan het „roemrijke verleden” en de autoriteit van den „baanbrekenden denker” zijn een Mussolini precies zooveel waard als ieder ander middel tot het veroveren en stabiliseeren van de macht; hij zal er geen oogenblik aan denken nieuwe oudheid of nieuwe middeleeuwen, een romeinsch imperium of een Heilig Roomsche Rijk te gaan reconstrueeren, of, zooals Evola wil, den corporatieven staat te beschouwen als het voorstadium voor de herleving van het „qualitatieve en pluralistische systeem” der gilden. Rome is een bruikbaar symbool en een fraaie façade, die moderne machtspolitiek aantrekkelijk maakt voor de Italiaansche „middenklasse” met haar halve weten van historische dingen en haar behoefte aan rechtvaardiging door pompeuze tradities, dat



is alles. Uit de Staatsleer van het fascisme kan men de romeinsche traditie zonder eenig bezwaar wegdenken; maar wat men er niet uit wegdenken kan, zonder dat dit gansche systeem van phrasen, die de brutale actie moeten rechtvaardigen, uit elkaar valt, is de Staatsmystiek, waarin de hysterische extase voor het Niets en den dood samengaat met de „ware” democratie en de „ware” vrijheid. In zooverre is het fascisme dan ook even internationaal als het marxisme; het is geen „exportartikel”, omdat het niet bruto, met de nationale verpakking (Rome en de fasces) naar het buitenland verkocht kan worden, maar het is als staatsmystiek over te planten naar alle streken waar de christelijke discipline menschen heeft gevormd, die geheel of gedeeltelijk van het christelijk geloof zijn afgevallen en daarmee het object van hun richtingsbesef verloren hebben. Absoluut is in den fascistischen Staat niet de romeinsche hiërarchie, maar de macht van degenen, die door hun realistische opvatting van massa-suggestie, handige reclame, humbug-propaganda, zakelijke intimidering en geheime politie bepalen, wat voor den geleerde, den priester, den bakker, den slager en den arbeider „ware” democratie en „ware” vrijheid zal zijn; dat maakt eenig verschil, daarin ligt het *gansche* verschil tusschen romeinsche hiërarchie en fascistische Staatsmystiek. Hoe zou trouwens een bekeerde socialistische journalist met twintigste-eeuwsche tactiek een Romein worden? Eerder verwerft hij zich de populariteit van den bokser, die

zich in de volksgunst verheugt, zoolang hij er voor zorgt zijn tegenstanders geregeld knock-out te slaan en de pers behoorlijk te betalen. Het fascisme is democratie, geïnterpreteerd door individuen aan wie de halfbeschaafde „middenklasse” (*niet* het abstracte „volk”!), na voor het voldongen feit van den coup d'état te zijn geplaatst, een volmacht (*niet* de volmacht van het abstracte „contrat social”!) heeft gegeven; maar het is democratie tot in de gebaren van zijn leider toe, het is de totaliteit der democratie, waarvan de gelijkheid zich manifesteert door het ontbreken van ook maar een zweem van een fundamenteele ongelijkheids-idee buiten die van de revolver en de rhetoriek om.

Op welk menschetype is het fascisme, als theorie, berekend? In de eerste plaats op den petit bourgeois, die vol is van rancune jegens de groote bourgeoisie zoowel als den arbeider, en kennelijk *niet* op den mensch, waarop het marxisme berekend is; ongetwijfeld niet op een wezen, dat zich door wetenschappelijke zekerheid en wijsgeerige methode (Darwin en Hegel) laat imponeeren en tot partijganger maken; geenszins op den intellectueel met zijn respect voor de logica of op den „modern” arbeider met zijn respect voor den vooruitgang; maar het kan macht krijgen over hen, wanneer zij gedesillusionneerd worden door wetenschap, wijsbegeerte, logica en vooruitgang. Dan komt het fascisme in het voordeel boven het marxisme, dat alle kenmerken heeft van een intellectueelen-leer;

want wie door de wetenschap en haar systeem van onweerlegbaarheden is ontgoocheld, zonder rijp te zijn voor de scepsis, die op de ontgoocheling volgt, is toegankelijk voor wat in de sfeer der practijk realisme en in de sfeer der theorie humbug heet. Het geloof, dat den onzin rechtvaardigt, is vanouds voor den christelijken mensch het tegendeel van een schande geweest; waarom zou het „credo quia absurdum” gereserveerd blijven voor de christelijke religie, en waarom zou een scholastiek, die tot eenige taak heeft de absurditeit van het geloof te rechtvaardigen, zich ook niet bedienen van andere argumenten dan die in de syllogistische methode liggen besloten? Wat men ook ten ongunste van het fascisme kan zeggen, niet, dat het zijn clientèle overschat. Wie, zooals de orthodoxe marxist gewoonlijk doet, de fascistische Staatsleer uitsluitend als een „kleinburgerlijke reactie” beschouwt, kan voor zonderlinge verrassingen komen te staan; want tegenover het chiliasme van Marx, dat in het verloop der jaren overal ontnuchtering achter heeft gelaten, stelt het fascisme een „spiritueelen” vorm van chiliasme, die voor ontnuchterden van alle categorieën bijzonder aantrekkelijk is. Ook deze tegenstelling: *chiliasme contra chiliasme*, is een typisch christelijke tegenstelling; men vindt haar in de middeleeuwsche wereld als het conflict tusschen hen, die het duizendjarig rijk aan het einde der geschiedenis dachten, en degenen, die (op gezag van Augustinus en de kerkvaders) het duizendjarig rijk reeds

*in* de christelijke kerk, de Civitas Dei op aarde, vertegenwoordigd zagen. Het marxisme met zijn dialectische ontwikkelingsgedachte, die op een „vrije associatie”, een klassenlooze maatschappij uitloopt, speculeert op den eersten, het fascisme met zijn mystiek van den „dynamischen” Staat op den tweeden vorm van chiliasme; daarbij profiteert het fascisme van de verslapping, die op de onvervulde marxistische verwachting volgt, door zijn realisme, dat geen ver, maar uiterst nabij heil verkondigt . . . *mits* de lidmaten van den Staat slechts de orde aavaarden en zich in het corporatief verband voegen zonder zich met ongezonde teleologische concepties op te houden. Het is duidelijk, dat voor den fascistischen vorm van chiliasme de wetenschappelijke helderheid van Marx onbruikbaar is; de fascistische leer heeft immers tot voornaamste taak de praktijk van de dictatuur en haar gewelddadigheid te verzoenen met de heilsverlangens van rancuneuze, tegen het marxisme rebelleerende burgers; terwijl in het marxistisch systeem het heden slecht *mag zijn* omdat een slecht heden voorwaarde is voor een betere toekomst, moet het fascisme leven van een voortdurend krachtig aangeblazen hysterie, die de geloovigen doet vergeten, welke offers zij brengen aan den *practischen* Staat. Een armee van acht millioen man, die „in veertien jaar door het fascistisch regime op de noodzakelijke hooge temperatuur van offerzin en heldenmoed gebracht werd” (Mussolini op 30 Aug. 1936), symboliseert hier de ecclesia militans . . .

Buiten het heden (of, waar het fascisme nog niet aan de macht is: buiten een toekomst op de korte baan), dat dus steeds geprolongeerd moet worden om heden te kunnen blijven, heeft het fascisme geen ideologie. Vandaar Mussolini's befaamde „dynamisme”, dat den vluchtigen spectator een oogenblik aan Nietzsche doet denken, maar dat in de praktijk neerkomt op een hysterisch chillasme van den „tegenwoordigen tijd”. Om dit dynamisme op gang te kunnen houden, heeft de dictator den nationaliteitswaan (met nationale avonturen en nationale oorlogen) noodig, die in de conceptie van den fascistischen Staat stilzwijgend is verondersteld; stilzwijgend, want Mussolini's Staatsconceptie *zonder* de speciale toepassing op Italië is bruikbaar ook voor andere landen; men behoeft er nauwelijks iets aan te veranderen om haar „exportabel” te maken. Artikel 1 van het *Charter van den Arbeid* luidt: „De Italiaansche Natie is een organisme, dat een hooger leven, hogere doeleinden en middelen van handelen bezit dan de afzonderlijke of in groepen levende individuen, die haar samenstellen. Zij is een moreele, politieke en economische eenheid, die zich volledig in den Fascistischen Staat verwerkelijkt.” Gedecreteerd wordt dit „hoogere leven” door den mystieken Staat, *niet* door de Italiaansche Natie; de mystieke Staat zou hetzelfde kunnen decreteren aan de Fransche, de Nederlandsche of de Zweedsche naties, wanneer deze eenmaal gevoelig zouden zijn geworden voor Staatsmystiek; en de Italiaansche

natie zou evengoed bestaan, wanneer zij met de hooger-leven-headline niets uitstaande had. Het nationalisme is dus niet de kern, maar de tragedie van het fascisme; want terwijl de Staatsconceptie van het fascisme christelijk (en als zoodanig internationaal en exportabel) is, terwijl het nationalisme als ondergeschikt moment in de Staatsleer van Augustinus volstrekt geen „tragisch” figuur maakt, omdat het hiernamaals hier de behoefte aan mystiek bevredigt, wordt de verbinding van fascistischen Staat en nationalisme een ramp voor Europa. Omdat de Staat van Mussolini, los van de hiernamaals-illusie, zichzelf genoeg is en als aardsche Staat zonder „hemelsch” supplement wordt aanbeden, wordt de toevallige natie tot de uitverkoren natie, tot den eigenlijken mystieken inhoud van den mystieken Staat; maar de exportabele Staatsconceptie wordt in andere landen met andere uitverkorenheid gemotiveerd, even absurd en even hysterisch agressief als de italiaansche. Daarom is het fascisme als exportartikel even coulant als gevaarlijk; het „ledige hiernamaals” wordt opgevuld met het op zichzelf niet anders dan „aanwezige” nationaliteitsgevoel, dat zoodoende de functie van de christelijke rechtvaardiging door het geloof moet overnemen.

Juist op dit punt blijkt, hoezeer het fascisme, volgens de bekentenis van Mussolini zelf, niets anders is dan een rancuneuze reactie op het marxisme. Het fascisme exporteert zijn ideologie, omdat men in een door de techniek verkleind werelddeel niet

anders kan dan exporteerden; maar aldus schept het overal nieuwe haarden van nationale hysterie, die samen een internationale vormen zonder internationale idee en bestemd zijn om tegen elkanders humbug-superioriteit in verzet te komen. Daarom kan het fascisme het marxisme niet vervangen; want het marxisme is super-nationaal, en als zoodanig de consequente erfgenaam van het Christendom; door zijn wetenschappelijke pedanterie verstarde het tot een schema en onderschatte het de nationale „bindingen”, maar het wedde althans niet op de hysterie als bestendige factor in de samenleving der menschen. Het marxistisch „dynamisme” manifesteerde zich niet in de permanente opwinding en oorlogspsychose, maar in de permanente revolutie en de permanente tactiek; en waar het, zooals in Rusland, zich aan de oplossing van nationale problemen moest wagen, daar werd het ook stipt een nevenvorm van de fascistische dictaturen, met als eenig verschil een afwijkend chiliastisch perspectief.

Als ik in het dilemma marxisme-fascisme partij kies voor het marxisme, dan is het niet uit stomp-zinnige bewondering voor het Heilige Land Rusland (een geographisch probleem) of uit dogmatisch geloof aan de historisch-materialistische „waarheid”. Want ik kies niet de partij van Marx; ik weiger slechts de perversie van de christelijke gelijkheid als een vorm van „hooger leven” te erkennen. Vis à vis het fascisme is het marxisme immers geen wetenschappelijk probleem, maar slechts één facet van het probleem weten-

schap contra humbug; want hoeveel humbug er in de marxistische wetenschap moge zijn gemetamorphoseerd tot „wet” en „kracht”, zij is toch minstens wetenschap, d.i. onherroepelijk verbonden met nuchterheid, en geen puur mysticisme, pure mystificatie.

Is het nationaal-socialisme een vorm van fascisme of is het iets „op zichzelf”? De beantwoording van die vraag kan men veilig overlaten aan de jezuïeten van beide bewegingen, die er belang bij hebben nu eens de punten van overeenkomst en dan weer de verschillen naar voren te brengen, al naar de omstandigheden (de politieke „realiteit”) het eischt. Overeenkomst en verschil worden door een dictatoriale pers naar believen in- en uitgeschakeld; of het fascisme export dan wel zuiver nationaal bezit is, hangt af van de orders, die door het ministerie van propaganda worden uitgedeeld. Het nationaal-socialisme heeft ongetwijfeld ruimschoots van het fascisme gestolen, en in zooverre is er overeenkomst; omdat het *nationaal* is, d.w.z. duitsch en niet italiaansch, kan het uiteraard niet romeinsch zijn, en in zooverre is er dus verschil. Door zijn naam verraadt het nog duidelijker dan het fascisme, dat het een rancune-beweging is tegen het internationale socialisme, die het woord socialisme aanvaardt, omdat het zich, als rancune-beweging par excellence, ook richt tegen het grootkapitaal en sommige aristocratische tradities van het wilhelminische Duitschland; het heeft, evenals het fascisme van Mussolini, uitdruk-



kelijk de pretentie iets nieuws te zijn, een tot dusverre ongekende synthese van tot dusverre nooit verbonden elementen. Deze pretentie is een onmiskenbare overeenkomst; het is de pretentie van de „middenklasse”, die met cultuursymbolen heeft leeren goochelen, zonder iets van de nuance der cultuursymboliek te voelen of van de verantwoordelijkheid der wetenschappelijke conclusie te begrijpen.

Er is verschil. Men kan de ideologieën van Mussolini en Hitler niet gelijkstellen, zoomin als men katholicisme en protestantisme over één kam kan scheren, omdat zij beide de christelijke erfenis vertegenwoordigen; op het eerste gezicht maken zij soms zelfs den indruk tegenstellingen te zijn, zooals ook deze twee dictatoren in vele opzichten tegenstellingen zijn. Naast den chaotischen, maar in den chaos van zijn beperkte quasi-wetenschap fanatiek-rechtlignigen Hitler, wordt Mussolini bijna een denker; men merkt aan diens stijl, dat hij verschillende theorieën van nabij heeft gezien en misschien zelfs wel eens een gedachte heeft overwogen (en toen opzij gezet), die niet onmiddellijk in overeenstemming was met zijn behoefte aan activiteit, terwijl Hitler slechts één moment gekend heeft, dat beslissend was voor zijn verdere carrière: de ontdekking van den Jood. De passages in *Mein Kampf*, die deze ontdekking schilderen, zijn achteraf geëncèneerd, maar zij houden in hun primitieve onnoozelheid toch iets vast van de ontroering, die iedere groote ontdekking, ook de niet-hysterische,

begeleidt. Voor den scholier beneden de middelmaat, voor den mislukten artist en pauvre sire was met de ontdekking van den Jood de eenvoud van het dualisme weer over de gecompliceerde wereld gestulpt; er behoefde nog maar één ontdekking op te volgen: „ich konnte *reden*” . . . en men heeft de nationaal-socialistische conceptie van het leven met het voornaamste middel, waardoor zij zich uitbreidt over de duitsche „middenklasse”. Voor den man, die kan spreken, is de nuance van het verzwegene en de verantwoordelijkheid van het gedachte volkomen overbodig; hij heeft genoeg aan een zwart-wit-schema, dat (als ieder zwart-wit-schema) geschikt is om ieder feit gewelddadig op zijn plaats te brengen. Primair is hier het schema, secundair het feit, tertiair het z.g. logische denken; wie den man en zijn systeem wil leeren kennen, kan dus het logische denken vrijwel geheel verwaarloozen, behoeft de feiten alleen te beschouwen als middelen in dienst van het doel en heeft het eigenlijke doel van het systeem en de idiosyncrasie van den man vrijwel uitsluitend te zoeken in het schema. Desalniettemin gaan de „oude” intellectueelen, op grond van hun schoolsche gewoonten, doorgaans omgekeerd te werk . . .

Voor den „ouden” intellectueel, aangenomen, dat hij niet zelf door de charmes van het nationaal-socialisme is bekoord, zooals de gemiddelde duitsche universiteitsgeleerde, bestaan er eigenlijk maar twee mogelijkheden (ook dat is een soort schema): of hij veracht het stuntelige diletantisme van Hitler

zoo mateloos, dat hij *Mein Kampf* geen blik waardig keurt, òf hij gaat er toe over, alle begrippen, die door het nationaal-socialisme worden verkondigd, plotseling even ernstig te nemen als de begrippen van Freud of Marx; de laatste houding wordt gewoonlijk bepaald door het succes van het nationaal-socialisme, dat den intellectueel onwillekeurig imponeert en een gevoel van schuld bij hem wakker roept vanwege vroegere verwaarloozing dier succesvolle theorieën. In het eerste geval komt hij aan het schema van Hitler in het geheel niet toe, in het tweede geval ziet hij, uit puren eerbied voor in woorden en bovendien in gothischen druk aangeboden begrippen als „volk”, „bloed” en „ras” (die men immers ook bij waarlijk ernstige geleerden aantreft!), den eenvoud van het schema over het hoofd. Men is dan geneigd om „volk”, „bloed” en „ras” als fundamenteele begrippen van het nationaal-socialisme te beschouwen; en daarin is, volgens de intellectueelen van den nieuwen ernst, een essentieel verschil gegeven tusschen de „pure” Staatsmystiek van het fascisme en de volks-, bloed- en ras-mystiek van het nationaal-socialisme, dat den staat slechts als „Mittel zum Zweck” aanvaardt; het nationaal-socialisme zou dan gebaseerd zijn op de rassenleer van Gobineau, Chamberlain en Günther, het zou dus nog onchristelijker zijn dan het fascisme, dat ten minste de ras- en bloed-mythe positief verwerpt, het zou den Germaan verheffen tot maatstaf van alle dingen en daarom op den duur moeten vervallen in een

heidensche ontkenning van alle christelijke waarden.

Een dergelijke redeneering gaat uit van het axioma, dat auteurs als Hitler en Rosenberg werkelijk in staat zijn hun systeem op iets anders te baseeren dan op rancune; de terminologie veronderstelt hier, de traditie der intellectueelen getrouw, bij dit soort menschen altijd nog een zekere mate van verantwoordelijkheid en iets van de goedmoedig-wetenschappelijke eerlijkheid der brave kamergeleerden; dat bij den nationaal-socialistischen demagoog het „volk”, het „bloed” en het „ras” slechts de noodzakelijke opvulling zouden kunnen zijn van een bij voorbaat gegeven en uit de rancune jegens het leven en de cultuur (in de taal van Goebbels: de Joden en het wereldbolsjewisme) geboren schema, dat het dus monnikenwerk is de al-dan-niet-wetenschappelijkheid dier begrippen te onderzoeken, waagt een eerlijke intellectueel van den ouden stempel, hoeveel bezwaren hij ook tegen het nationaal-socialisme moge hebben, nauwelijks te veronderstellen. En toch heeft de in dit opzicht soberder Mussolini zonder omslag verklaard, dat hij op het beslissende moment in het geheel geen theorie had behalve zijn afkeer van het marxisme! Met andere woorden: de fascistische ideologie is geïmproviseerd op de basis van het voldongen feit, zoodat men zich over de wetenschappelijke verantwoording van zulk een improvisatie niet veel zorgen behoeft te maken; zij is een stuk christelijke discipline, naar de eischen des tijds met romeinsche en

nietzscheaansche paradewoorden pasklaar gemaakt.

Het groote verschil tusschen de ideologieën van Mussolini en Hitler is dan ook allerminst, dat de een met een „puren” Staat en de ander met een Staat als „Mittel zum Zweck” opereert; het groote verschil bestaat hierin, dat de fascistische leer gebaseerd is op het voldongen feit en de nationaal-socialistische leer op den Jodenhaat. „Volk”, „bloed” en „ras” zijn voor Hitler geen wetenschappelijke, zelfs nauwelijks quasi-wetenschappelijke problemen, maar eenvoudig begrippen, die moeten dienen om het zwart-wit-schema van zijn alomtegenwoordige rancune in de wereld van het feit te realiseeren . . . als het moet zelfs door een bedrieglijke imitatie van het logische denken. Het probleem van de betrouwbaarheid van Gobineau ligt ver van deze regionen; zelfs de humbug van Chamberlain is nog iets anders dan het blinde en fanatieke schematisme van Hitler; ook de verdeeling van de europeesche volken in een „nordisch”, een „westisch”, en „dinarisch” een „fälisch” en een „ostisch” ras (zotternij afkomstig uit een duitschen, ergo verbalen geleerdenschedel) zou voor dezen geest nog een veel te zware taak zijn geweest. Wie *Mein Kampf* leest, en vooral leest om de vulgariteit van den stijl, die voor den goeden verstaander reeds *alles* verraadt, ontdekt onmiddellijk, dat er voor Hitler geen problemen bestaan buiten de ressentimentsproblemen om; het nadenken over rassenquaesties (die evengoed hun recht van bestaan hebben als welke andere wetenschappelijke

quaestie ook) speelt in het boek in het geheel geen rol; men heeft hier te doen met een warhoofd, waarvan het genie in de exploitatie der rancune gezocht moet worden. Hitler maakt inderdaad gebruik van wat hij te hooi en te gras heeft gelezen of opgevangen, maar hij onderzoekt niets en heeft het voor zijn doel ook allerminst noodig iets te onderzoeken; aan het inlijven van feiten in zijn schema heeft hij meer dan genoeg. Er is veel half verteerd katholicisme in *Mein Kampf* te vinden; de Heer en de Voorzienigheid treden gemoedelijk op naast het ras en het bloed, maar ook naast rauw genuttigd en haastig weer uitgebraakt darwinisme. Deze hysterische katheders-profeet is, zelfs in zijn redeneering, volstrekt niet zoo germaansch als men wel aanneemt; hij gelooft voor alles aan een goddelijke missie, op de wijze der geïnspireerde apologeten der christelijke rancune. Er bestaat voor hem een duivelsche macht, die overal op de loer ligt om deze aarde „wie einst vor Jahrmillionen” tot een leege woestenij te maken. „Siegt der Jude mit Hilfe seines marxistischen Glaubensbekenntnisses über die Völker dieser Welt, dann wird seine Krone der Totentanz der Menschheit sein . . .” „Die ewige Natur rächt unerbitterlich die Übertretung ihrer Gebote. So glaube ich heute im Sinne des allmächtigen Schöpfers zu handeln: indem ich mich des Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk des Herrn.”

Men doet er verkeerd aan zulke passages in *Mein Kampf* met het woord „rhetoriek” af te doen.

Inderdaad, zij zijn retorisch, maar de vraag is, wat retoriek hier te beduiden heeft! Hitler heeft met deze retoriek een volk veroverd; het was juist het fanatisme van den warhoofdigen missionaris, dat zich in staat toonde op zichzelf onbeteekenende symptomen van volks- en bloedverheerlijking (deels zelfs werkelijk aristocratisch en intelligent als probleem gesteld, zooals b.v. bij Ernst von Salomon) aan de macht te helpen; kenmerkend voor het nationaal-socialisme is, dat het iederen aristocratischen bondgenoot verslindt na hem gebruikt te hebben. De vermenging van alles en nog wat onder het gezichtspunt van het zwart-wit-schema: ziedaar het vreemdsoortig genie van Hitler onder een formule gebracht. Hij gelooft aan alles wat wit is (Christendom, hiernamaals, Germanen, natuur, arische bloedzuiverheid, katholicisme, protestantisme); hij spuwt op alles, wat zwart is (Jodendom, marxisme, bolsjewisme, Frankrijk, negers, bastaards); wit en zwart zijn primair, de partij zoowel van God als van den duivel luistert naar verschillende namen, omdat hun strijd op aarde wordt uitgevochten door verschillende trawanten, maar altijd in dienst van één der beide fracties. Civitas Dei en Civitas Diaboli staan onverzoenlijk tegenover elkaar.

Op Luther na, die den duivel een inktpot naar het hoofd wierp, heeft Duitschland geen plastischer, hysterischer en welsprekender voorvechter van den Staat Gods gekend dan Hitler. Om het wit te kunnen verdedigen zonder eenigen zweem van scrupule, moet men vooral heilig overtuigd zijn van de ver-

doemelijkheid en de alomtegenwoordigheid van het zwart; want de duivel, Gods vijand, werkt overal, soms in het geheim, dan weer openbaar, maar altijd ten nadeele van God. Door den duivel aan te tasten, waar men hem maar aantasten kan en met welke middelen ook, maakt men zich verdienstelijk voor de Civitas Dei. Een der eerste maatregelen, die de Godsvriend te nemen heeft, is de ontmaskering van den Booze, waar hij zich bedrieglijk („per falsas simulationes”) voordoet als het goede en aldus de menschheid misleidt. De taak, die Hitler zich gesteld heeft, is dan ook niets meer of minder dan die van den „augustijnschen” Christen; hij ontmaskert „den wahren Feind”, „den bösen Feind der Menschheit”, „die Welthydra”, „die Pest”, „die Pestilenz”, „die Seuche”, overal waar hij den duivel in vermomming tegenkomt. (Zelfs in zijn terminologie is Hitler de volmaakte plagiator van het Christendom.) In de eerste plaats wordt de duivel vertegenwoordigd door den Jood. De Jood is een constante grootheid in de Civitas Diaboli; „es ist immer der gleiche Jude”. „Wo immer ich ging, sah ich nur Juden”, verklaart Hitler na zijn eerste ontdekking van het duivelsrijk, d.i. zijn overgang tot het anti-semietisme; hij wordt bedacht op de alomtegenwoordigheid der duivelsdienaren, die onzindelijk zijn op hun lichaam, maar ook door „moralische Schmutzflecken” worden verontreinigd, die de tooneelcritiek en de prostitutie in handen hebben, die, als echte duivelstrawanten in den „augustijnschen” zin, blijk geven van een



„erstaunliche Wandlungsfähigkeit” en „teuflische Gewandtheit”. „Wo immer man so einen Apostel angriff, umschloss die Hand qualligen Schleim.” De Jood liegt om zijn zwarten patroon te dienen, die het voorzien heeft op den „Zusammenbruch der menschlichen Kultur” en de „Verödung der Welt”; deze „geistige Pestilenz” is erger dan de zwarte dood van weleer. De jood deinst voor niets terug „und wird in seiner Gemeinheit so riesengross, dass sich niemand zu wundern braucht, wenn in unserem Volke die Personifikation des Teufels als Sinnbild alles Bösen die leibhaftige Gestalt des Juden annimmt”. Vertaald in de terminologie van de poëzie der Hitler-jeugd heet dat (in een prentenboek van den Stürmer Verlag): „Der Vater des Juden ist der Teufel”.

*Als Gott der Herr die Welt gemacht,  
Hat er die Rassen sich erdacht:  
Indianer, Neger und Chinesen  
Und Juden auch, die bösen Wesen.  
Und wir, wir waren auch dabei:  
Die Deutschen in dem Vielerlei.  
Dann gab er allen ein Stück Erde,  
Damit's im Schweiss bebauet werde.  
Der Jude tat da gleich nicht mit!  
Ihn anfangs schon der Teufel ritt.  
Er wollt' nicht schaffen, nur betrügen,  
Mit Note 1 lernt er das Lügen  
Vom Teufelsvater schnell und gut  
Und schrieb's dann auf in dem Talmud.*

Men kan waarlijk niet zeggen, dat Hitler, die elders te kennen geeft, dat hij aan den kant „der ewigen Wahrheit” staat, door de keuze van zijn bewoordingen raadsels opgeeft; hij wijst zelf den weg door zijn bijna klassiek te noemen beschrijving van den duivelsapostel, en maakt tevens duidelijk, dat de Jood slechts de lijfelijke incarnatie is van het zwarte principe. Men kan zich daarom de moeite sparen naar het anthropologisch fundament te graven, waarop deze tempel van den Jodenhaat zou kunnen zijn opgetrokken; de eenige (en volstrekte) realiteit van dit sentiment is de rancune jegens de geslaagden en machtigen, die zich bedient van het christelijk termenapparaat om „aan de goede zijde” te komen, met wraakzucht en al. De Jood is bij Hitler dan ook wel het voornaamste, maar niet het eenige instrument van den duivel. Hij leidt slechts de samenzwering tegen de Civitas Dei, deze „antiquus inimicus”; waar de „socii Antichristi” verzamelen blazen, waar de volken Gog en Magog oprukken tegen de arische menschheid, daar is de Jood de aanstoker van het kwaad. „Nicht Fürsten und fürstliche Mätressen schachern und feilschen um Staatsgrenzen, sondern der unerbittliche Weltjude kämpft für seine Herrschaft über die Völker.” Vandaar, dat de wereld „verbastardiert” en „vernegert” is; men behoeft achter deze zonderlinge termen (zonderling, zoodra men uitgaat van wetenschappelijke exactheid van bedoeling en uitdrukking!) volstrekt geen anderen concreten inhoud te

zoeken dan die van de Civitas Diaboli, die joden en negers uitzendt tegen den arischen Staat Gods. Het arische ras treedt in *Mein Kampf* eenvoudig op als het goddelijke ras in tegenstelling tot het duivelsche, dat voortdurend pogingen in het werk stelt om het arische bloed te „vergiftigen”; „den gewaltigsten Gegensatz zum Arier bildet der Jude”. De ariër is offervaardig, altruïstisch, idealistisch, „er entspricht im innersten Grunde dem letzten Wollen der Natur”, zooals het in deze vernegerd-darwinistische taal heet; wat de Jood is, volgt uit de omkeering van positief in negatief. Omdat de ariër nomade geweest is, mag de Jood het niet zijn; omdat de Jood niet aan een hiernamaals gelooft, „kann (man) sich eine Religion nach arischer Auffassung nicht vorstellen, der die Überzeugung des Fortlebens nach dem Tode in irgendeiner Form mangelt”. Christus was de eerste anti-semiet en werd daarom door het duivelsvolk gekruisigd, „während unser heutiges Parteichristentum sich herabwürdigt, bei den Wahlen um jüdische Stimmen zu betteln und später mit atheistischen Judenparteien politische Schiebungen zu vereinbaren sucht”.

Het „nordische” ras en het zuivere bloed verschijnen hier dus geenszins als factoren in een rassenvraagstuk, maar als eigenschappen van den partijganger der Civitas Dei. Hitler zelf is weer bereidwillig genoeg om het zich te laten ontvallen, waar hij in hoogste extase geraakt over de ariërs, dragers van „menschliche Kultur und Zivilisation”:

„Wer die Hand an das höchste Ebenbild des Herrn zu legen wagt, frevelt am gütigen Schöpfer dieses Wunders und hilft an der Vertreibung aus dem Paradies.“ Na zulk een kategorische uitspraak kunnen de rassentheoretici van het slag Günther niet veel anders doen dan zich rangeeren als de jezuïeten, die voor de ratio der „middenklasse” het dogma nog eens gehoorzaam hebben te rechtvaardigen; de straf op de insubordinatie bestaat immers reeds *bij voorbaat* in een terugval in het rijk der verdoemde duivelskinderen, dat in de practijk door een concentratiekamp wordt verzinnebeeld. „Völkisch” (dat door Hitler trouwens ook met „religiös” op één lijn wordt gesteld) heeft in *Mein Kampf* vooral de beteekenis van een contrast met het internationale Jodendom, dat Frankrijk al aan den rand van den afgrond heeft gebracht en in Rusland het bolsjewisme als masker heeft gekozen. Karl Marx wordt in dit verband geschilderd als vertegenwoordiger van den Antichrist, „der in dem Sumpfe einer langsam verkommenden Welt mit dem sicheren Blick des Propheten die wesentlichste Giftstoffe erkannte, sie herausgriff, um sie, einem Schwarzkünstler gleich, in eine konzentrierte Lösung zur schnelleren Vernichtung des unabhängigen Daseins freier Nationen auf dieser Erde zu bringen”. De „völkische” wereldbeschouwing is voor Hitler dan ook iets anders dan een duitsche wereldbeschouwing; „erst wenn der — politisch durch den organisierten Marxismus geführten — internationalen Weltanschauung eine eben-

so einheitlich organisierte und geleitete völkische gegenübertritt, wird sich bei gleicher Kampfesenergie der Erfolg auf die Seite der ewigen Wahrheit schlagen." Wat voor het geloof de dogma's zijn, zijn voor het nationaal-socialisme de „Parteigrundsätze", voegt de verdediger van God's eeuwige waarheid er nog aan toe; men behoeft er zich dus niet meer over te verbazen, dat iets verder de partij met haar organen, de knokploegen inbegrepen, geschilderd wordt als het wapen par excellence in den strijd tegen den Antichrist, het duivelsche internationalisme.

Wat blijft er derhalve over van het essentiele verschil tusschen de „pure" Staatsmystiek van het fascisme en de volks-, bloed- en rasmystiek van het nationaal-socialisme, dat den Staat slechts als „Mittel zum Zweck" erkent? Niets dan dit eene feit, dat men al constateeren kon in den tijd van Cavour en Bismarck: dat er verschil bestaat tusschen de italiaansche en duitsche volksmentaliteit; dat er dus eveneens verschil bestaat tusschen italiaansch en duitsch ressentiment, tusschen de italiaansche en duitsche formule voor een staat, die den christelijken honger naar hiernamaals-mystiek moet bevredigen, pleit niet voor het essentiele verschil tusschen fascisme en nationaal-socialisme, maar voor hun essentiele overeenkomstigheid, met *secundaire* verschillen! Het italiaansche volk met zijn katholiek verleden heeft genoeg aan de mystiek van den „puren" Staat; het duitsche volk met zijn door de luthersche rebellie

verdeeld verleden en zijn manco aan europeesche civilisatie slikt den mystieken Staat alleen, wanneer hij zich aandient onder het motto van het nationale patent der germaansche superioriteit. Men kent de niet te overtreffen formule van Hitler: „Ein völkischer Staat wird . . . in erster Linie die Ehe aus dem Niveau einer dauernden Rassenschande herauszuheben haben, um ihr die Weihe jener Institution zu geben, die berufen ist, Ebenbilder des Herrn zu zeugen und nicht Missgeburten zwischen Mensch und Affe”. Zoo al ergens, dan blijkt vooral hier, welke verwoestingen Christendom en darwinisme (d.i. geloovige en ongeloovige vorm van christelijke moraal) in een brein kunnen aanrichten, wanneer zij vereenigd optreden op de frontlijn der halfbeschaving; maar tevens, hoe prachtig beschermt dit schema den mensch, dien het voor zichzelf en de wereld rechtvaardigt, niet tegen het bittere nadenken over wat „ras” in anthropologischen zin werkelijk is! De „völkische” Staat moet de duivelskinderen uitwerpen, dat is een geheel andere zaak! „Somit ist der höchste Zweck des völkischen Staates die Sorge um die Erhaltung derjenigen rassischen Urelemente, die, als kulturspendend, die Schönheit und Würde eines *höheren* Menschentums schaffen. Wir, als Arier, vermögen uns unter einem Staat also nur den lebendigen Organismus eines Volkstums vorzustellen, der die Erhaltung dieses Volkstums nicht nur sichert, sondern es auch durch Weiterbildung seiner geistigen und ideellen Fähigkeiten zur *höchsten Freiheit* führt.”

Wij kennen dit „hoogere”, wij kennen deze „vrijheid”; wij kennen ook dien „vrede”, „gestützt nicht durch die Palmwedel tränenreicher pazifistischer Klageweiber, sondern begründet durch das siegreiche Schwert eines die Welt in den Dienst einer höheren kultur nehmenden Herrenvolkes”; het is het bekende liedje op een ietwat veranderde wijs, en het ware een vergrijp tegen den goeden smaak, die door citaten uit *Mein Kampf* toch al op een zware proef is gesteld, om uit den treure te herhalen, dat dit alles niet germaansch, maar „augustijnsch” is . . . of misschien alleen een *weinig* germaansch, voor zoover de Germanen in de europeesche geschiedenis slechts optreden, nadat zij door het Christendom zijn gedrild en geladen met hiernamaals-illusie en ressentiment. De moraal, die hier gepredikt wordt, is christelijke moraal, d.w.z. moraal in dienst van een „hooger leven”; en dit „hoogere leven” met zijn „hooger menschdom” en zijn „hoogste vrijheid” realiseert zich in den „völkischen” Staat, de mystieke gemeenschap der kinderen Gods.

Naarmate het nationaal-socialisme in zijn tendentie onchristelijker wordt (onchristelijker, omdat men het woord „christelijk” nu eenmaal voor alles met het geloof, en niet met de discipline, vereenzelvigd), wordt het naar den vorm paradoxaler, maar het blijft daarom niet minder . . . christelijk. Een psycholoog zonder veel ervaring van de christelijke moraal zou zich nog verbaasd kunnen afvragen,

waarom Alfred Rosenberg, voor de geloovige Christenen niet veel minder dan de Antichrist in eigen persoon, in zijn *Mythus des 20. Jahrhunderts* „karakter”, „gewetensvrijheid” en „eer” als de speciale criteria van het Germanendom en (krachtens zijn opvatting van de onveranderlijkheid dezer criteria door het bloed) dus ook van het deutsche nationaal-socialisme propageert, terwijl de dagelijksche practijk van het nationaal-socialisme één apologie mag heeten van karakterloosheid, spionage en corruptie. Echter: het is naïef in de criteria van Rosenberg, die praedicaten van den burger in een germaansche „Civitas Dei” zijn, psychologische, wetenschappelijk zelfs maar verdedigbare benamingen te zoeken; het geheele boek van dezen leermeester van Hitler (die als de ware luie, indifferente katholiek overigens voor Rosenberg's haat jegens de christelijke *kerk* niet vatbaar is gebleken) onthult zich immers als variatie op een simplistisch zwart-wit-schema, dat van *Mein Kampf* alleen verschilt door een consequenter doorvoering der rancune en een iets bedrieglijker etalage van historische feiten. *Der Mythus des 20. Jahrhunderts* is de parodie van, maar ook het logisch vervolg op de deutsche universiteitsbeschaving, die den mensch veroorlooft van boven een worstmachine der encyclopedische geleerdheid en van onderen een philister op het peil van wijlen de *Fliegende Blätter* te zijn; men moet dus in Rosenberg het prestatievermogen van de worstmachine evenzeer bewonderen als den weerstand,



die zijn philisternatuur aan de probleemverlokking, allen feiten eigen, zoo hardnekkig geboden heeft. Dit werk van toch menschelijke hersens is een monument van de compleetheid der algemeene ontwikkeling (de democratie der kennis) zonder een zweem van wetenschappelijkheid; het mist, evenzeer als *Mein Kampf*, zelfs het bescheiden kenteeken van relativiteitsbegrip in de regionen der „middenklasse”, den humor, en is als zoodanig dus met de *Fliegende Blätter* nog niet eens te vergelijken. Wat Rosenberg aan cultureele mimicry presteert, is, gegeven een zoo fundamenteele afkeer van cultureele complicaties die het zwart-wit-schema der rancune zouden kunnen verstoren, niet minder dan ongelooflijk; ieder ander dan Rosenberg zou, gewapend met zooveel links en rechts samengeraapte kennis, ergens symptomen van ontwakenden twijfel zijn gaan vertoonen. De kracht van Rosenberg is, dat hij, type van den kleinburgerlijken student, die door het etaleeren van Brockhaus-kennis gaarne als aristocraat wil poseeren, de verleiding door den twijfel niet kent; het ressentiment beschermt hem als een harnas en een „Tarnkappe”. Waar Hitler zijn schema opvult met tien feiten, daar heeft Rosenberg er honderd; maar het schema blijft er even onveranderlijk door, het wordt alleen voor een bepaald publiek van Duitschers een nog consumabeler pompoen.

Zwart-wit: „Wie während des Bolschewismus in Russland der tatarisierte Untermensch jene mordete,

die durch hohe Gestalt und kühnen Gang als Herren verdächtig erschienen, so schleifte der jakobinische schwarze Pöbel jeden aufs Schafott, der schlank und blond war." In dezen eenen zin heeft men het geheele schema van Rosenberg voor zich: de onveranderlijke constante in de geschiedenis, den strijd tusschen den witten Godsstaat, gepersonifieerd evengoed in den germaanschen Meister Eckart als in den blonden marine-officier, en den zwarten duivelsstaat, gesymboliseerd afwisselend door Egypte, Syrië, de Etrusken, het „jüdisch-römisch-syrisch-afrikanische" Christendom en zooveel meer. Tegenover Hitler is Rosenberg de consequente; want wie God en het hiernamaals door den Germaan en de „nordische" bloedmythe vervangt en zijn moraal, de Jodenhaat, op deze nieuwe metaphysica baseert, moet ook het christelijk *geloof* den oorlog verklaren om zijn conceptie van Civitas Dei contra Civitas Diaboli aan de hand van het gedresseerde feitenmateriaal te kunnen doorzetten. In het Christendom haat Rosenberg den duivel, zooals hij in den Jood den duivel haat; als hij dus een middeleeuwschen christen, zooals den mysticus Eckart, wiens afhankelijkheid van Augustinus en de scholastiek zelfs hij niet kan verdonkeremanen, tot vertegenwoordiger van het Germanendom wil maken, „ontkerstent" hij den mensch Eckart, tot er een Germaan overblijft; deze vervalschingsmethode, met eenig vernuft toegepast, omschrijft Rosenberg theoretisch aldus: „Es gibt keine voraussetzungslose Wissen-

schaft, sondern nur Wissenschaft mit Voraussetzungen." Of elders: „Das was wir heute „die Wissenschaft" nennen, ist ureigenste germanische Rassen-schöpfung, sie ist nicht irgendein technisches Ergebnis, sondern die Folge einer einzigartigen Form der Fragestellung an das Weltall." Ook de wetenschap wordt door Rosenberg dus, mèt de moraal, gemobiliseerd voor de Civitas Dei; oplichten door middel van de wetenschap is geoorloofd, *mits* in dienst van het witte principe. Op een andere plaats wordt daarentegen de leugen gekarakteriseerd als een rassenkenmerk, als „der schlimmste Feind der nordischen Rasse". „Wer sich ihr hemmungslos ergibt, geht innerlich zugrunde und scheidet auch gewollt äusserlich aus germanischer Umgebung." „Ist die willenkässig-organische Lüge der Tod der nordischen Menschen, so bedeutet sie das Lebens-element des Judentums." Men ontmoet hier derhalve een bijzonder interessant grammaticaal probleem; zoodra de functie van het vervalschen der feiten in dienst van de „witte partij" geschiedt, noemt men haar „Wissenschaft mit Voraussetzungen"; wordt hetzelfde vervalschen van feiten echter toegepast in dienst van de „zwarte partij", dan spreekt men van „Lüge". De handeling is in beide gevallen dezelfde, alleen de moreele waardeering is in het eene geval de tegengestelde van die in het andere geval. De „luziferische" leugen is waarheid (of germaansche dynamiek, als men liever een term à la Rosenberg wil), de „satanische" leugen is leugen, tout simple-

ment. De mensch, die in dienst van het goede principe staat, kàn niet eens liegen, ook al zou hij dat begeeren, ook al liegt hij dagelijks in opdracht van zijn propaganda-ministerie, ook al vervalscht hij de historie tot een rassensrijd-tractaat en de gecompliceerdheid der europeesche cultuur tot „Mestizenkunst”, „geistige Syphilis” of „Idiotenkunst”. Het gaat, nogmaals, bij Rosenberg niet om iets, dat met negentiende-eeuwsche wetenschap en wetenschappelijke argumentatie ook maar in de verte te maken heeft; het gaat bij hem om de ontmaskering van den Antichrist, die zich o.m. ook in de asphaltcultuur manifesteert en door het kweeken van bastaards de zuiverheid van den Godsstaat tracht te ondermijnen. „Ein Leichengeruch geht aus von Paris, Wien, Moskau und Berlin. Der foetor judaicus vermischt sich mit dem Abhub aller Völker. Bastarde sind die „Helden” der Zeit, die Huren- und Nacktanzrevue unter Niggerregie die Kunstform der Novemberdemokratie. *Das Ende, die Seelenpest ist da.*”

Klassieker beschrijving van de „aetas ferrea”, het ijzeren tijdperk, dat aan den ondergang der wereld en het gericht voorafgaat, zou men bij een middel-eeuwschen kroniekschrijver bezwaarlijk kunnen vinden; alleen zijn de kometen en de kalveren met vijf pooten hier vervangen door moderner teekenen der komende verschrikking en heeft de paus of keizer der tegenpartij plaats gemaakt voor de Novemberdemocratie. En waarom zou een man, die zoozeer onder den ban staat van de apocalyptisch gekleurde

rancune der christelijke discipline, in zijn haatontplooiing halt houden voor iets, dat in die mate een benijdenswaardige macht is geworden als het ensemble der christelijke kerken met hun geloofsartikelen? In *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* krijgt de christelijke moraal, die er nooit tegen opzag misdaden te wijden en kanonnen te zegenen (*mits. . .*), haar troeven thuis, want zij herkent zichzelf niet meer als christelijk en vreet met haar eene helft dus haar andere op. Hitler en Paulus, de massahypnotiseur van de twintigste eeuw en de „epilepticus” van Damascus, worden in deze conceptie niet als „propagandisten” naast elkaar gesteld, maar aangewezen om elkaar te verscheuren. Het is mogelijk, dat de Olympus davert van het lachen bij dit schouwspel van christelijken „broederstrijd”, waarin, mirabile dictu, de broeders elkaar niet eens als broeders herkennen. . .

Een Godsstaat zonder hiernamaals-projectie, met God in de bijkeuken om het lagere werk te verrichten: het italiaansche fascisme. Een Godsstaat zonder hiernamaals-projectie, met een protestantschen en een katholieken God om ook bij het lagere werk een veelzijdigheid te betrachten, die „het huis” weer ten goede komt: Hitler’s nationaal-socialisme. Een Godsstaat zonder hiernamaals-projectie, met een opvallenden Germaan als portier ter voorkoming van misverstand, wat het „karakter” en de „eer” betreft: Rosenberg’s nationaal-socialisme. In alle drie gevallen: een Godsstaat zonder hiernamaals-projectie,

een speculatie op een „hogere” mystieke eenheid, die het chiliasme van de socialistische leer moet opsorpen en de socialistische gelijkheid „aan het einde der dagen” moet vervangen door een gelijkheid van „kameraden” en „volksgenooten”. *Nationaal-socialisme* is socialisme, dat van het bestaande nationalisme gebruik maakt om het internationalisme af te wenden; daarom werd het bestaande nationalisme, dat tot dusverre nauwelijks een ideologie was, maar veeleer een uit spontane reactie op vermolmde instellingen als het Heilige Roomsche Rijk en het napoleontisch imperialisme voortgekomen sentiment, door de vertegenwoordigers van het rancuneuze kleinburgerdom in dienst gesteld van de staats- en volksmystiek met haar ideologischen „bovenbouw” van quasi-wetenschappen en quasi-philosophie. Men kan dit een crisisverschijnsel noemen, in zooverre als men wel kan aannemen, dat een economische crisis het geloof in een onmiddellijk te verwachten heil een voorsprong geeft op het geloof in een „vrije associatie” van een verre toekomst; men kan ook, zooals de orthodoxe marxisten, steeds maar blijven tamboeren op het karakter van „kleinburgerlijke tegenbeweging”, dat fascisme en nationaal-socialisme kenmerkt; maar zulke verklaringen raken slechts de peripherie, niet de kern. De strijd tusschen marxisme en fascisme, die er beide op uit zijn elkaar als representanten van den duivel en zichzelf als kampioenen van het Godsrijk voor te stellen, is voor alles een strijd tus-

twee interpretaties van christelijke gelijkheid zonder hiernamaals-projectie; vandaar hun fanatieke antagonisme (want de gelijkheid tusschen Godskinderen en de gelijkheid tusschen duivelskinderen willen niets met elkaar gemeen hebben), maar vandaar ook de zone van gemeenschappelijke grensbelangen tegenover de vrijheids- en gelijkheidsconceptie der negentiende eeuw, vandaar ook het gemakkelijke omslaan van communisme naar fascisme en omgekeerd (want niemand heeft van de gelijkheid, die men begeert, een heldere voorstelling). Het marxisme strijdt met het geloof in de wetenschap, in de dialectiek, in de evolutie; het fascisme strijdt met het geloof in de phrase, in de propaganda, in het blijvende; een Godsstaat, die komen moet, tegen een Godsstaat, die zich onophoudelijk („dynamisch”) verwerkelijkt.

Wij, die te christelijk zijn dan dat wij in een controverse tusschen christelijke secten partij zouden kunnen kiezen, zijn in dezen strijd slechts partij, voor zoover het om . . . christelijke belangen gaat, en daarom maken wij op de sectariërs den indruk van oude liberalen, van „neutralisten”, van partijloozen. Maar over die partijloosheid is meer te zeggen dan onder liberalen welvoeglijk, onder neutralisten voorzichtig, onder partijloozen partijloos genoemd wordt . . .

## VIII

### DE GROOTE GELIJKHEID

Het gedaver der ongelijkheidsprofeten in de fascistische staten, die het privilege der ongelijkheid opeischen voor een aantal willekeurige vertegenwoordigers van de „middenklasse”, maakt mij steeds meer ontvankelijk voor de beteekenis der christelijke gelijkheid, die het ongelijkheidsgedaver onherroepelijk tot voorwaarde heeft; de christelijke gelijkheid in haar modernste consequentie is de „Gleichschaltung”, het afstemmen van alle normen op de armen van geest, die immers ook recht hebben op alles, op Goethe en Schiller, op de cultuur als burgermansrealiteit, op het leven als een instituut, dat in alle geledingen voor iedereen volkomen bereikbaar is, mits hij zich aan de „hogere waarheid” van den mystieken Staat verbonden acht. De gelijkheid der zielen voor God is hier zoo overtuigend aanwezig, dat zij de aanvullende „obedientia”, desnoods in concentratiekampen, *behoeft*; wie niet gehoorzaamt, zal ook niet vrij zijn: dat is de „augustijnsche”, en tevens de nationaal-socialistische interpretatie van den vrijen mensch en van de gerechtigheid op aarde.

Hoe moeilijk het, met dat al, voor den Christen is zich met deze disciplinaire opvatting van christe-



lijke gelijkheid tevreden te stellen, blijkt b.v. uit het protest van Max Scheler tegen de identificatie van Christendom en gelijkheidstendentie. Scheler, die voortreffelijke dingen zegt over het ressentiment en bovendien een van de weinige Duitsche filosofen is, die Nietzsche's afleiding van de christelijke moraal uit dat ressentiment niet met filosofhenpedanterie heeft afgedaan, meent, dat het Christendom, en met name de christelijke liefde, „nicht auf dem Boden des christlichen Ressentiments erwachsen ist”. „Je länger und eindringlicher ich über diese Frage nachdenke,” zegt Scheler in *Vom Umsturz der Werte*, „desto klarer wurde mir, dass die Wurzel der christlichen Liebe von Ressentiment völlig frei ist — dass aber andererseits keine Idee leichter durch vorhandenes Ressentiment für dessen Tendenzen verwendbar ist um eine jener Idee entsprechende Emotion vorzutauschen; und dies häufig so weit, dass auch das geschärfte Auge nicht mehr zu entscheiden vermag, ob echte Liebe vorliegt oder nur das Ressentiment sich den Ausdruck der Liebe gewählt hat.” Deze onderscheiding loopt, verder doorgevoerd, uit op een soort christelijken minnehandel, waarbij ook het scherpziendst oog geen grenzen meer kan trekken tusschen ressentiment en niet-ressentiment; maar hoe moet men zich het „heb uw naaste lief als uzelf” (niet nu, in een christelijk *geworden* wereld, maar in een voor-christelijke heidensche wereld?) los denken van het ressentiment jegens de machtigen der aarde? Hoewel Scheler

zelf toegeeft, dat de grens tusschen het eene en het andere nauwelijks te trekken is (hij geeft elders in zijn boek zelfs de mogelijkheid van ressentiment in het Evangelie van Lucas toe), wil hij de rancune, voortkomend uit de gelijkheidspretentie, verre houden van het „oer-Christendom”, dat hij in de idee der liefde belichaamd ziet; volgens hem is het de burgerlijke moraal, die zich vanaf de dertiende eeuw steeds meer van de christelijke begint af te scheiden om in de Fransche revolutie haar hoogste prestatie te geven, die in het ressentiment wortelt. Daarom weigert Scheler de gelijkheid (de gelijkheid der zielen voor God, die Nietzsche voor het eerst als de legitimatie der rancune ontmaskerde) als christelijk te erkennen, „wenn damit etwas anderes gesagt werden soll als eine dem Werturteil Gottes über den Menschen vorhergehende Ausschaltung der durch menschliche Situationen, Engen, Blindheiten, Interessiertheiten sich ergebenden Täuschungen über die wahren Werte der Menschen”; het Christendom met zijn gelede kerkorganisatie, met zijn Paradijs, Vagevuur en Hel, is eerder aristocratisch dan democratisch; „viel eher ist es autochton christliche Vorstellung zu nennen, dass hinter der für uns Menschen noch scheinbaren Gleichförmigkeit des Wertes der Menschen, der Rassen, der Gruppen, der Individuen, die unsere an dem Äusseren haftenden Augen zunächst wahrnehmen, Gott eine unabsehbare Fülle von Wertdifferenzen und Verschiedenheiten erkenne — sowie nach Pascals treffendem Worte schon

der Mensch seinen „Geist“ dadurch ausweist, dass er die innere Verschiedenheit des Menschen unter ihrem gleichförmigen Anschein zu fassen vermag.”

Het is merkwaardig genoeg, dat Scheler met dit beroep op de ongelijkheid het Christendom wil redden van Nietzsche, die immers toch werkelijk niet zoo naïef was, dat hij de christelijke gelijkheid buiten de alomtegenwoordige ongelijkheid wilde stellen. Men kan hem daarbij één ding toegeven: het Christendom is zeker geen andere naam voor socialisme of communisme, zoo min als Jezus een voorlooper is geweest van Marx; maar wat Jezus *wel* geweest is, kan men moeilijk beslissen, zoolang de mogelijkheid groot is, dat hij alleen als hoofdpersoon van een mysteriedrama bestaan heeft. Wanneer Jezus de armen zalig spreekt, omdat hunner het Koninkrijk der Hemelen is, behoeft men niet te denken aan de toezegging van een proletarischen heilstaat in het hiernamaals; men kan met Scheler daarin zien „die paradoxe Form, in der sich die Erklärung der *Unabhängigkeit* der höchsten und letzten Persönlichkeitswerte von den Gegensätzen: arm, reich, gesund, krank usw., ausspricht”, en de verklaring in den materialistischen zin aan de socialisten overlaten; er is nu eenmaal een esoterische naast een exoterische interpretatie van het Christendom mogelijk, en hoe men de woorden van den Zoon Gods ook wendt of keert, zij blijven altijd „beschikbaar” voor twee partijen, die van de vulgaire belofte en die van de persoonlijke waarde. Het

is trouwens juist deze spreekmethode van den protagonist van het christelijk drama, die mij altijd geërgerd heeft, zooals zij de Hegelianen verrukken kan (zij hebben het over „de wijsheid in kindergedaanthe”, wanneer zij de Jezus-woorden op een goudschaaltje wegen); deze Christus met zijn Koninkrijk der Hemelen voor de armen, dat volgens een bepaalde interpretatie ook voor de rijken kan zijn, *mits . . .*, lijkt mij ook thans nog een Christus voor filosofen, die zich van het Christendom in de wereld minder aantrekken dan van hun eigendomsrecht op den modelmensch. Het debat over de gelijkheidspretentie en het ressentimentsgehalte van het oorspronkelijke Christendom is even vruchteloos als het zeer verwante debat over het al-dan-niet-bestaan-hebben van Jezus; men zou het oudste publiek der Evangelien voor zich moeten zien, om uit te kunnen maken voor welke doeleinden zij het meest gebruikt werden. Maar wat men wèl kan uitmaken (en wat zelfs geen geloovige Christen zal kunnen ontkennen) is, dat iedere positieve *ongelijkheid* in het Evangelie ontbreekt, terwijl het aantal toezeggingen voor de armen en ellendigen niet bepaald gering is te noemen. Daarmee is de rol van het Christendom bepaald, geheel afgezien nog van de aanwezigheid van een Paulus; daarmee wordt het mogelijk zoowel voor de armen en verdrukten, die aan het Koninkrijk der Hemelen het *recht* ontleenen de ongelijkheid als een tijdelijke onbillijkheid te beschouwen, als voor allerlei „verdragen” met

hiërarchische denkbeelden en wereldsche machten, die hun autoriteit onder het patronaat van het af te wachten Oordeel willen stellen (de „unabsehbare Fülle von Wertdifferenzen und Verschiedenheiten” van Scheler politiek geïnterpreteerd) . . . maar het wordt *on*mogelijk voor iedere macht, die haar recht in zichzelf wil zoeken. Steeds zal de Christen *zijn* recht kunnen laten gelden, en daarmee is reeds het ressentiment als begeleidend verschijnsel van de gelijkheid (of: negatieve ongelijkheid) gegeven; het Christendom kan zich voortaan openbaren èn als de opstand tegen alle gezag èn als de trouw aan het gezag in dienst van een „hogere idee” (socialisme en fascisme zijn van die twee openbaringsmogelijkheden de actueelste werkelijkheid), maar een principieele ongelijkheid om de ongelijkheid zal het nooit kunnen verdedigen. Het is in zijn kern òf anti-aristocratisch (volgens de interpretatie der „verongelijkten”) òf zuiver personalistisch (volgens de interpretatie van Scheler); in het eerste geval staat het als moraal der „verongelijkten” tegenover degenen, die de macht bezitten, in het tweede geval is het als maatschappelijke moraal onbruikbaar, want een „geheime moraal” voor „ingewijden”, en dan noch voor propagande, noch zelfs voor mededeeling aan een gemeente vatbaar. Men kan zich nl. moeilijk voorstellen, dat het Christendom der „ingewijden” de wereld heeft veroverd; de veroveraars waren aanvankelijk de onderdrukten en, na de officieele erkenning van het Christendom

als staatsgodsdienst, de machtigen en de priesters, die zich zoo noodig van de „ingewijden” wisten te bedienen. Ik zeg niet: uit berekening, want de motieven van Christenen zijn veel gecompliceerder dan dit moderne woord aangeeft; het concrete beeld van al deze complicaties levert de staatsleer van Augustinus.

De onmiskenbare sentimentaliteit ook van menschen, die zich overigens zonder veel affect tot het Christendom verhouden, jegens Christus zelf, jegens het „zuivere begin”, is een van die resten eener christelijke discipline, die zich het hardnekkigst laten gelden; men wil toch *iets* behouden, men wil, dat niet alles sociologie en biologie wordt; maar daardoor wordt het gansche probleem van het Christendom, van zijn gelijkheidsmoraal en het daaruit voortvloeiende ressentiment, weer vertroebeld; alsof „de goede Herder” der Evangeliën gecompromitteerd zou worden door de maatschappelijke ontwikkeling van een leer, die aan zijn naam is gekoppeld! Immers, wanneer men aanneemt (volgens een uitstekende definitie van Scheler zelf), dat het ressentiment in die samenleving het sterkst is, waarin ongeveer gelijke politieke en andere rechten bestaan, terwijl practisch de macht, het bezit en de beschaving aanzienlijk verschillen („in der jeder das „Recht” hat, sich mit jedem zu vergleichen und sich doch faktisch nicht vergleichen kann”), dan ontmoet men steeds weer het Christendom aan den oorsprong van deze wonderlijke verhouding. Het

Christendom immers heeft onder ongelijkheden van allerlei gehalte en vorm bestaan, maar het heeft ze slechts erkend onder het perspectief van den dood, de groote gelijkheid bij uitstek, die zelfs pausen naar de hel verwijst. Daarmee is niet gezegd, dat alle christelijke tijden geladen geweest zijn met ressentiment; integendeel, naarmate het vertrouwen in de rechtvaardigheid van den dood en het hiernamaals grooter is, zal het ressentiment ten opzichte van de aardsche ongerechtigheden minder heftig, afwachtender zijn. Er bestond (er bestaat nog) onder Christenen een vertrouwen op de „wraak door den dood”, waarvan het moderne indifferentisme, dat door Darwin en Marx is heengegaan, zich geen voorstelling meer kan maken; er bestond (er bestaat nog) een geloof, dat genoeg neemt met slavernij en ontbering hier op aarde, omdat het zich aan de hemelsche verwachting volkomen weet te verzaadigen; men vindt het in een romantisch verbleekten vorm op ouderwetsche platen in de kamers van onze grootvaders geïdealiseerd, als een flauwe afspiegeling van de rancuneuze beeldwoede der *Apocalyps*. Maar zulk een geloof slorpt het ressentiment op zonder het te vernietigen; zoodra de zekerheid der „verwachting” wordt aangetast, moet ook het ressentiment zich in andere richtingen ontladen.

Ik herinner mij een werkster, die ik als kind in mijn ouderlijk huis (voor haar een huis der machtigen en rijken dus) geregeld over de „rijke lui” hoorde spreken op een toon van blind respect, gemengd

met de bitterste rancune; zij behoorde tot een arbeidersfamilie, die tot dusverre in de calvinistische vreeze des Heeren was grootgebracht, maar in den laatsten tijd kennis had gemaakt met het socialisme, zonder dat een van beide stroomingen het definitief in haar gewonnen had. In haar stem ontdekte ik misschien voor het eerst, zonder het bewust te formuleeren, den afgrond van het christelijk ressentiment; ik voelde mij tegenover haar half machtige, half schuldige; machtige tegenover de vrome Christin, schuldige tegenover de socialiste, met een goed geweten jegens het slapende, door het geloof opgeslorpte ressentiment, met een slecht geweten jegens het van zijn hemel beroofde, op de aarde weer losgelaten ressentiment . . .

Zulk een herinnering zegt mij meer dan veel filosofie over het „oer-Christendom”, waarover wij zoo bijzonder ijverig worden voorgelicht door de theologen. Men vergeet zulk een gezicht en zulk een stem niet; men weet ineens, waar het socialistisch ressentiment vandaan komt, en wat de rijken en machtigen aan het goede hiernamaals te danken hebben gehad! Het ressentiment dergenen, die zich slechts in den hemel vergelijken met de anderen, wordt pas recht gevaarlijk, zoodra er geen aanleiding meer bestaat om de vergelijking tot den hemel te beperken!

Men heeft het begrip „voortgang” gewoonlijk vereenzelvigd met „ontwikkeling”; ontwikkeling van verstandelijke klaarheid en technische vaardig-



heid. Men zou datzelfde begrip „voortgang” kunnen opvatten als een „ontwikkeling” van intermitterend, onder de voogdij van den dood onvolwassen gebleven ressentiment (zooals dat b.v. in de middeleeuwsche boerenopstanden tot uiting komt) tot constant, aan het patronaat van den dood ontgroeid ressentiment (zooals dat, waaraan het nationaal-socialisme zijn ontstaan dankt). Tusschen deze beide uitersten kan men alle schakeeringen aantreffen: het ressentiment van Luther jegens de katholieke hiërarchie, het ressentiment van Rousseau jegens de aristocratie, het ressentiment van het socialisme jegens de bourgeoisie, en vele andere nuances meer. De emancipatie van het ressentiment: daarvan zou een geschiedenis te schrijven zijn, die ik niet zal schrijven, omdat het mij niet te doen is om de doseering, maar om het beginsel: de gelijkheid in ongelijkheid, het recht als modus van de macht. Ik stel hier alleen vast, dat déze „ontwikkeling” minstens evenveel geldigheid heeft als de „voortgang” der evolutionisten, die er echter de voorkeur aan geven de ontwikkeling van verstandelijke en materiele techniek gemakshalve te vereenzelvigen met een algemeenen „voortgang der menscheit”. De „voortgang” is een halve waarheid, een perspectief van de „ontwikkeling”, meer niet; een onschuldig perspectief bovendien, maar dan onschuldig, zooals sommige bakvisschen dat zijn. Tot dusverre is zoowel de humanistische opvoeding als de humanistische verbreiding van kennis

over steeds groter massa's in dit opzicht volkomen onschuldig, d.i. onnoozel geweest; het humanisme en de democratie houden de kennis voor iets zoo onschuldigs, dat zij het postulaat der „algemeene ontwikkeling” als sine qua non der cultuur blindelings hebben aanvaard. Maar het toedienen van kennis is allerminst zoo ongevaarlijk; het weten van veel feiten, die men voor onomstootelijk houdt, zonder dat men in staat is daarvoor met zijn geheele persoonlijkheid de verantwoordelijkheid te aanvaarden, is een voorstadium van de leugen; want in de eerste plaats wil de „algemeen ontwikkelde”, dat de feiten hem passen, hem niet meer lastig vallen dan noodzakelijk is voor het in stand houden van zijn eenmaal verworven wereldbeschouwing. Alsof waarheden steeds onschadelijk en streelend waren, alsof een waarheid niet een gevaar en een voedingsbodem voor het ressentiment kon worden! De waarheid, die men niet dragen kan, werpt men immers van zich af door tegen den brenger dier waarheid te wrokken! Onder dit perspectief bestaat er geen enkel principieel verschil tusschen den geloovigen Christen en den wetenden marxist; er bestaat een verschil tusschen de eenmaal overgeleverde waarheden, maar de wil om in een systeem, waarop men recht meent te kunnen laten gelden, ongestoord te kunnen leven, is dezelfde. De gemiddelde marxist heeft respect voor de wetenschap, ongetwijfeld, omdat het de wetenschap was, die hem *zijn* waarheden verschafte, en omdat Marx de „verzekerdheid des

geloofs” met die wetenschap garandeerde; maar de verantwoordelijkheid van een wetenschap, die ieder oogenblik in onwetendheid kan uitmonden, is hem even vreemd als den rechtgeaarden katholiek. De wetenschap heeft *zijn* recht op mensch-zijn te verdedigen, en iedere wetenschap, die dat niet doet, wordt als dilettaantisme terzijde gelegd. In de socialistische en communistische wereld is de wetenschap het goedkoopste middel om het ressentiment een fraaie naam te geven, omdat zij in staat is de eischen van het proletariaat te rechtvaardigen, die op zichzelf evenzeer en even weinig tot het gebied van het recht behoren als de vooroordeelen der bourgeoisie, die hardnekkig vasthoudt aan de rechten der Fransche revolutie. De dialectiek van het historisch-materialisme is de transpositie van het hegeliaansche apparaat op het christelijk ressentiment der arbeidersklasse; het ressentiment wordt daarmee tot onwrikbare wet geproclameerd. Voorondersteld is hier, dat de gelijke rechten bestaan; is hun bestaan eenmaal stilzwijgend aangenomen, dan verliest ook het ressentiment zijn ongunstig klinkenden naam en wordt de strijd der arbeidersklasse automatisch identiek met den strijd der menschheid in haar zelfontplooiing.

Dit vaststellen is geen huldebetuiging aan het conservatisme. Wij hebben niet eens de keuze; wij zijn zoo christelijk, dat wij de uitbuiting van vrouwen en kinderen en het gansche systeem der „loonslavernij” niet anders dan als een gruwelijk *onrecht* kunnen zien; christelijke oogen verdragen geen

slavenklasse meer, en evenmin een heerschersklasse. Daarom hebben in laatste instantie de sentimenteële socialistten toch gelijk tegenover de wetenschappelijke met hun onomstootelijkheden: de eerste aandrift tot socialistische activiteit is, evenals haar laatste rechtvaardiging, van sentimenteelen aard, en wat tusschen eerste aandrift en laatste rechtvaardiging ligt is slechts voor den strijd noodzakelijke schijn-onverbiddeijkheid van wetten en krachten; alpha en omega van het socialisme is echter de christelijke gezindheid, die recht opeischt voor het ressentiment, die tenslotte ook de wetenschappelijke onverbiddeijkheid opeischte om recht te spreken over de ongelijkheid. Niet om het proletariaat te helpen terugdrijven naar krotwoningen, noem ik vermomd ressentiment, wat zich liever aandient als marxistische wetenschap, maar om de betrekkeijkheid van de tegenstelling geloof-weten te belichten; geloof en weten zijn twee „spelvormen” van het christelijke ressentiment, en zooals het geloof zich van zekere feiten bedient om zich in de wereld te „materialiseeren”, zoo bedient zich de historisch-materialistische wetenschap met haar feitenvereering van het christelijk gelijkeidsaxioma om zich in de wereld „geloofwaardig” te kunnen maken.

Voor den marxist, gesteld hij had nog ooren om te hooren en oogen om te zien (een onwaarschijnlijkeid, want het ressentiment heeft ook macht over de zintuigen), zou daarom de ontwikkeling van fascisme en nationaal-socialisme een leerzame spiegel

kunnen zijn. Hier immers wordt het recht op kennis (waarvan het algemeen kiesrecht, het prachtigste „alsob” en tegelijk dus het grootste paskwil der democratische ideologie, het politieke equivalent is: recht op weten van datgene, waar niemand iets van weet, nl. van het „algemeen belang”) met een consequentie doorgevoerd, die de marxistische denktechniek geheel in de schaduw stelt. Het marxisme stamt niet voor niets van Hegel af; het kleeft nog aan de waarheidspretentie van zijn wetenschappelijk onderzoek, het is een intellectueelenleer, die haar wereldbeschouwing afhankelijk maakt van wat het laboratorium en de studeerkamer zeggen. Niets daarvan bij de fascistische vermomming van het ressentiment; Nietzsche's „das Ressentiment gebiert Werte und wird schöpferisch” manifesteert zich hier in de officieele verwerping van alle andere overtuigingsmogelijkheden dan de door het ressentiment gewettigde. Er is onder het protectoraat van het Christendom, dat er door zijn architectuur alle aanleiding toe geeft, altijd met bewustheid veel gelogen, maar het liegen van fascisten en nationaal-socialisten is een nieuwe vorm van christelijk waarheidsbesef, dien men grondig moet bestudeeren uit de geschriften van Mussolini, Hitler en Rosenberg, maar vooral ook uit brochures en dagbladen om precies te beseffen, welke positie de leugen zich hier heeft verschaft. Geen leugen verminkt door waarheidsgefluister terzijde, geen leugen alleen als diplomantentactiek, maar het l'art pour l'art van de

leugen: dat is de consequentie van het recht op kennis, dat de democratie den burger geschonken heeft in plaats van de rechtvaardiging door den gelijkmakenden dood. Want primair is hier het *recht voor allen* om te weten, en secundair is de oude waarheidsballast der filosofen, dat studeerkamerartikel uit den tijd, toen slechts een „élite” wist en de „massa” geloofde; primair is het recht om met de verworven feiten het ressentiment te rechtvaardigen, dat het verdwenen of hopeloos verzwakte geloof heeft achtergelaten, en secundair is de vraag, wat men met dit recht moet aanvangen. „Es gibt keine voraussetzungslose Wissenschaft, sondern nur Wissenschaft mit Voraussetzungen”: deze definitie, die Rosenberg van de woordtechniek der filosofen heeft afgekeken (bij wie zij een betrekkelijke waarheid en betrekkelijk onschuldig is, zooals iedere filosofische definitie), wordt, in dienst gesteld van het ressentiment van een man, die zich voor alles door feiten wil wreken op de macht der kerken en der Joden, een vrijbrief om zooveel te liegen als hij kan zonder het doel (de beoogde wraak) voorbij te schieten. Er is tusschen het weten van Rosenberg en het weten van Spinoza daarom veel minder verwantschap dan tusschen het weten van Rosenberg en een zakelijk geleide reclamecampagne; in de beide laatste gevallen dient het feitenmateriaal uitsluitend om de menigte binnen te laten treden, om afnemers te krijgen en uit onverschilligen klanten te maken; wanneer iemand u met klem verzekert,

dat iets *toch* voordeeliger is dan een ander mythisch iets, hangt het niet van eenig negentiende-eeuwsch waarheids criterium, maar uitsluitend van de herhaling en de suggestie af, of gij u laat overtuigen. Deze wijze van argumenteeren was door de reclame over de gansche wereld bekend, eer fascisme en nationaal-socialisme haar toepasten op de wereldbeschouwing; en toch ontmoet men nog intellectueelen van den ouden stempel, die zich blijven afvragen, hoe het toch mogelijk is, dat men in Duitschland zoo „de wetenschap verkracht”! Zij kunnen zich niet voorstellen, dat een mensch, dat de meeste menschen, dat hun „massa” zich nu recht begint te verschaffen met de feiten, die zij zelf in populariseerenden vorm hebben uitgeleend, misschien wel met de brave bedoeling, dat een waterhoofd van kennis voor iedereen het bijgeloof op de vlucht zou jagen; dat deze massa zich van hun abstracte waarheid niets aantrekt, maar wel hun feiten en hun groepeerings gretig aangrijpt om zonder onderzoek en twijfel en soortgelijke hinderlijke omwegen *gelijk* te krijgen, dat is voor de „oude” intellectueelen met hun vertrouwen in de onschuld en de paedagogische waarde van het weten een te bittere pil dan dat zij dien zouden slikken. Liever gaan zij voort met cultuurwaarden voor eigen gebruik te hamsteren in zedelijke verontwaardiging en zich den goeden ouden tijd voor den geest te roepen, toen het liegen een discreet gehanteerd privilege was voor diplomaten . . . en ook voor anderen dan

diplomaten . . . , maar altijd in de schaduw der christelijke waarheid!

Het probleem van de fascistische en nationaal-socialistische leugen is dus vooral een probleem der moraal; niet, dat hier dagelijks gelogen wordt, maar dat hier het liegen autonoom werd, is belangrijk; niet, dat Hitler den leugen als propagandamiddel aanprijst, maar dat hij op iedere bladzijde van *Mein Kampf* liegt alsof hij de waarheid sprak, boeit den lezer van zijn boek, dat anders ook in het geheel niet boeiend zou zijn. Het recht op kennis heeft zich geëmancipeerd van de waarheid: dat is de laatste manifestatie van het christelijk ressentiment.

Zooals het met het recht op de feiten gesteld is, is het ook gesteld met dat andere middel, waardoor een christelijke samenleving zonder hiernamaals-illusie de gelijkheid na den dood tracht te compenseren: het recht op *arbeid*, door Louis Blanc boudweg geformuleerd, door de negentiende eeuw in allerlei variaties, van kapitalistische tot socialistische, stilzwijgend als axioma erkend. Voor den geloovigen christen was werken geen voorrecht, maar een gevolg van den zondeval; de christelijke kerk aanvaardt daarom de rijken, die niet werken, naast de armen, die in het zweet huns aanschijns werken; arbeid is geen levensdoel, maar, sub specie aeternitatis, een noodzakelijk kwaad aan deze zijde van het graf. Het wegvallen of verzwakken van de hiernamaals-illusie schept ook hier een paradoxale situatie, die zich in al haar contradicties als paradoxaal (christelijk)



onthult door de werkloosheid. De vervulling van een lievelingswensch der negentiende eeuw, die den mensch verlichting van zijn zwoegen beloofde door middel van de techniek, is dan eindelijk werkelijk gekomen; hij mag voor zichzelf leven, hij heeft vrijen tijd, hij wordt zelfs gedwongen voor zichzelf te leven en vrijen tijd te hebben. Waar is nu het gejuich over den nul-urigen arbeidsdag? . . . Zooals het meestal met cultuurdroomen gaat: als zij werkelijkheid worden, zijn zij het tegendeel van wat men er zich van had voorgespiegeld. De vervulling van de Fransche revolutie was het „ijzeren tijdvak” van Napoleon Bonaparte; de vervulling van de eeuw der techniek is de eeuw der werkloosheid. Dat het hier geenszins alleen een economisch en sociologisch, maar in de eerste plaats een moreel probleem betreft, wordt echter noch door het kapitalisme, noch door het socialisme, noch door het fascisme erkend; dat een belangrijk deel van de ellende voortvloeit uit de opvoeding tot het surrogaat „arbeidsmoraal”, die men, nog steeds, axiomatisch pleegt uit te deelen aan de jeugd, komt bij weinigen op; men zou b.v. reeds beter de werkloosheid kunnen dragen, wanneer men niet altijd domweg geleerd had, dat „arbeid adelt” (en „adel werkt niet” voegt de socialistische rancune eraan toe). Dit „arbeid adelt” is een axioma, waarmee men in de negentiende eeuw practisch uit kon komen, omdat de ontginning der wereld door de techniek en industrie behalve machines ook handen van

levende Christenen vergde en de luiaard dientengevolge een zondaar scheen; maar tegenwoordig hinkt de arbeidsmoraal wanhopig achter de feiten aan. Zij blijft den arbeider verheffen boven den nietsdoener, hoewel er te veel arbeidende menschen zijn; op grondslag van een overleefd beginsel vereenzelvigt zij het menschelijk leven met een werkzaam leven en gunt zij den werklooze . . . steun; „wie niet werkt, zal ook niet eten” is niet alleen een praktische waarschuwing, maar ook een moreel principe. Want dat arbeid in vele gevallen *voldoening geeft* is iets geheel anders; uit die conclusie spreekt geen moreele pedanterie, die erkenning van een psychologisch te verifiëren feit laat b.v. een onderzoek toe naar de mogelijkheden, die er zijn om de door de techniek overbodig geworden arbeidskracht langs andere wegen af te reageeren. Koppig vasthouden aan het moreele overwicht van den arbeider over den werklooze beteekent daarentegen: blind achter de negentiende eeuw aanloopen, die, zooals men wellicht vernomen heeft, sedert een aantal jaren voorbij is.

Het Christendom heeft zijn menschen niet zoo gedisciplineerd, dat zij met een goed geweten kunnen werken, noch zoo, dat zij met een goed geweten ledig kunnen loopen. Rijk en arm, ledigheid en arbeid zijn relatief, omdat niet dit leven, maar het leven na den dood maatstaf is; zoowel de adel als de proletariër wordt door het Christendom omarmd, *mits* . . . Daarom heeft de kerk in het eene geval

vorsten en adel in bescherming genomen tegen het extremisme der paupers, en in het andere geval den minderen man gesteund tegen het machtsmisbruik van vorsten en adel; beide mogelijkheden zijn christelijk, maar beide worden paradoxaal, wanneer de hiernamaals-illusie wegvalt. Zoowel het kapitalisme als het socialisme is op dit punt dan ook in hooge mate inconsequent; hun moraal huldigt den arbeid, maar coquetteert eveneens met renteniersidealen en den vrijen Zaterdagmiddag als het hoogste goed. Is het dan zoo wonderlijk, dat krachtens deze „plaatsvervangende” moraal zoowel de rentenier en de moderne arbeider met behoorlijke arbeidsvoorwaarden, als de loonslaaf, die geen tijd heeft om „tot zichzelf te komen”, geladen zijn met ressentiment? De rentenier wrokt tegen den werkman, de werkman wrokt tegen den rentenier, tegen beiden wrokt de lomp-proletariër: zoo wil het de christelijke moraal zonder hiernamaals. Men kan dus, door werk te verschaffen aan werklozen (renteniers zonder het vereischte kapitaal om werk te zoeken in den vorm van „liefhebberij”), het groote christelijke probleem wel plaatselijk en tijdelijk maskeeren, maar oplossen kan men het niet, zoolang men niet in staat is de christelijke discipline te hanteeren zonder het christelijk ressentiment te beheerschen; want als het probleem der werkloosheid is opgelost, zal men weer voor het probleem van het werk komen te staan, en zoo ad infinitum. Recht op arbeid en recht op ledigheid zijn twee kanten van een en hetzelfde christelijk

dilemma: het dilemma van het recht op *alles* tegenover de bereikbaarheid van *weinig*; van het onbeperkt voortwoekerd ressentiment derhalve, dat autonoom werd, waar Godsvertrouwen en berusting hun suggestieve kracht verloren.

Met het ressentiment gebeurde dus iets, dat ook gebeurde met de cultuur in het algemeen: beide raakten los van het christelijk monopolie des geloofs, beide moesten het „hooger beroep” laten varen. Daarom is het nauwelijks een verrassende ontdekking te noemen (al verrast zij soms toch nog, aangezien zij niet tot de fashionable ontdekkingen behoort), *dat ressentiment en cultuur overal samengaan*. Niet alleen het ressentiment, dat naar den naam ressentiment luistert, is ressentiment; de combinatie van recht op alles en bereikbaarheid van weinig, die den wrok doet ontstaan en daarmee de spanning, noodig om een ondergrondsche actie te ontketenen tegen den overvloed, heet in de wetenschap b.v. „objectiviteit” en in de kunst „l’art pour l’art”. Ook deze begrippen zijn weer onhoudbaar en heftig begeerd tegelijk; zij lijken bijwijlen een onschuldig speelgoed voor geleerden en artisten, maar zij zijn niet minder dan de begrippen par excellence van het ressentiment. Wat doet de filosoof en de geleerde met de „objectiviteit”, waaraan hij zich zoo angstig en aanmatigend vastklampt? Wat doet de artist met het „l’art pour l’art”, dat hem, zou men zoo zeggen, alleen maar kan hinderen in zijn omgang met medemenschen? Zij zijn wrakke

schuiten, deze wonderlijke begrippen, maar zij rechtvaardigen zich door hun ressentimentsgehalte; door de „objectiviteit” en „l’art pour l’art” wreken kleine luyden zich op den rijkdom, dien zij niet bezitten, en dien zij dus als dilettantisme bestempelen; door deze begrippen doen deze kleine luyden armoede in schijn-rijkdom verkeeren en handhaven zij hun recht op alles, wat zij in de practijk niet bereiken kunnen. Zij koesteren die dierbare, christelijke woorden, en zij richten zich met hun christelijke wapens tegen de dilettanten, de subjectieven, de zorgeloozen des geestes; wat zij dezen niet vergeven, is, dat zij minder behoefte hebben aan het recht op alles, op waarheid of schoonheid volgens een bepaald voorschrift. Ik denk niet meer gering over waarheid en schoonheid, sedert ik gezien heb, hoe gemakkelijk zij overgaan in rassentheorie en Blubolitteratuur; want het ressentiment der waarheidsdienaren en schoonheidsbedienden vindt vele wegen, en het vindt steeds volmaakter wegen, in de eeuw van de heerschappij der „middenklasse” . . .

Alleen de slechte kenners van het ressentiment zullen dus zeggen, dat het een zuiver negatieve functie heeft; want een ressentiment, dat bij machte is een cultuur te voeden en haar voornaamste waarden in stand te houden, kan niet louter negatief zijn. Het ressentiment behoedt de katholieken, de protestanten, de humanisten, de socialisten, de fascisten voor het nadenken over de „laatste dingen”, omdat het bevel voert over de logica. Het ressentiment is . . . geest,

want het is uit Gods geest geboren; de wrok bouwt systemen, na andere te hebben vernietigd, werpt zich op de talenten, vergiftigt hen, maar drijft hen ook tot daden; welke daden en zelfs „daden des geestes” zijn zonder het ressentiment geboren? En hoeveel menschen moesten aan de troostende afgodsbeelden Waarheid en Schoonheid gelooven om met een goed geweten datgene te doen wat zij konden doen? Men denke aan de middeleeuwsche schilders, die slechts bestaan hebben bij de gratie van wat christelijke onderwerpen, die zich veroorloven konden te schilderen, omdat zij geloofden; men denke zich die schilders *zonder* geloof, en met dezelfde behoefte aan rechtvaardiging van hun kunst door het „hoogere” . . .

Ik ontmoet soms menschen, die zich verbazen over de naïveteit der gelijkheidsleuzen; zij wijzen mij glimlachend op de onloochenbare realiteit der ongelijkheid en zij ontleenen daaraan de rust, die zij noodig hebben om zonder al te veel gedachten te kunnen blijven leven in hun milieu, dat zoo ongelijk is aan dat van den arbeider eenige straten verder. Ik benijd dezen wijzen hun rust; dat is een van *mijn* ressentiments-symptomen. Ik benijd hen, omdat zij blijkbaar geen oog hebben voor de vogelvrijheid van de ongelijkheden in een christelijke wereld; ik benijd hen, omdat zij niets schijnen te vernemen van het groote offensief tegen de laatste ongelijkheden, die de Europeaan nog met een goed geweten verdroeg. Zij weten dat alles zoo perfect, van de ongelijkheid en van de verschillen tusschen

de menschen onderling, dat men hen waarlijk niet voor anarchisten of zelfs maar voor naïeve democraten zal verslijten; dat is dan trouwens ook hun eerezucht: niet voor naïef door te gaan. Maar juist door hun scherpzinnigheid ontgaat hun, wat gelijkheid, de groote gelijkheid van het Christendom, te beteekenen heeft; het ontgaat hun, dat het christelijk ressentiment zich geëmancipeerd heeft van het hiernaams en *daarom* aantast wat er over was gebleven aan trouwhartige ongelijkheid: de rangen, de standen, de rijkdom, tenslotte iedere geleding der cultuur, die nog aan aristocratische privileges herinnert. Onder de heerschappij van het geëmancipeerd ressentiment kunnen er immers geen privileges meer bestaan, die niet ieder oogenblik verschuifbaar, aantastbaar, omkeerbaar zijn; „Recht ist was dem Volke nutzt“, „Gemeinnutz geht vor Eigennutz“, dat zijn de phrasen van het laatste soort Christendom en de christelijke „naastenliefde“ in het bijzonder. Fascisme en nationaal-socialisme met hun alzijdige rancune tegen alles, omdat men alles niet bereiken kan, met hun giftigen haat tegen het grootkapitaal evengoed als tegen de arbeidersklasse, leveren de consequentste vormen van ressentimentstheorie, omdat zij uitdrukking geven aan het christelijk gelijkheidsverlangen zooals bij onze heugenis nog niet eerder te voren. Niet langer zijn het alleen de armen, die tegen de rijken in opstand komen, zooals onder het socialisme; maar de middenstand komt in verzet tegen beide, en de rijken komen in verzet

tegen zichzelf; dat is de triomf der gelijkheidsidee door het onbeperkt heerschende ressentiment! De opkomst van deze kuddedoctrines bewijst dengene, die het nog niet mocht gezien hebben, dat het ressentiment geenszins een *gevolg* is van sociale misstanden, maar dat de sociale misstanden pas als zoodanig worden beseft door de aanwezigheid van het ressentiment. Men behoeft niet eens arm of gebrekkig te zijn om voortgejaagd te worden door het ressentiment; men behoeft niets te zijn, behalve erfgenaam van de groote gelijkheid, die door Paulus en Augustinus over de westelijke landen kwam.

Ik dwaal door de arbeiderswijken onzer steden en ik verbaas mij erover, dat zij, die hier samenkitten, niet uitstroomen over de villaparken, de vensters in gruzelementen slaan, de brandkasten openbreken, de schilderijen vertrappen en de boeken verscheuren, om dan te kunnen zwelgen in de nette keukens en te kunnen ronken op de fraaie spreien der bedden. Ik dwaal door de villaparken onzer steden en ik verbaas mij erover, dat zij, die hier huizen, niet met hun politiemacht uittrekken om de hokken der rebelsche paupers uit te rooken, de ontevreden tronies neer te slaan, dat eeuwige verwijt der armoede te vernietigen voorgoed. Dat alles zou mogelijk zijn voor het aangezicht der christelijke moraal; waarom geschiedt het niet? Ik dwaal door de kwartieren van den middenstand, verdeeld in zichzelf, jaloersch op de rijken, maar evenzeer wantrouwend jegens de armen, begeerig naar meer



bezit, maar ook koppig vasthoudend aan het dierbare, dat men heeft . . . en ik weet, waarom het niet geschiedt. De middenstand is hier het symbool van de groeiende „middenklasse”, van het alomtegenwoordige ressentiment, dat juist door half bevredigd te zijn en nooit geheel bevredigd te worden zich het volledigst uitleeft, van het groote compromis, bij welks gratie onze cultuur bestaat. Zoowel aan de armen als aan de rijken heeft het Christendom steeds weer het compromis opgedrongen, omdat het compromis „wereld” en „hemel”, onbevredigdheid en beloofde bevrediging in zich vereenigt; en in de sfeer van het compromis heeft het ressentiment zich ontwikkeld tot een cultuur, die de gelijkheid wil en de ongelijkheid in stand houdt om de groote gelijkheid, als paradox der vele ongelijkheden, te kunnen willen en niet willen, met hetzelfde gebaar.

Dit is de vicieuze cirkel van het Christendom, van het christelijk ressentiment. Daarom leven de christenen van deze eeuw in standen, in klassen, in wijken verdeeld; in een sociale orde dus, die zekere belangen beschermt en andere onderdrukt, die door de politie, de Gepeoe of de Gestapo als de heilige orde wordt beveiligd tegen aanslagen; maar geen dezer orde-toestanden is gewaarborgd door iets anders dan de politie en de ongelijkheden, die het ressentiment op een bepaald tijdstip paradoxaal gedooft.

Alles wat ik tot dusverre geschreven heb, convergeert nu naar één punt: de *democratie*. Want waarom

schreef ik het op? Toch niet als een „historisch onderzoek naar de beteekenis van het Christendom? De historici hebben andere, grondiger methoden! . . . Ik wil mij realiseeren, waarom ik mij sedert het officieel worden van fascisme en nationaal-socialisme democraat gevoeld heb, desnoods, in verreweg de meeste gevallen, dwars tegen de democratische leuzen en phrasen in; ik wil door dit boek kunnen instaan voor mijn democratie, die ongetwijfeld weinig begeerlijk is voor de democraten van het „hooge, ethische beginsel”. Misschien zou ik nooit de behoefte hebben gevoeld mijn democratie te verdedigen, wanneer zij niet was aangevallen door de jachthonden van het ressentiment, en wanneer zij niet was vereenzelvigd met algemeen kiesrecht, parlementarisme, ethisch jargon en nog veel meer. Wel hebben de aanvallers een slecht geweten; want zoowel in het marxistische als in het fascistische kamp coquetteert men met de democratie, verklaart men zich beschermer van een ware democratie: de chiliastische idee van een „vrije associatie”, of een demagogischen „volksstaat”, een „totalitair” staat, een „corporatieven” staat. Men wil een democratie, die althans het voordeel heeft, dat zij niets is dan één stuk tegenstrijdigheid, vernietigen om er een democratie met decoratieve achtergrond voor in de plaats te stellen; men wil de democratie tot iederen prijs vereenzelvigen met een of andere reddende leuze voor het parterre en den engelenbak, nu de negentiende-eeuwsche leuzen voor het negentiende-

eeuwsche parterre en den negentiende-eeuwschen engelenbak ondoeltreffend zijn gebleken. Dat is het duidelijkste bewijs voor de heerschappij van het res- sentiment over het begrip democratie; democratie mag geen minimum en geen paradox zijn, maar moet, in welke richting dan ook, een maximum en een geloof worden, die een christelijk maximum aan „redding” en de christelijke geloofsveiligheid kunnen vervangen.

Het beroep op de democratie zoowel door de marxisten als door de fascistten demonstreert ad oculos, dat men zich vergist, als men de democratie een overwonnen standpunt noemt. Zoo noemt men ook het Christendom een overwonnen standpunt, omdat zijn hiernamaals-illusie en zijn geloofsdogmata langzamerhand zijn stukgetwijfeld; maar het Christendom als discipline, dat (grootste paradox van alle paradoxen!) onze cultuur en haar begrippen beheerscht, is allerminst overwonnen, sterker: niemand zou de middelen kunnen aangeven, waarmee het overwonnen *zou kunnen worden*, omdat men nu eenmaal geen cultuur kan afschaffen, zonder haar te vernietigen! Er is maar één formule voor het luchtledig, dat de vernietiging van het Christendom zou beteekenen: de oorlog, „bellum omnium contra omnes”, de uitroeiing van de europeesche menschen; de laatste paradox van de techniek, die, beheerscht door het ressentiment, naar het uitrooken, leegbranden en vergassen streeft van wat zij eerst zoo conscientieus heeft opgebouwd.

De niet weg te redeneeren paradox in de democratie, die nooit duidelijker uitkwam dan in de laatste jaren, is echter een gruwel in het oog van alle ressentiments-democraten, die zich op de vastheid en heiligheid van het *begrip* democratie willen beroepen om geloovige democraten te kunnen zijn; zooals de geloovige Christenen geen erfgenamen van het Christendom kunnen zijn (dùrven zijn) zonder de garantie van het hiernamaals, van het „hoogere”, van den „geest”, zoo staan de geloovige democraten radeloos, redeloos en reddeloos tegenover een democratie, die hun geen heilige huisjes kan garandeeren. De paradox inspireert hen niet, maar ontmoedigt hen, doet hen liever gelooven aan de dialectiek van Marx of de heerlijkheid van het „gevaarlijke leven” van Mussolini, als zij ten minste niet gemakshalve blijven zweren bij de identificatie van democratie en liberalisme, democratie en orde, democratie en parlement, democratie en algemeen kiesrecht. Wanneer iemand den liberalen aantoonde, dat hun conceptie van rechtsstaat en persvrijheid ook een vorm van den machtsstaat en van censuur vertegenwoordigt; wanneer hij de ordentelijken er op wijst, dat de democratische orde een masker is voor de gestabiliseerde wanorde; wanneer hij, na een zitting van een der resteerende europeesche parlementen te hebben bijgewoond, gedégouteerd thuiskomt, omdat hij van nature een afkeer heeft van slechte manieren; wanneer hij over het algemeen kiesrecht spreekt als over een farce van het algemeen

ressentiment, dat zich vermomt als recht van meepraten voor allen . . . dan achten de begripsdemocraten hem al lang rijp voor het fascisme, voor de grootste aller democratische comedies, die zij echter zorgvuldig vermijden met het praedicaat „democratisch” te bestempelen, omdat het hun nu eenmaal niet aangenaam is hun frasen tegen henzelf gekeerd te zien. Iemand is in het oog der begripsdemocraten geen democraat, wanneer hij aan de verschillende democratische comedies niet wil meedoen en derhalve geen phraseur is, wanneer hij, met andere woorden, de democratie weigert aan te prijzen als een maximum, een hoogtepunt in de geschiedenis der menschheid, een religieus besef, of een zedelijke orde; als het christelijk geloof, kortom, besnoeid volgens de beginselen van den ressentimentsprofeet Rousseau, den Augustinus der Verlichting. Dat iemand zich democraat zou kunnen voelen, omdat hij in de democratische paradox een minimum ziet, dat door de christelijke discipline *bereikt* werd, en dat dus van waarde is *ondanks* de democratische frasen en *ondanks* het algemeen kiesrecht, zelfs *ondanks* de ethische pedanterie, is voor den begripsdemocraat abracadabra; dat een dergelijk iemand dus de democratie met haar paradoxale vrijheid en haar uit ressentiment geboren gelijkheid „voor de wet” (om van de broederschap weer discreet te zwijgen) kan vervolgen met zijn sarcasme en tegelijk kan beamen met zijn instinct, is voor den begripsdemocraat dubbelhartigheid, scepticisme,

verraad aan *zijn* ware democratie. Wat hem ontgaat, is immers, dat deze iemand (deze *Niemand*, om met Odysseus een woordspeling te riskeeren) met evenveel hartstocht sarcastisch is jegens de democratische begripspedanterie als hij zich bewust is niet anders te kunnen leven dan met de democratische minima. Die minima zijn *zijn* levenslist, *zijn* erfenis van het Christendom; door deze minima moet hij zich tegen den barbaarschen Cycloop verdedigen, die hem en zijn makkers dreigt op te slokken, nadat hij hen bijeengedreven heeft in zijn grot. Want dat Odysseus zich tegenover Polyphemus Niemand noemt, is geen scepticisme, en evenmin bovenpartijdige objectiviteit, maar een stuk strategie en opportunisme; als deze Polyphemus, brullend van pijn, zijn medecyclopen toeroept, dat Niemand hem doodt, dan houden zij hem voor gek, en de Grieken weten nog juist te ontsnappen . . .

De democratie nu, die wij verdedigen tegen de overmacht van het Cyclopendom, is de democratie van Niemand; zij is geen naam-democratie met principes, maar zij is de bezieling van menschen, die er de voorkeur aan geven niet opgevreten te worden. Een dergelijke democratie heet negativisme en partijloosheid bij velen . . . ook wellicht bij sommige lotgenooten van Odysseus, die het mogelijk eleganter en voornameer hadden gevonden het monster met waarheid, gerechtigheid en andere ethische vertoogen te bestrijden. Een dergelijke democratie eischt voor alles, dat men zich rekenschap geeft van

zijn situatie en het odium van negativisme en partijloosheid aanvaardt; zij eischt, dat men begint met afstand te doen van de negentiende-eeuwsche phrasen en zich niet vereenzelvigd met democraten, die maximum noemen wat een minimum is. Democraat zijn beteekent, dat men de macht van het christelijk ressentiment over deze cultuur erkent en op grond van dat inzicht alle marxistische en fascistische doelstellingen doorziet als wetenschappelijk of heroisch gecamoufleerde doelstellingen van dat ressentiment; democraat zijn beteekent, dat men geen heilige gelijkheid of heilige ongelijkheid acteert in een maatschappij, die de gelijkheid door de ongelijkheid en de ongelijkheid door de gelijkheid *in balans houdt*. De christelijke wereld kent niet de heilige ongelijkheid van het Brahmanisme, zij heeft geen symbolen voor die ongelijkheid, omdat zij het ressentiment heilig heeft gesproken; maar zij kent evenmin de heilige gelijkheid, behalve in den dood, in het hiernamaals, dat voor ons het Niets is geworden. Daarom bestaat zij bij de genade van *het labiele evenwicht*, dat bepaald wordt door de noodzakelijkheid om met ongelijkheden te leven, maar evenzeer door de ressentimentsgevoelens, die voortdurend het tegendeel blijven verlangen.

De democratie van Niemand stelt als eerste voorwaarde, dat men het ressentiment niet idealiseert door het weg te moffelen achter schoone namen als waarheid, goedheid, objectiviteit, gerechtigheid, die zelf een stuk christelijk ressentiment in cultuur

hebben omgezet; zij is vooreerst slechts de democratie van het labiele evenwicht en van het *opportunisme*, en daarom verwarren de partijmannen haar met een levensphilosophie van vermoeden, de scepsis, of met het ressentimentsbedrijf der cynici. Het opportunisme heeft immers een slechten naam, want het veronderstelt iemand, die handelt zonder de garantie van heilige dialectiek of heilige phrase; iemand, die handelt naar den eisch van het oogenblik zonder zich vast te leggen aan een sacrosanct beginsel, is Niemand. Desondanks handelen ook de beginselvasten in de practijk, alsof zij opportunisten waren; zij noemen dat tactiek, en beschouwen deze tactiek als het veranderlijke onder het onveranderlijke van het beginsel. Maar wat moet men aanvangen met deze begripsvereerders, wanneer hun beginsel blijkt een speelsche manipulatie te zijn in dienst van de tactiek der christelijke ressentimentsgevoelens? Dan blijkt hun beginsel tactiek van gedrevenen, geschovenen, dan zijn zij onwetend opportunistischer dan de opportunisten, wanneer zij meenen te handelen volgens de maatstaven, die het Heilige hun verstrekt! O comedie van het ressentiment, o blijspel van de „vrije associatie”, o klucht van het „Gemeinnutz geht vor Eigennutz”! Hoeveel sterker en inspireerder is daarbij vergeleken de zwakke democratie, het labiel evenwicht, het opportunisme „pur”! Deze democratie in haar paradoxalen vorm symboliseert de christelijke discipline, die een paradox is van Christendom en ontkerstening, symboliseert de



groeierende „middenklasse”, die een paradox is van gelijkheid en ongelijkheid, symboliseert, ten slotte, de paradox van iemand en Niemand, van ressentiment en ressentimentserkenning!

Wie de alomtegenwoordigheid van het ressentiment in de christelijke cultuur erkent, zal zich dus verre houden van degenen, die met heroïsche oplossingen komen aandragen; hij weet, dat hij zelf een product is van dat ressentiment, dat al zijn waardeeringen met het ressentiment zijn doordrongen, en hij begrijpt, waarom een Spengler in het dagelijksch leven meer leek op een pruisischen schoolmeester dan op den soldaat van Pompeji, die onder de lava bedolven werd. De vraag wordt voor hem, in hoeverre de ressentimentspredikatie van het Christendom cultuur geworden is en cultuur worden kan; een vraag, die niets uitstaande heeft met de statistiek van Openbare Leeszalen. Men kan de geschiedenis niet terugschroeven door tegen het ressentiment te keer te gaan en de fictie te handhaven, als zou men het kunnen isoleeren van andere „cultuurfactoren”; want neem het ressentiment uit onze cultuur weg, en zij bestaat niet meer! De europeesche cultuur werd tot wat zij is dóór de maskerade van het ressentiment als heilige levensbevestiging; onze gansche hiërarchie van den geest en den geestelijken mensch wordt bepaald dòór die maskerade. Daarom blijven ook wij, die de macht van het ressentiment onvoorwaardelijk erkennen, geestelijke menschen; het pure analphabetisme hebben onze groot-

vaders en vaders uitgeroed, en waar het nog bestaat, helpen wij het verder uit te roeien; wij hebben geen belang bij het heroïsme en de verachting van de massa, omdat het heroïsme zoo duidelijk zelf een geloofsvorm is van het alomtegenwoordige ressentiment. Een democratische persoonlijkheid verraadt zich niet door verachting van de massa, omdat buiten de massa een luchtledig is, en omdat een persoonlijkheid zich openbaart in officieuzer dingen: „honnêteté”, karakter, menselijke waardigheid.

Tot deze criteria, die mij vroeger speculatief en raadselachtig voorkwamen, omdat zij de geciviliseerde vooroordeelen doorkruisten, keer ik nu terug, na een langen omweg over Christendom en ressentiment, een noodzakelijken omweg; want in een wereld, die door de christelijke gelijkheidsidee is gevormd en die buiten die gelijkheidsidee geen waarden meer kent, zijn „honnêteté”, karakter en menselijke waardigheid de eenige teekenen van bereikbaarheid, van werkelijke cultuur, die ik heb kunnen erkennen. Die criteria zijn christelijk, want gebonden aan een stand of klasse zijn zij niet; zij hebben de feitelijke ongelijkheid evenzeer noodig als den wil tot gelijkheid; zij hangen dus niet ergens los van het christelijk ressentiment, zij ontslaan evenmin op hocuspocusmanier van de gevolgen van vele eeuwen ressentimentsmaskerade. Zij liggen „aan gene zijde” van de begrippen aristocratisch en democratisch, en dat wij, onder den zwaren druk

van een pseudo-aristocratische hysterie, geneigd zijn de menselijke waardigheid onafscheidelijk te achten van de democratie, is slechts een van de teekenen des tijds. In een tijd van fascisme en nationaal-socialisme heeft de democratie de waarheid aan haar zijde, omdat zij de menselijke waardigheid althans niet op comediantenmanier vereenzelvigd met holle tooneelgebaren. Nietzsche, de vijand der democratische „Herdenvertierung”, zou democraat geweest zijn in dit Europa van Mussolini en Hitler; een democratie, die door de vijanden van Europa, door de luidruchtige representanten der „erbärmliche Kleinstaaterlei” wordt vertrapt, omdat hun ressentiment steeds meer verlangt, zou hem hebben geïnspireerd, zooals zij hem deed walgen in haar negentiende-euwsch stadium van welgedane, zelfverzekerde corpulentie. „Es hilft nichts: man muss vorwärts, will sagen Schritt für Schritt weiter in der *décadence* — dies meine Definition des modernen „Fortschritts””. . . Vooruit: dat wil zeggen, dat wij het tegendeel zijn van aristocratische reactionairen, en iederen vorm van christelijk idealisme afwijzen, dat slechts een fraaie naam is voor struisvogelpolitiek. De negentiende-euwsche democratie was niet tegen te houden; het marxisme was niet tegen te houden; het fascisme zal niet tegen te houden zijn; wie meent, dat er hier iets terug te schroeven valt, zal bedrogen uitkomen. Democraten noemen wij ons alleen, omdat marxisme en fascisme de democratie niet hebben overwonnen, maar slechts overstemd door de la-

waaiige pedanterie der dialectiek en de nog lawaaiiger verheerlijking van den absoluten staat. Om een geloovig marxist te kunnen zijn, moet men een jezuïet of een domkop worden, om een geloovig fascist te kunnen zijn, een domkop of een jezuïet; zoowel de jezuïet als de domkop moet fanaticus zijn . . . buiten het fanatisme om is hij een wrak, een paskwillig stuk speelgoed van het christelijk ressentiment, juist goed genoeg om de voetveeg te worden van den ressentimentsmagnaat, den dictator, die dagelijks de turksche trom roert om zijn kudde in een overspannen toestand van permanente marschvaardigheid te houden. Want zoodra de ressentiments-illusie van het „beloofde land” of het „bereikte land” zou verbleeken, zou de overspanning wijken en zou het ressentiment zich richten tegen de verheerlijkte voorgangers, die dan nog slechts schamele bedriegers blijken te zijn geweest.

Het gaat bij deze ressentiments-ideologieën altijd om het doel *buiten* het individu, d.i. om de vervanging van het christelijk geloof door andere magie; de christelijke vrijheid kan daarom niet anders worden geïnterpreteerd dan als slavernij onder de dialectiek (subs. het „vijfjarenplan”, den „opbouw”) of als slavernij onder den totalitaireren staat (subs. het „volk”, de „gemeenschap”); deze vormen van slavernij vervingen in eenige landen van Europa de democratische vrijheid, die in de practijk dikwijls niet veel meer beteekende dan slavernij onder het kapitaal. Men moet een begripsdemocraat

zijn om deze laatste vrijheid te kunnen verdedigen als de absolute, de ideale vrijheid; ik verdedig haar alleen tegen de vrijheidsconcepties van Marx en Mussolini, omdat zij de inconsequentste en daarom, christelijk gesproken, de consequentste is.

De democratische vrijheid is de consequentste vrijheid, omdat zij niets is dan een paradox; zij moet leven van het labiel evenwicht en het opportunisme; zij drukt niets anders uit dan het wegvallen van den hiernamaals-factor uit Augustinus' „libertas”-begrip, zij is dus het zuiverste symbool van een christelijk gedisciplineerde samenleving, die het christelijk geloof verloren heeft, zonder er een nieuw fanatisme voor in de plaats te stellen. Zij is, ergo, ook het zuiver symbool van het democratisch minimum: een mensch, gevormd in het besef van zijn waardigheid in dienst van . . . in dienst van wat? Van een hiernamaals, dat zijn leven niet langer beheerscht, een pure fictie! De ressentiments-ideologen sparen geen moeite om den Europeaan die paradox te doen *vergeten* door hem onder hypnose te brengen en hem in trance te laten handelen; dat de menschelijke waardigheid zich zou kunnen manifesteren in het *aanvaarden* van die paradox, in het aanvaarden, met andere woorden, van de onomkeerbaarheid van den vooruitgang, van onze disciplinaire vorming ook zonder de illusie, die haar vroeger vergezelde, is een overweging, die in de kraam van hypnotiseurs niet te pas komt. Vooruit zonder illusie, dat men naar den hemel gaat; vooruit zonder illusie,

dat men naar een betere wereld gaat; vooruit zonder illusie, dat men zich als een geestdriftige vaatdoek moet overgeven aan de staatsvergoding van een revolverjournalist of een hysterischen schreeuwer; dat noem ik democratie, dat noem ik „amor fati”! Er blijven ons illusies genoeg over op de korte baan; wij zweren niet bij dit toevallige stukje naam-democratie, men zal ons dus verwarren met liberalen en communisten, omdat wij de consequentie van de christelijke discipline aanvaardden en alles liever verdragen dan de hysterie van het fascisme... maar men zal ons vergeefs zoeken in gezelschap van liberale bourgeois of marxistische jezuïeten, tenzij de strijd tegen de hysterie dat noodzakelijk maakt.

Deze democratie van Niemand kan men niemand voorprediken, evenmin als men „honnêteté”, karakter, menselijke waardigheid als verkiezingspropaganda kan gebruiken; en het is de „diepste zin” der democratie, dat men zelfs geen woorden zou kunnen vinden voor zulk een propaganda. Voor de verkiezingen dient dus het opportunisme: dat is een voortreffelijk gezichtspunt van het amerikaansche systeem, waarnaar de europeesche democratieën zich intensiever zouden kunnen scholen dan zij gewoon zijn te doen. Men moet politieke overtuigingen, om er voor te kunnen vechten, kunnen verwisselen zooals men een versleten colbert verwisselt voor een nieuw, want een politieke overtuiging, die zich instelt op de duurzaamheid van den rok, loopt alle

kans om door de motten te worden aangetast. Ik lach om de politieke beginselruiters, die met hun leuzen vergroeid raken en hun opportunisme, naarmate zij ouder worden, gaan adoreren als een filosofie, en ik lach soms ook om de politieke tinnegieters, de journalisten van het politiek realisme, die de hoogste wijsheid vinden in het raden op korten termijn van bedoelingen, waarin zij zich later geheel of gedeeltelijk blijken vergist te hebben, als de toekomst hun niet toevallig gelijk geeft; men vergeve het mij, want zij zijn zoo leesbaar, deze journalisten, en zij zijn ook zoo . . . opportunistisch! Wij hebben hen zoo noodig tegenover de verstokte idealisten! Maar zoodra het opportunisme autonoom wordt en zich voor den verlosser der wereld gaat houden, wordt het opnieuw een stuk geloof: mijn terminologie zegt al, hoe christelijk . . .

Ik zou willen weten, waarom het niet mogelijk mag zijn zonder surrogaat voor het christelijk geloof deel te hebben, en zelfs met alle geestdrift van een practisch gesteld opportunisme deel te hebben, aan datgene, wat men nuchter „verbetering der bestaande toestanden” kan noemen; het „naar den hemel gaan” der Christenen heeft immers geen ander aequivalent meer. Dit is het dilettantisme, maar het dilettantisme, dat de christelijke cultuur achter al haar tijdelijke theoretische voorgevels verraadt. „Handel als Don Quichotte: bestrijd het onrecht, dat u tegemoet komt. Vandaag dat van vandaag, en hier op deze plaats alleen dat, wat hier op deze

plaats geschiedt" (Unamuno). Het opportunisme is de persoon, is het heden, is nooit de theorie... Het Christendom heeft ons het labiele evenwicht tusschen gelijkheid en ongelijkheid als erfenis nagelaten en het ressentiment tot hoogsten maatstaf der moraal verheven; waarom zou het ondenkbaar zijn, dat in een van de westelijke landen, die reeds zooveel gedrochtelijke dictatoren van het onbegrepen, onbeheerschte ressentiment hebben voortgebracht, eens een man opstond, die, op den grondslag van het *begrepen en beheerschte* ressentiment, waarlijk over Europa zou regeeren? Waarom zou de democratische, europeesche dictator, die zijn genie bewees juist in het verbinden van een maximum aan macht met de democratische minima, onmogelijk zijn? Soms, omdat zijn eerste daad in het wegvagen van eenige parlementen zou bestaan? Soms, omdat hij zich niet zou storen aan de fijne theoretische verschillen tusschen marxisten en anarchisten? Zulk een grootmogol van het democratisch opportunisme zou men evenmin kunnen kweken als men een Napoleon heeft kunnen kweken; hij zou kunnen opduiken op een plaats, die de dictatoren van thans nog niet verpest hadden door hun balilla of hun Jansen-jeugd, maar ook midden in de verpesting zou hij geboren kunnen worden; hij zou zeker geen Napoleon-allures hebben, zooals Mussolini, maar wel zou iets van het napoleontische uit zijn optreden stralen. Hoe? Prognose van napoleontische straling is een onding; dit is



zeker, dat hij de laagheden van Napoleon zou moeten nalaten om onze bewondering te kunnen wekken, want begane laagheden worden historische argumenten *tegen*, en slechts onvoorziene neemt men op den koop toe. Maar nog minder zou hij een democratisch modelman kunnen zijn, met respect voor het algemeen kiesrecht en de rest; de democratie, de beheersching van het ressentiment, de psychologie van de „massa”, de orchestratie der groeiende „middenklasse”, het instinct voor wat Europa, de „civitas Dei” zonder „Deus”, beteekent . . . het zou hem niet als theorie moeten zijn ingegoten, hij zou dit alles moeten symboliseeren met zijn persoonlijkheid, ook met zijn vulgariteiten; „homme étrange, non point profond politique, dans le sens où on l’entend généralement, mais, au contraire, faisant sans cesse de nouveaux projets, attentif à saisir les circonstances et ne comptant d’une manière absolue que sur lui-même” (Stendhal over Napoleon). Maar als hij verscheen: het is de vraag, of wij hem zouden herkennen als *onzen* grooten opportunist achter de laagheden, die ook hij zou moeten begaan om te komen waar hij wilde; of, als wij hem herkenden aan zijn oogopslag, wij hem niet het christelijkst zouden dienen door te emigreeren uit het Europa, dat hij onder zijn macht had vereenigd, eindelijk vereenigd . . .

Maar te rechter tijd waait over mijn schrijftafel een woord van André Gide:

„Malheur aux livres qui concluent; ce sont ceux qui d'abord satisfont le plus le public; mais au bout de vingt ans la conclusion écrase le livre.”

Een waarschuwing; want dit boek zou vergeefs geschreven zijn, wanneer men zijn conclusie kon verwarren met de apotheose van een democratischen sterken man. Het is de kracht van den christelijken schrijver zonder christelijk geloof, dat hij niet voorspelt, dat hij de toekomst open kan laten; daarom hebben zijn boeken steeds een „open einde”. Deze besluiteloosheid bij het besluiten van den geboren non-conformist noemen de marxisten een typisch burgerlijk verschijnsel bij auteurs, die van hun klasse zijn losgeslagen zonder nochtans het proletariaat te kunnen vinden. Zij vergissen zich; hun horizon is te zeer dogmatisch verengd, zij zien achter hun dialectiek geen verleden meer; anders zouden zij zien, dat een boek zonder conclusie en zonder politieke, economische of cultureele profetie het symbool is van een christelijke samenleving, die haar symbolen in paradoxen doet verkeeren. De consequente non-conformist is de consequente verkondiger van het anti-metaphysisch christendom in een wereld van schijnbaar zoo consequente partij-gangers van een hiernamaals-surrogaat, omdat hij begrepen heeft, dat het met de christelijke harmonie ten einde loopt en de tijd der christelijke paradoxen aanvangt. De bourgeois zal die paradoxen eerder ontdekken dan de proletariër, die nog bezig is zich door middel van het gelijkheidspostulaat een weg te

banen naar de kennis, de verfijning, de scepsis: dingen, die men gevonden moet hebben om ze te kunnen loslaten tegen den christelijken achtergrond.

Het Christendom is in vervulling gegaan, maar het heeft nog één taak gelaten aan de laatste Christenen, waarvan de eerste zeker niet gedroomd hebben: de *beheersching van het ressentiment*, door het als ressentiment te *denken* en het als ressentiment te *behandelen*. Een nieuwe élite is mogelijk, die de tegenstelling tusschen onze kunstmatige quasi-élites, die van den „geest” en die van de „macht”, opheft, doordat zij, in de gedachte en in de daad, het ressentiment weet te bepalen als het gevaar, maar ook als den motor. Over zulk een élite mag men geen voorspellingen doen, want voorspellingen geven vorm; *wij* hebben voorshands genoeg aan ons eigen opportunisme. *Wij* zien slechts de gedochten, die het ressentiment bestuurt zonder dat zij het beseffen; handlangers van generaals en beursspeculanten, die van het ressentiment en de „massa” alleen weten, dat zij kunnen dienen voor ontladingen van spanningen door dreigementen, tanks en gas, *hansworsten* van het ressentiment, onverschillig of zij zich als caesar dan wel als godsgezant laten vereeren. Hun groote circusnummer zal de oorlog zijn, de apotheose van nationale mystiek, „Realpolitik” en parade; de oorlog, de europeesche burgeroorlog, de ultima ratio van *hun* ressentiment, de triomf van het christelijk Niets; het absurde

bacchanaal van den Cycloop, waaraan wij niet willen gelooven, omdat wij de christelijke hoop nog hebben toegelaten in onze gevoelswereld. Maar de schaduw van *deze* gelijkheid valt over dit boek en over dit einde.

*26 Januari 1937*

VAN DENZELFDEN SCHRIJVER  
VERSCHENEN VROEGER :

KAISER OTTO III (*Diss.*)  
CINEMA MILITANS (*Essays*)  
HET CARNAVAL DER BURGERS (*Essay*)  
DE ABSOLUTE FILM (*Essay*)  
AFSCHEID VAN DOMINEESLAND (*Essays*)  
MAN TEGEN MAN (*Essays*)  
HAMPTON COURT (*Roman*)  
DÉMASQUÉ DER SCHOONHEID (*Essay*)  
Dr. DUMAY VERLIEST (*Roman*)  
POLITICUS ZONDER PARTIJ (*Essay*)  
HET TWEEDE GEZICHT (*Essays*)  
DE PANTSERKRANT (*Tooneel*)  
DOUWES DEKKER EN MULTATULI (*Essay*)

