

De filosofische groei van het socialisme

De rol van Spinoza in Ketners ethisch socialisme

Erasmus Universiteit Rotterdam
Faculteit Wijsbegeerte, Master

Leerstoel: Geschiedenis van de Wijsbegeerte
Begeleider: dr. H.A. (Henri) Krop
Adviseur: dr. C.D.C. (Christian) van der Veeke

Student: H.C.J. (Rick) van der Westen (326293)
Woorden: 24.012 (incl. voetnoten)

Studiepunten: 18
Datum: 1 mei 2013

Inhoudsopgave

Inleiding	3
<i>Marxistisch materialisme en idealisme</i>	3
<i>Wereldbeschouwelijke wending</i>	5
<i>Geschiedenis van het denken</i>	7
1. Ketners biografie	8
<i>Familie en vrienden</i>	8
<i>Filosofische loopbaan</i>	9
<i>Verjaardag en sterfdag</i>	11
2. Naar een ethisch socialisme	13
<i>Spinoza</i>	13
<i>Bezwaren op het materialisme</i>	16
<i>De voordelen van het psychisch monisme</i>	18
<i>Het nut van de temperamentenleer</i>	21
<i>Ethiek van de objectiviteitstheorie</i>	22
3. Geleidelijke vernieuwing	25
<i>De verandering in de Nederlandse arbeiderspartij</i>	25
<i>Tegenstellingen en tijdschriften</i>	28
<i>Religie en socialisme</i>	30
<i>Diversiteit in de vernieuwing</i>	32
<i>Geestelijke verbondenheid</i>	33
<i>Buiten de partij: Carp en De Ligt</i>	39
<i>Conclusie</i>	40
4. Van arbeiderspartij tot volkspartij	41
<i>Crisis</i>	41
<i>Moeite met nationaal-socialisme</i>	43
<i>Gastvrijheid</i>	44
5. Conclusie	46
Literatuur en bronnen	48
Bijlage 1: Uitgebreide bibliografie van C.H. Ketner	52

Inleiding

In het interbellum vond binnen de Sociaal-Democratische Arbeiderspartij (SDAP) een ideologische heroriëntering plaats. Was de partij vanaf de oprichting in 1894 gebaseerd op de materialistische leer van Karl Marx (1818-1883), nog tijdens de Eerste Wereldoorlog werd die leer door sommige partijleden in twijfel getrokken. Volgens Ger Harmsen, de historicus van de Nederlandse arbeidersbeweging, ontstond al aan het eind van de negentiende eeuw behoefte aan wijsgerige bezinning in de arbeidersklasse. In zijn artikel *De aandacht voor Spinoza in de socialistische en communistische arbeidersbeweging van vóór 1970* uit 1995, is het Benedictus Spinoza (1632-1677) die de gewenste levensbeschouwing geeft.¹ De wereldbeschouwing van Marx was materialistisch, daarvan in de plaats kwam de idealistische lezing van Spinoza. Als een van de belangrijke Nederlandse sympathisanten van Spinoza noemt Harmsen de socialistische filosoof Cornelis Hendrik Ketner (1876-1959). Over Ketner is weinig geschreven. Alleen Harmsen merkt hem op. Een recente opvatting over de ideologische wending in de SDAP komt van historicus Rob Hartmans. In juli 2012 verscheen *Afscheid van het marxisme*, een artikel in het *Historisch nieuwsblad*², waarin Hartmans constateert dat de heroriëntering binnen de socialistische partij vrij plots plaatsvond. In de jaren dertig zouden meerdere factoren bijdragen aan de snelle verandering. Wat deze thesis aantoont, en wat Harmsen circa twintig jaar eerder tegenover Hartmans beargumenteerde, is dat de veranderingen niet plots, maar over enkele decennia op de achtergrond plaatsvonden. Van deze geleidelijke vernieuwing is SDAP'er Ketner een goed voorbeeld, zijn invloed begint in 1917. Ketner ontwikkelde vanuit de filosofie een ethisch socialisme dat niet uitging van de marxistische materialistische opvattingen, maar van een zedelijk grondbeginsel. Deze opvatting won in de socialistische partij steeds meer terrein, maar ontwikkelde zich ook daarbuiten. Er werd daarom door de socialisten geen afscheid genomen van het marxisme in de jaren dertig vlak voor het uitbreken van de Tweede Wereldoorlog, maar al snel na de oprichting van de SDAP. Deze partij nam in 1894 meteen zo een open houding aan, dat de overgebleven leden van de afbrokkende voorgaande partij (de Sociaal-Democratische Bond, 1881-1894) SDAP invulden als 'Studenten-, Dominees- en Advocatenpartij'.³ De sociaaldemocratische partij in Nederland liet al vanaf de beginperiode ruimte open voor een ontwikkeling van andere ideologische grondslagen. Met andere woorden: zo marxistisch-materialistisch is het Nederlands socialisme nooit geweest.

Marxistisch materialisme en idealisme

Twee wereldbeschouwingen die elkaar binnen een periode van ruim een halve eeuw afwisselen in de sociaaldemocratische partij, zijn het marxistisch materialisme en het socialistisch idealisme. Deze termen, die ik in deze paragraaf zal toelichten, worden in de thesis altijd beschouwd vanuit de sociaaldemocratische partij, dat wil zeggen: iedere SDAP'er noemde zichzelf op een of andere manier een marxist. Voor de uitleg van het marxistisch-materialisme gebruik ik de beschrijving van Willem Banning (1888-1971), lid van het partijbestuur vanaf 1931. De theorie van Marx, zoals die in het eerste partijprogramma

¹ Ger Harmsen - De aandacht voor Spinoza in de socialistische en communistische arbeidersbeweging van vóór 1970, in *Bulletin Nederlandse Arbeidersbeweging*, nr. 39, september 1995.

² Rob Hartmans – Afscheid van het marxisme, *HN* nr. 7, 2012.

³ Rob Hartmans – Vijandige broeders? Amsterdam: Ambo, 2012, p. 38.

van de SDAP in 1895 werd uitgelegd, had als belangrijkste kenmerk de klassenstrijd. Deze betekent dat in het kapitalisme twee klassen tegenover elkaar staan. Aan de ene kant bouwt de bezittende klasse, de bourgeoisie, steeds meer macht op, terwijl aan de andere kant, bij het proletariaat, het bezit steeds meer afneemt. De arbeiders zijn internationaal in opstand gekomen tegen deze ontwikkeling en strijden voor een gelijke verdeling van goederen en een verbeterde leefomgeving na een machtsovername. Dat het tot deze klassenstrijd is gekomen, is historisch zo bepaald, Marx noemde het 'historisch materialisme'. In zijn theorie zijn verder economie, sociologie en filosofie onlosmakelijk verbonden.⁴ Door de economische verhoudingen ontwikkelt de kapitalistische maatschappij zich tot een socialistische, waarin geen klassen meer bestaan. Deze ontwikkeling is wetmatig; het is niet ideëel beter voor de proletariër, maar het zal zo historisch-noodzakelijk verlopen, legt Banning uit. Hij merkt daarbij wel op dat anderen hebben geconstateerd dat een zedelijk vrijheidsidealisme in het marxisme blijft 'gloeien'⁵, maar dat de toekomstige situatie goed is voor de proletariër is wetmatig zo bepaald en niet speciaal ten bate van de proletariër. Een andere levensbeschouwing dan het marxisme zelf ontbreekt in deze theorie. De arbeider in de negentiende eeuw zal immers niet geloven in een God die hem door het leven leidt als hij met het hele gezin zijn dagen half om half besteedt in de fabriek en in de kleine arbeiderswoning.⁶ Om uit deze misère te komen is een individu niet genoeg, heeft het de lotgenoten nodig: de arbeidersklasse.⁷ Als (internationaal) geheel komen de arbeiders in opstand en nemen zij de macht over de bezittende klasse. Dit marxistisch geloof is niet gericht op een hiernamaals, maar op een beter leven. In dit betere leven speelt alleen de wetenschap een rol en niet religie. Religie is namelijk iets dat gecreëerd is door het volk zelf en dient te worden opgeheven, omdat het geest zoekt in dat wat geen geest bezit.⁸ Het marxisme is kortweg een sociaaleconomisch (materieel) proces als tegenstelling tot het idealisme dat draait om een denkproces⁹: de maatschappelijke verhoudingen in plaats van de rede stuwen de geschiedenis voort.¹⁰ Banning gebruikt een lang citaat van Marx om aan te tonen dat het maatschappelijk zijn het bewustzijn creëert en niet andersom. De productieverhoudingen bepalen het bewustzijn van de mensen, zodat de arbeider niet noodzakelijk altijd onderdrukt is, maar kan opkomen tegen zijn benadeelde leefomstandigheden. Banning formuleert het verschil het meest concreet als volgt:

In de godsdienst spreken stellig maatschappelijke factoren een grote rol; maar als men een verschijnsel als mystiek of bekering begrijpelijk wil maken heeft men noch voor het ontstaan noch voor de inhoud iets aan Marx. Het is duidelijk waarom niet: niet alle levensverhoudingen worden in de sociale verhouding opgenomen of er door beheerst; de verhouding tot de geliefde, de natuur, God met alle verrukkingen en vertwijfelingen die zij kan oproepen gaan buiten de sociale om en kunnen uit haar niet worden verklaard.¹¹

De rol van religie en de bewustwording van de bezitloze klasse vormen de eerste twee verklaringen van de wending tot een idealisme in de SDAP. Marx wilde zich afkeren van het idealisme van Hegel, waarin alles doortrokken was van geest. Idealisme in het kader van deze thesis, is de overtuiging dat niet alles uit materie hoeft te bestaan. In dit metafysisch

⁴ W. Banning – Marx... en verder, Arnhem: Van Loghum Slaterus, 1933, p. 14.

⁵ Ibid., p. 42.

⁶ Ibid., p. 53.

⁷ Ibid., p. 57-58.

⁸ Ibid., p. 29.

⁹ Ibid., p. 31.

¹⁰ Ibid., p. 32 en 35.

¹¹ Ibid., p. 72-73.

idealisme is het mogelijk om een socialisme te ontwerpen naar zedelijke idealen. Het ethische of religieuze socialisme staat tegenover het marxistische materialisme, want het heeft een geestelijke grondslag in plaats van een economische. De kerk werd aanvankelijk tegenover het marxisme gezet, omdat de kerk ruimte liet voor spiritualiteit en koos voor de kant van de kapitalisten. De kerk werd gezien als deel van de bourgeoisie, geloof was een instrument enkel van de bezittende klasse. Religie in de traditionele betekenis zou na de revolutie verdwijnen, maar samen met de toenemende aandacht voor Spinoza ontstond ook interesse in een uiting van religie die niet traditioneel is. In een filosofisch kader ontstond hierover steeds meer discussie, waarin ook Ketner zich mengde. De nieuwe religie was niet langer heteronoom, maar autonoom. Het idealisme kan met betrekking tot deze veranderingen ook gezien worden als reactie op de liberale cultuur van de bezittende klasse, waardoor een bewustzijn ontstaat bij de bezitloze klasse.

Wereldbeschouwelijke wending

Aan het eind van de eeuw waarin Marx leefde, in het *fin de siècle*, wonnen nieuwe, geesteswetenschappen terrein. De ontwikkeling van deze wetenschappen is na het bewustzijn en de religie een derde verklaring voor de wending van materialisme naar idealisme. Het bewustzijn was ontstaan, maar in de psychologie werd het behandeld als een wetenschap. Het positivisme uit de voorgaande periode, dat enkel de empirie als bron van kennis beschouwt, bleek niet voldoende: als het gaat om menselijk gedrag, gaat het ook om speculatie en verbeeldingskracht.¹² H. Stuart Hughes beschrijft in *Conscious and thought* de opkomende kritiek op het marxisme en de aangeboden ontwikkelde alternatieven. In het laatste decennium van de negentiende eeuw stond de vraag naar het (onder)bewustzijn centraal. Zo zou er nog in die eeuw aandacht ontstaan voor de morele en culturele aspecten binnen de maatschappij, ook onder de socialistische denkers.¹³ Ook in de Nederlandse academische wijsbegeerte van het fin de siècle kwam een reactie op de voorgaande positivistische periode. Bijvoorbeeld hoogleraar B.H.C.K. van der Wijck (1836-1925) stelde dat de mens altijd subject is met een onherleidbaar bewustzijn, zodat hij nooit alleen als object bestudeerd kan worden.¹⁴ G.J.P.J. Bolland (1854-1922), vanaf 1896 hoogleraar in de filosofie aan de universiteit van Leiden, werd een hartstochtelijk aanhanger van Hegel.¹⁵ W. Otterspeer beschrijft hoe Bolland de eenheid in de wetenschappen zocht met behulp van enkele geestelijke stromingen (waaronder spinozisme en monisme) als aanval op 'de ziekte van de tijd', i.e. materialisme, vervreemding en individualisme.¹⁶ Dit individualisme is bijvoorbeeld te herkennen in de Beweging van Tachtig, een groep letterkundigen die aandacht besteedde aan het subject met betrekking tot esthetica. Toch putten zij ook inspiratie uit Spinoza, die zij als idealist zagen.¹⁷ Tachtiger Herman Gorter (1864-1927) achtte een ideaal, een zedelijke grondslag, onmisbaar in de (dicht)kunst.¹⁸ Hij zette Henriette

¹² H. Stuart Hughes – *Consciousness and society, the reorientation of European social thought 1890-1930*. New York: Vintage Books, 1958, p. 66.

¹³ *Ibid.*, p. 96.

¹⁴ Henri Krop – *De academische filosofie tijdens het fin de siècle*, in *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland*, Jr. 6 (1995), nr. 1/2, p. 5.

¹⁵ W. Otterspeer – 'De hegelarij is alevel wat raars!' Leven en denken van Bolland, in *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland*, Jr. 6 (1995), nr. 1/2, p. 137.

¹⁶ *Ibid.*, p. 141.

¹⁷ Henri Krop – *Spinoza, een icoon van Nederland*. Bert Bakker: Amsterdam [te verschijnen], in hoofdstuk 8 over spinozisme in de letterkunde van Tachtig (1885-1920).

¹⁸ *Ibid.*, in hoofdstuk 8.

Roland Holst-Van der Schalk (1869-1952) aan tot het lezen van Spinoza en niet veel later raadde hij haar ook aan om Marx te lezen. Marx veranderde hun wereldbeschouwing, al zou het bij Roland Holst niet definitief zijn. Slechts dertig jaar later (1931) beschreef zij de wetenschappelijke wending die Stuart Hughes in 1958 beschreef in *De geestelijke ommekeer en de nieuwe taak van het socialisme*. De 'grote wending' ving volgens Roland Holst aan in 1895, het jaar waarin de röntgenstraling werd ontdekt. Met de ontdekking van nieuwe elementen – radium in 1898 en helium in 1902 – bleek dat atomen verder deelbaar waren dan tot dan toe gedacht, en dat er na die deling geen sprake meer was van stof, maar van kracht.¹⁹ Het wijsgerig materialisme dat uitgaat van een totaal stoffelijke wereld werd met deze ontdekkingen 'aan het wankelen gebracht', nog meer door de relativiteitstheorie van Albert Einstein, 'die de algemeengeldigheid van ons tijd- en ruimtebegrip loochent.'²⁰ Met andere woorden is het niet langer mogelijk de wereld in tijd en ruimte te beschouwen, omdat dit niet de enige manier van beschouwen is.

Na eeuwen lang steeds meer van haar betoovering ontdaan te zijn door de wetenschap, d.w.z. door het streven om alle verschijningen op de wetten der mechanica en op het toeval terug te brengen, beleven wij den aanvang van een wetenschappelijke geestesgesteldheid, die, doordat zij al het zijnde weer *levend* maakt, aan de wereld den luister teruggeeft, waarin zij tot aan het rationalistisch-mechanistisch tijdperk prijkte.²¹

De wending ziet Roland Holst ook plaatsvinden in andere wetenschappen zoals de psychologie. Na een periode waarin het psychische aspect ongemoeid blijft, krijgt de psyche na 1895 een eigen wetenschappelijk terrein. Net als Stuart Hughes in zijn geschiedschrijving over de opkomst van het bewustzijn tegenover het marxisme, herkent Roland Holst achtereenvolgens Freud, Bergson, Dilthey, Troeltsch en Simmel als enkele denkers die bijgedragen hebben aan de ontwikkeling in de psychologie. Henri Bergson (1859-1941) zag de intuïtie als het grondbeginsel van het verstand. Intuïtie is niet aan tijd en ruimte gebonden, deze methode kan zich daarom aansluiten bij de eerder genoemde relativiteitstheorie in de natuurwetenschappen.²² Intuïtie blijkt echter een te abstracte waarde voor een nieuwe levensbeschouwing, waardoor psychologen als Freud en later Dilthey meer aandacht krijgen. Bij Wilhelm Dilthey (1833-1911) wordt het bewustzijn historisch gesitueerd, maar ook hij formuleert geen absolute waarden.²³ Toch groeit de overtuiging dat het historische leven gebonden is door collectieven, waardoor de levensbeschouwing vraagt naar de samenhang. Hierin is ook ruimte voor vragen naar de zin van het leven, ofwel het contact met God, het totaal van alle individuen:

De poging, om den zin van het menselijk leven en die van het zijnde te doorgronden, hun inhoud vast te stellen en hun waarde te bepalen, loopt uit in de poging, om het verloren gegane contact met het universum en met God te herstellen. Het tijdperk van verstoffelijking, van rationalisatie, van ontkenning op religieus gebied, een tijdperk, waarin de hoge zee van het religieuze leven, op enkele kleine binnenzeeën na, verdroogd scheen, nadert zijn einde.²⁴

¹⁹ Henriëtte Roland Holst-Van der Schalk – *De geestelijke ommekeer en de nieuwe taak van het socialisme*. Arnhem: Van Loghum Slaterus, 1931, p. 21-23.

²⁰ *Ibid.*, p. 24.

²¹ *Ibid.*, p. 27-28.

²² *Ibid.*, p. 55-58.

²³ *Ibid.*, p. 61.

²⁴ *Ibid.*, p. 74.

Geschiedenis van het denken

De drie genoemde factoren (bewustwording, de discussie over religie en de geesteswetenschappen) vormden in het fin de siècle de achtergrond van de ontwikkeling van de SDAP in de twintigste eeuw, die deze partij tussen de oorlogen geleidelijk van een arbeiderspartij tot een volkspartij maakte; van marxistisch-materialisme naar idealistisch socialisme. De eerste sociaaldemocraat die daar aan bijdroeg was de filosoof Ketner. De filosofie van Ketner is niet nieuw, maar als socialist was hij wel met zijn filosofie al in een vroeg stadium vernieuwend, en sloot hij in die zin aan bij de genoemde veranderingen. Ketner is belangrijk in dit opzicht, omdat hij een vorm van spinozisme in de socialistische partij bracht. In het huisblad van de SDAP schreef hij over filosofische onderwerpen en stelde hij een nieuwe vorm van socialisme voor waarin niet een bepaalde klasse, maar de mensheid als geheel vooropstaat. De achtergrond van Ketner komt aan bod in de eerste twee hoofdstukken over zijn leven en werk. Hoe zijn ideeën later op andere gronden ontstaan, en hoe de socialistische partij groeide van een partij die streed voor de opkomende klasse tot een volkspartij die het ging om de mensheid in het geheel, zijn onderwerp van het derde hoofdstuk. Hierin beschrijf ik waarom een ander socialisme ontwikkeld kon worden en wie naast en na Ketner nog meer bijdroegen aan de dematerialisatie van het socialisme. Ik beperk me tot de verwante en relevante figuren rond Ketner en de SDAP in het interbellum. Door de achtergrond te geven van de ontwikkeling van de SDAP wordt het duidelijker hoe opvallend Ketners bijdrage als filosoof is. Het gaat me in deze thesis over de geschiedenis van de wijsbegeerte daarom ook niet om het uitlichten van een (groot) historisch denker, maar meer om een (neutrale) geschiedenis van het denken. In het vierde hoofdstuk bespreek ik wat er gebeurde in het decennium waarvan Hartmans beweert dat de SDAP plots omsloeg in ideologie. Tenslotte is het mogelijk om een conclusie te trekken uit de vergelijking tussen de stellingen van Harmsen en Hartmans. Een filosofisch aspect in die ontwikkeling begint binnen de socialistische partij net als deze thesis bij Cornelis Hendrik Ketner.

1. Ketners biografie

Over Ketner is tot op heden weinig geschreven, waardoor terecht gevraagd mag worden wie Ketner eigenlijk is. Na het bespreken van zijn jeugd geef ik een overzicht van zijn belangrijkste werken, om vervolgens terug te komen op zijn late jaren. Aan het eind van dit hoofdstuk is de lezer bekend met Ketner, over wiens leven we meer weten dan over dat van Spinoza.

Familie en vrienden

Cornelis Hendrik Ketner werd op 28 november 1876 in Rotterdam geboren. Zijn vader, Frans Ketner, was een textielkoopman en winkelier, zijn moeder heette Christina Wilhelmina Bakker. De jonge Ketner, met de roepnaam 'Kees', groeide op in Rotterdam, waar hij vijf jaar scholier was aan de Hogere Burger School (HBS). Na het staatsexamen begon Ketner in 1895 te Leiden aan de studie scheikunde. Tijdens deze studie ontwikkelde zich ook zijn interesse in de politiek. Een van de studenten uit Leiden met wie Ketner omging, was de marxistische intellectueel Willem van Ravesteyn (1876-1970), die in hetzelfde jaar als Ketner lid werd van de SDAP. Op 11 juli 1898, 21 jaar oud, werd Ketner ingeschreven in de Rotterdamse afdeling. Op initiatief van Ketner en zijn Leidse studievrienden, waaronder Anton Pannekoek (1873-1960) en Van Ravesteyn, werd in 1899 een afdeling van de partij in Leiden opgericht met Ketner als secretaris. Henny Buiting noemt deze afdeling in zijn proefschrift *Richtingen en partijstrijd in de SDAP* 'de meest radicale afdeling van de gehele partij'.²⁵ Veel van de leden zouden later tot de 'ultra-radicalen partijvleugel' gaan behoren, bijvoorbeeld Van Ravesteyn verliet in 1909 de SDAP om zich aan te sluiten bij de Sociaal-Democratische Partij, die vanaf 1918 de Communistische Partij Holland heette. In de loopbaan en de omgeving van Ketner, wijst alles erop dat Ketner thuis hoorde in deze typisch marxistische afdeling: socialist en als scheikundige thuis in de materiële wereld. In 1901 promoveerde hij bij Jaco Maarten van Bemmelen (1830-1911) op het proefschrift *Het stelsel natriumkarbonaat, aethylalkohol en water*. De relatie tot filosofie is licht aanwijsbaar in de tiende stelling van het proefschrift, namelijk dat 'alle ons bekende elementen' te herleiden zijn tot 'een zelfde oerstof'. Of Ketner dan al bekend is met de filosofische stromingen, blijkt niet uit het directe vervolg van zijn loopbaan. Direct na de promotie verruilde hij Leiden voor Den Helder om in die stad aan de slag te gaan als docent scheikunde aan de HBS. In deze plaats leerde hij Berendina (Dien) Agatha de Jongh²⁶ kennen. Met deze dochter van de gemeentesecretaris trouwde Ketner op 26 mei 1904. Ketners vaste inkomen bleef zijn hele leven bestaan uit het docentschap: van 1901 tot 1904 in Den Helder, van 1904 tot 1908 in Leeuwarden en vervolgens tot zijn pensioen in 1941 weer in Den Helder. In 1908 ging het echtpaar in de nu verdwenen Dijkstraat wonen, op nummer 52. Op politiek niveau onderhoudt Ketner veel contact met Van Ravesteyn, die al tussen 1905 en 1908 in zijn brieven aan Ketner zijn ontevredenheid uit over de SDAP.²⁷ In 1909 staat Ketner als lid van de afdeling Den Helder verder van de Leidse afdeling, waardoor hij wel sympathie heeft voor de radicale marxisten, maar niet besluit om de SDAP te verlaten. Anders dan zijn vriend Van Ravesteyn blijft Ketner in 1909 bij de SDAP. Hij omschrijft zichzelf dan als 'een gematigd

²⁵ Henny Buiting – *Richtingen en partijstrijd in de SDAP* (proefschrift). Amsterdam: Stichting beheer IISG, 1989, p. 50.

²⁶ Geboren in Anna Paulowna op 14 december 1880.

²⁷ Buiting – *Richtingen en partijstrijd in de SDAP*, p. 303, p. 431 en p. 495.

marxist' en Van Ravesteyn kan Ketner niet overtuigen.²⁸ Na zijn vertrek uit Leiden in 1901 was Ketner in de gelegenheid om zijn eigen ideeën over socialisme te ontwikkelen, al is dat pas kenbaar vanaf 1916. Op 24 juli 1912 werd eerst een geadopteerde zoon toegevoegd aan het gezinskaartje: Hendrikus (Henk) Schutte²⁹. In maart 1916 werd nog een jongen geadopteerd: Marinus (Max) Drubel³⁰. Na 1909 was Ketner in Den Helder vooral bezig met lesgeven, lezen en zijn gezin. In 1916 was Kees Ketner net 40 jaar toen hij in het decembernummer van de pas opgerichte *De socialistische gids* zijn eerste van vele volgende boekrecensies gepubliceerd kreeg.

Filosofische loopbaan

De werken van Ketner zijn onder te verdelen in artikelen, enkele monografieën en boekrecensies.³¹ Zijn meeste werk verscheen in *De socialistische gids*, het partijorgaan van de SDAP, dat sinds 1916 maandelijks verscheen, welgeteld 125 artikelen en boekrecensies tussen 1916 en 1938. Het merendeel van deze publicaties heeft betrekking op de filosofie, waarin Ketner zich naast scheikunde en politiek ging interesseren. Zijn leermeester was Gerardus Heymans (1857-1930), waarvan Ketner twee theorieën zou overnemen: het psychisch monisme en de objectiviteitstheorie. Bij deze Groningse hoogleraar wijsbegeerte en psychologie promoveerde Ketner in 1919 met het proefschrift *Josef Dietzgen, een socialistisch wijsgeer*. Het is onbekend hoe Ketner in contact kwam met Heymans. In een artikel gewijd aan Heymans en in het in memoriam laat Ketner zich daar niet over uit. Het is mogelijk dat Ketner de naam Heymans leerde kennen vanwege de toepassing van diens temperamentenleer in het onderwijs, en Heymans preeste de empirische methode die de landelijke HBS toepaste in de natuurwetenschappen.³² Zelf wilde Heymans deze methode toepassen in de geesteswetenschap. Mogelijk las Ketner de rede over de toekomst van de psychologie die Heymans voerde toen hij in 1909 in Groningen hoogleraar werd. Ketner bespreekt deze in 1927 en beschrijft dan hoe Heymans net als de sociaaldemocraten kritisch is ten aanzien van de negentiende eeuw, echter zonder te verwijzen naar het kapitalisme als boosdoener. Heymans wijst op de invloed van de psychologie die de zedelijkheid van de mens kan verheffen, want door de psychologie kan iemand leren inzien wie hij is en tot welke groep hij behoort. Deze overeenkomst maakt een connectie tussen Heymans en de sociaaldemocraten begrijpelijk. Harmsen merkt in Ketners biografie op dat Heymans naast Ketner wel meer sociaaldemocraten als aanhanger had.³³ Heymans was in zijn werk op zoek naar een nieuwe wereldbeschouwing. Zijn resultaat, het psychisch monisme, zou achtergrond aan het leven moeten geven en de godsdienst vervangen, want die was in kracht aan het afnemen.³⁴

Vanaf zijn promotieperiode besteedde Ketner in veel van zijn artikelen aandacht aan het psychisch monisme dat leidde tot zijn ethisch socialisme. In 1917 verscheen een inleiding voor *Geestelijke stroomingen*, de bedoeling van Ketner was om diegenen die daar interesse in hadden, uitleg van filosofie te bieden. 'Mogen zij [...] zich er mee stichten op Zondag,

²⁸ Ibid., p. 583-584.

²⁹ Geboren in Amsterdam op 17 februari 1908.

³⁰ Geboren in Amsterdam op 16 november 1914.

³¹ Voor een uitgebreid overzicht van Ketners werken verwijs ik naar Bijlage 1.

³² Ketner – Prof. dr. G. Heijmans, in *De socialistische gids*, 1927, p. 480 en p. 483.

³³ <http://www.iisg.nl/bwsa/bios/ketner.html>.

³⁴ Ketner – Prof. dr. G. Heijmans, p. 484-485.

nadat zij de zes werkdagen als goede sociaal-demokraten hebben gestreden!³⁵ Mocht 'Geestelijke stroomingen' als artikel bezwaren opleveren, schreef Ketner aan de redactie, zou 'iets over filosofie' een alternatief zijn.³⁶ De titel werd geaccepteerd en tussen 1917 en 1922 verschenen zeven delen; gebundeld vormen deze Ketners eerste presentatie van een beargumenteerd ethisch socialisme. Per onderwerp introduceert hij de lezer van het partijblad met wijsgerig materialisme, Spinoza, het psychisch monisme, de menselijke temperamenten, religie en socialisme, en de grondslag van de moraal. Filosofie, zo legt Ketner uit, begint bij onszelf en ons bestaan in de wereld. Door de zintuigen doen wij kennis op over de wereld, maar deze waarneming is subjectief. Over de samenhang tussen de psychische en de fysische wereld wordt verschillend gedacht in de filosofie. Ketner wil door de verschillen tussen de opvattingen uit te leggen bijdragen aan de verwerkelijking van het programma waar de redactie in het allereerste nummer toe opriep.³⁷ Daarin wordt de taak van het nieuwe blad vierledig genoemd: de inductieve methode in de wetenschappen wordt toegejuicht, er behoort aandacht besteed te worden aan theoretische verhandelingen (de vele boekbesprekingen getuigen hiervan), de politieke vraagstukken kunnen in het tijdschrift besproken worden en als vierde punt behoort het algemene geestelijke leven aandacht te krijgen. Door de filosofie te vertegenwoordigen en te betrekken in het socialisme, voldoet Ketner vrijwel aan alle vier de aandachtspunten. Filosofie is niet speciaal voor de bourgeoisie, zoals wel gedacht werd, maar een wetenschap voor iedereen zoals iedere andere natuurwetenschap, met dit verschil dat het zich wendt tot de geestelijke behoeften van de mensheid.³⁸

Twee artikelen die onafhankelijk na de voltooiing van *Geestelijke stroomingen* verschenen, *Occultisme* (1925) en *Spiritisme* (1926), beschreven geestverschijningen, telepathie en helderziendheid, gebaseerd op eigen testen binnen de Studievereniging voor Psychical Research. Ketner was lid van deze in 1920 door Heymans opgerichte en voorgezeten vereniging. In 1927 verscheen de monografie *Geestelijke stroomingen in onzen tijd*, die niet de gebundelde artikelen van *Geestelijke stroomingen* is, maar een actueel overzicht geeft van de diverse stromingen ethisch socialisme. Twee jaar later komt Ketner met zijn eigen levens- en wereldbeschouwing in *Mensch en wereld, eene inleiding tot het psychisch monisme*. Dit is de eerste keer dat Ketners leer zoals hij die in de artikelenreeks in *De socialistische gids* ontwikkelde bij elkaar in boekvorm wordt gepubliceerd. Ook aan de objectiviteitstheorie besteedt Ketner een monografie, getiteld *Goed en slecht, een inleiding in de ethiek* (1933). Hierin schenkt Ketner aandacht aan verschillende ethische theorieën, maar geniet maar één theorie zijn voorkeur. In het artikel *Objectiviteitstheorie en socialisme* schrijft hij:

Voor hem, wien het socialistisch streven zoo tot bewustzijn gekomen is, is het niet meer de zaak van een klasse, maar de zaak van de mensheid; is de klassenstrijd slechts een middel om de onrechtvaardigheid op te heffen en daardoor aan den strijd een eind te maken.³⁹

De behoefte aan filosofie en aan voorlichting over geestelijke stromingen onder de arbeiders wil Ketner vervullen. De klassenstrijd uit de marxistische leer is nog te beperkt, die moet niet als iets absoluut beschouwd worden. De mens, de arbeider moet beseffen dat hij deel is van een groter geheel: de mensheid. Zo is het socialisme niet slechts het streven naar

³⁵ Ketner – Geestelijke stroomingen, I. Inleiding, in *De socialistische gids*, 1917, p. 26.

³⁶ IISG, Archief De socialistische gids, E273, Brieven van Ketner 1916-1924, 30 november 1916.

³⁷ IISG, Archief De socialistische gids, E273, Brieven van Ketner 1916-1924, 1 augustus 1916.

³⁸ Ketner – Geestelijke stroomingen, I., p. 30.

³⁹ Ketner – Objectiviteitstheorie en socialisme, in *Barchem-bladen*, 1932/33, p. 23.

publiek bezit van productiemiddelen, maar schetst Ketner een socialisme dat op niet-materialistische basis kan werken. Binnen de socialistische partij wordt vaak verondersteld dat de filosofie nutteloos is, maar Ketner bewijst het tegendeel. De stelling van Marx dat filosofen de wereld slechts verschillend hebben verklaard, maar dat die veranderd hoort te worden, maakte de sociaaldemocratie tot een activiteit. De groeiende populariteit in filosofische vraagstukken die Ketner constateert en de verschillende sociaaldemocratische filosofen (waaronder Dietzgen) verdienen 'een bescheiden plaats' in de SDAP, bepleit hij al vroeg in zijn filosofische carrière.⁴⁰

In het midden van de jaren '30 schreef Ketner vooral over zijn andere professie: de scheikunde. Deze excursie was van korte duur, want al in 1936 voelt hij zich geroepen om te reageren op de wereldbeschouwing van het communisme. Van de staatsvorm ervan moet Ketner niets hebben, want hij heeft de waarheid 'om haar zelfs wille lief' en niet ten gunste van een partijzaak.⁴¹ In een van de laatste artikelen voor *De socialistische gids* laat Ketner zich positief uit over het marxisme, maar noemt hij de bijbehorende filosofie het probleem. Een arbeider kan prima volstaan met historisch materialisme, zonder aandacht te schenken aan het lichaam- en geestprobleem, maar dat lost het probleem niet op.⁴² De kenleer ziet Ketner als de grootste zwakte van het materialisme, daarom benadert hij ze in zijn werken altijd apart. Het laatste artikel gaat terug naar het begin: *Josef Dietzgen*. Hierin herhaalt Ketner zijn proefschrift, maar actualiseert hij de bezwaren op een goddeloze wereld. De wereld van Dietzgen (1828-1888) bestond alleen uit materie, om zich te weren tegen de burgerij die een hogere wereld kent waarin God 'de standen heeft ingesteld en heeft vastgesteld, dat er altijd armen en rijken zullen zijn'.⁴³ In de twintigste eeuw zijn er echter nieuwe inzichten ontstaan over onze kennis, waaraan de sociaaldemocratie zich dient aan te passen:

De heersende voorstellingen van het eind der vorige eeuw waren benauwend. Die van de 20^e eeuw hebben nieuwe perspectieven, nieuwe geestelijke mogelijkheden geopend. Zo althans heeft schrijver dezes het gevoeld en, naar hij vermoedt, ook anderen met hem. De sociaaldemocratie heeft er geen enkel belang bij, aan de 19^e-eeuwse voorstellingen te blijven vasthouden.⁴⁴

Verjaardag en sterfdag

De politieke scheiding tussen Ketner en Van Ravesteyn in 1909 betekende niet het einde van hun vriendschap. In de jaren '30 had Van Ravesteyn afscheid genomen van het communisme om zich weer aan te sluiten bij de SDAP.⁴⁵ Het stadsarchief van Rotterdam heeft zeer vriendschappelijk geaarde brieven van Ketner aan Van Ravesteyn vanaf 1951 bewaard. Uit de brieven valt op te maken dat Ketner in deze jaren nog zeer actief is in de filosofie: tijdens verschillende leesmiddagen met kennissen leest hij Sartre, Heidegger, Nietzsche en Kant om geestelijk fit te blijven.⁴⁶ Ketner schrijft over een manuscript dat hij klaar heeft liggen, maar nergens uitgegeven krijgt. Dit manuscript, *Acht grooten*,

⁴⁰ Ketner – Geestelijke stroomingen, I., p. 25.

⁴¹ Ketner – De wereldbeschouwing van het communisme, in *De socialistische gids*, 1936, p. 492.

⁴² Ketner – Weersma's boek over de filosofie van het marxisme, in *De socialistische gids*, 1937, p. 47-48 en p. 49.

⁴³ Ketner – Josef Dietzgen, in *De socialistische gids*, 1938, p. 197-198.

⁴⁴ Ibid., p. 200.

⁴⁵ <http://www.iisg.nl/bwsa/bios/ravesteyn.html>

⁴⁶ Gemeentearchief Rotterdam, 53.02 Dr. W. van Ravesteyn (overl. 1970), 3.4. Bijlage 4 (inv. no. 47-53), bb. C.H. Ketner en echtgenote, 1946-1965, 5 december 1952.

levensbeschrijvingen van acht merkwaardige mensen, is onder nummer 199 bewaard in het archief 'Collectie Nederland, kleine archieven en losse stukken' bij het IISG in Amsterdam. De acht om wie het gaat zijn Spinoza, Beethoven en mevrouw Curie, over wie Ketner al eerder schreef, aangevuld met Socrates, Franciscus van Assisi, Tolstoj, Gandhi en Albert Schweitzer. In het voorwoord van het manuscript geeft Ketner aan niets nieuws en niet wetenschappelijk te schrijven, maar de lezers bewust wil laten worden van de periode waarin ze leven. Ketner ziet na de Tweede Wereldoorlog nog steeds dreigend gevaar, vooral bij jongeren. Hen wil hij een verantwoordelijkheidsgevoel aankweken: 'Een der middelen daartoe is de aandacht te vestigen op die mensen, die in hun eigen leven getoond hebben, dat zij de geest van liefde en gerechtigheid hoger stellen dan de uiterlijke macht.'⁴⁷

In 1952 bezocht Ketner zijn geboortestad Rotterdam om bij Van Ravesteyn op bezoek te gaan in de Heemraadssingel, Ketner omschrijft deze dag als gedenkwaardig.⁴⁸ Vanaf 1954 komt Ketner samen met zijn vrouw vaker in Rotterdam, maar dan zijn zij meestal niet in de gelegenheid om nog eens langs Van Ravesteyn en zijn vrouw te gaan. Zij zijn dan in Rotterdam om hun zoon Max te bezoeken, die met zijn vrouw Dini vanuit Heerlen is verhuisd naar de Goudsesingel. Max, die later met zijn vrouw ook bevriend zou raken met het echtpaar Van Ravesteyn, kreeg een aanstelling aan een particulier lyceum in de Pieter de Hoochstraat.⁴⁹ De andere zoon, Henk, getrouwd met Ina, is schilder van beroep, maar door een val van een steiger is het maar de vraag of hij zijn werk kan voortzetten.⁵⁰

Op 7 december 1954 bekent Ketner niet veel meer van zijn geboortestad te herkennen. Een jaar later, op 10 december 1955, omschrijft hij zichzelf bescheiden als 'eerzaam chemicus en dilettant-filosoof'. De reden van het schrijven is dan voornamelijk een dankwoord aan Van Ravesteyn vanwege diens verjaardagswensen. Deze traditie zal niet lang meer standhouden, want in 1956 werd een gezwel in de borst van Ketner ontdekt en met röntgen verwijderd. De jaren daarna blijft Ketner bestraald worden. Het gezichtsvermogen neemt in 1957 af door een vlek op de lens van het linkeroog, waardoor zijn vrouw Dien de brieven typt. Een jaar later, in 1959, schrijft Dini dat het met Kees slechter gaat: op 23 maart schrijft zij dat hij al een paar maanden op bed ligt met ouderdomskwalen en dat hij een week geleden plots een hartaanval kreeg. Ketner overleed op 6 mei 1959 en werd op 11 mei begraven op de Gemeente Begraafplaats Alkmaar. Dien Ketner-De Jongh zette het schrijven, de jaarlijkse verjaardagswensen, voort, waarvan we leren dat Max overleed in 1965 nadat zijn vrouw in 1963 overleden was. Deze brief van 14 oktober 1965 is tevens de laatste in het archief. Op 3 juni 1959 schreef Dien over Kees Ketner: 'Hij is gestorven zoals hij geleefd heeft: heel rustig en kalm, bijna onmerkbaar. Het leven ging als een kaarsje uit.'

⁴⁷ IISG, Collectie Nederland, kleine archieven en losse stukken, 199. Manuscript Acht grooten. Levensbeschrijvingen van acht merkwaardige mensen door Dr. C.H. Ketner, voorwoord.

⁴⁸ Gemeentearchief Rotterdam, 53.02 Dr. W. van Ravesteyn (overl. 1970), 3.4. Bijlage 4 (inv. no. 47-53), bb. C.H. Ketner en echtgenote, 1946-1965, 14 oktober 1952.

⁴⁹ Van 1928 tot en met 2009 bevond zich op nummer 29 het Rotterdamsch Lyceum, sinds 2002 is het gebouw een rijksmonument.

⁵⁰ Gemeentearchief Rotterdam, 53.02 Dr. W. van Ravesteyn (overl. 1970), 3.4. Bijlage 4 (inv. no. 47-53), bb. C.H. Ketner en echtgenote, 1946-1965, 14 oktober 1954.

2. Naar een ethisch socialisme

Na de levensbeschrijving en een korte vermelding van Ketners werken, ga ik nu nader in op de leer. Het psychisch monisme dient als uitgangspunt voor de zedelijkheid, door Ketner toegepast op het socialisme. Hoe hij dat doet en wat het betekent voor het socialisme, beschrijf ik hier stap voor stap. De verzedelijking van het socialisme begint in de zeventiende eeuw bij Nederlands grootste filosoof...

Spinoza

Wanneer Ketner precies aandacht kreeg voor de filosofie is onbekend. Wel is het mogelijk dat zijn aandacht is vergroot door de vragen van de scheikunde naar de elementen en een mogelijke oerstof. In zijn werken besteedt Ketner regelmatig aandacht aan Benedictus Spinoza. De Nederlandse filosofiegeschiedenis van het fin de siècle laat een opleving van spinozisme zien. Spinoza presenteerde in zijn *Ethica*, postuum verschenen in de bundel *Opera posthuma* in 1677, één substantie, waarin alles zich als materieel en als idee kan uitdrukken. Spinoza's oerelement, de substantie, maakt alles aan elkaar verwant. Voor de samenleving, de politiek, heeft de eenheid voor Spinoza logischerwijs ethische implicaties. Wanneer wij namelijk inzien dat wij allen deel uitmaken van één en dezelfde substantie, die wij God, maar om het even Natuur kunnen noemen, kunnen wij niet anders dan elkander liefhebben. Deze liefde is geen liefde van afzonderlijk mens tot mens, maar van de ene uitdrukking van de substantie naar een andere uitdrukking van precies diezelfde substantie: God, de Natuur, heeft zo zichzelf lief (*amor intellectualis Dei*). Deze leer kende in de negentiende eeuw zowel binnen als buiten de academie een groeiende populariteit, zo laat Siebe Thissen in zijn proefschrift *De spinozisten* zien. Onder het intellectuele gezelschap bevonden zich ook spinozisten die zich later tot het socialisme zouden wenden. Een van hen is Herman Gorter, bekend als dichter en vertaler van Spinoza's *Ethica*, nadat daar meer dan 200 jaar geen Nederlandse vertaling van was verschenen. Wanneer Gorter drie jaar na zijn vertaling uit 1895 *Das Kapital* van Marx leest, stapt hij over van spinozisme naar marxisme: 'De moderne dichter moet de waarheid niet langer in zichzelf zoeken, maar zich wenden naar de eisen en verlangens van het volk.'¹ Spinoza behandelt in het laatste van vijf delen in de *Ethica* het deugdzame voor de ene mens, dat is God liefhebben vanuit de rede. Voor Gorter gaat het niet langer om het individuele karakter van de literaire generatie, maar om het volkse eenheid die niet langer volgens hem door de Natuur, maar door de economie wordt gevormd. In de artikelenreeks *Kritiek op de litteraire beweging van 1880 in Holland*, waar Gorter eerst zelf deel van uitmaakte, omschrijft hij zijn wending van spinozisme naar marxisme. In 1897 uit zich dat doordat hij lid wordt van de SDAP. Het spinozisme komt dus niet tot Ketner via partijgenoot Gorter, maar via een spinozist van buiten de sociaaldemocratische partij: Gerardus Heymans. Het derde deel van *Geestelijke stroomingen* draagt de titel *Spinoza* en verschijnt in 1918, een jaar voor Ketner bij Heymans promoveert. De filosoof wordt door Ketner behandeld als introductie op de filosofie van Heymans die hij wil gaan voorstellen. Een geschiedenis van de filosofie is te veel werk, maar een zekere filosofische achtergrond voor de lezers van *De socialistische gids* vindt Ketner wel nodig, schrijft hij aan de redactie. Zijn opzet wordt daardoor niet chronologisch, maar wel systematisch.² Ketner presenteert spinozisme niet als een typische geestelijke stroming,

¹ Siebe Thissen – *De spinozisten* (proefschrift). Den Haag: Sdu uitgevers, 2000, p. 188.

² IISG, Archief De socialistische gids, E273, Brieven van Ketner 1916-1924, 23 januari 1917.

maar hij introduceert hem zodanig dat Spinoza in zijn inleiding van het psychisch monisme past. Spinoza is voor Ketner een middel om nader tot begrip van Heymans' versie van psychisch monisme te komen. De filosoof uit de zeventiende eeuw had de leer van de ene substantie ingevoerd, die zich zoals wij gezien hebben voor de mens op twee manieren kan uitdrukken. De zogeheten attributen 'denken' en 'uitgebreidheid' zijn de twee uitdrukkingswijzen van oneindig veel attributen van de substantie die de mens kan kennen. De verwantschap tussen hen is een antwoord op een eeuwenoud probleem: de verhouding tussen geest ('denken') en materie ('uitgebreidheid'). Het valt Ketner op dat de filosoof in zijn tijd nog 'vurige aanhangers en bewonderaars telt, ook onder sociaal-demokraten.'³ Zowel in dit hoofdstuk van *Geestelijke stroomingen* als in het op zichzelf staande artikel *Spinoza* in het maandschrift *Het nieuwe leven*, geeft Ketner een beknopte, maar secure biografie. De biografie uit *Het nieuwe leven* vermeldt de bekende feiten. Zo leert Ketner de socialisten dat Spinoza in een joods koopmansgezin opgroeide. Uit oude documenten blijkt dat Spinoza voor 1656 niet werd opgeleid voor het rabbinaat, maar werkzaam was in de handel van zijn vader. 'Wij zullen ons moeten gewennen aan het denkbeeld, dat de man, die de dingen dezer wereld in het licht der eeuwigheid wilde bezien, in zijn jeugd handel dreef in citroenen en rozijnen.'⁴ Bij Franciscus van den Enden (1602-1674) leerde Spinoza de taal waarin in die tijd veel natuurwetenschappelijke werken werden geschreven: Latijn. Handel sluit filosofie niet uit, zodat het best mogelijk is dat Spinoza op jonge leeftijd werd verleid om na te denken over de verhouding tussen God en de wereld, redeneert Ketner. In 1656 werd Spinoza uit de joodse gemeenschap van Amsterdam, de stad waar hij was geboren en getogen, verbannen, maar of dat te maken had met de handel of de onorthodoxe geesten die Spinoza via Van den Enden leerde kennen, is onbekend. In ieder geval was het over met het koopmanschap en Spinoza ging zijn bestaan na een tijdje anders en elders invullen. Als lenzenslijper met een zeer bescheiden inkomen kwam Spinoza via Ouderkerk in Rijnsburg. In 1670 verscheen anoniem Spinoza's *Theologisch-politiek traktaat*, dat een pleidooi was voor vrijheid van denken en een kritiek gaf op de bijbel. 'Van orthodoxe zijde heette dit geschrift in de hel tot stand gekomen door een afvallige Jood in overleg met den duivel.'⁵ Door zijn 'machtige beschermers'⁶ belandde Spinoza in 1670 in Den Haag, waar hij tot zijn dood in 1677 schreef en sleep. In 1675 was de *Ethica* voltooid, maar de rumoeren over de verwachte inhoud weerhielden hem van publicatie. Vooral de eerste twee delen van de *Ethica* zijn voor Ketner bruikbaar in zijn aankondiging van het psychisch monisme, hoewel hij de waarde van Spinoza's gehele oeuvre erkent:

Wat hij aan stoffelijk bezit naliet, was nauwelijks genoeg om de kosten van de begrafenis te bestrijden.

De groote erfenis, die hij aan de menschheid heeft nagelaten, was onstoffelijk: zijn werk.⁷

Twee kernwoorden uit dit citaat zijn 'stoffelijk' en 'onstoffelijk'. Als scheikundeleraar is Ketner geïnteresseerd in de elementen van de wereld. De verhouding tussen het denken en het zijn is in Spinoza's leer gekoppeld in de ene substantie, in tegenstelling tot Descartes die een substantie toekende aan zowel stof als aan bewustzijn. Spinoza reduceert dit doordat de ene en enige substantie zich zowel als stoffelijke verandering, als bewustzijnsverandering kan uitdrukken. Een consequentie hiervan is dat volgens Spinoza alle lichamen in meer of

³ Ketner – Geestelijke stroomingen, III. Spinoza, in *De socialistische gids*, 1918, p. 369.

⁴ Ketner – Spinoza, in *Het nieuwe leven*, 1937/1838, p. 144.

⁵ Ibid., p. 147.

⁶ Ibid., p. 146.

⁷ Ibid., p. 147.

mindere mate zijn beziel. Wanneer iets verandert in de materiële wereld, verandert tegelijk ook iets in het bewustzijn. 'Zoo wordt het begrijpelijk, dat de veranderingen in ons lichaam gepaard gaan met veranderingen in ons bewustzijn, zonder dat toch lichaam en geest op elkaar inwerken.'⁸ Dit alles toont Spinoza aan in de vorm van een meetkundeleerboek met bepalingen, axioma's, stellingen en bewijzen, dat hij ook na de eerste twee delen toepast in de laatste drie delen waarover Ketner in *Geestelijke stroomingen* kort wil zijn. Om te beginnen blijken er twee manieren te zijn waarop een mens kan handelen: volgens zijn hartstochten of volgens zijn verstand. Wanneer iemand volgens het verstand handelt, en daardoor controle heeft over de hartstochten, handelt diegene naar wat hij werkelijk wil: blijven bestaan. Hoe sterker dit streven, legt Ketner juist uit, hoe deugdzamer de mens. In eerste instantie lijkt dat egoïstisch, maar het eigenbelang is genuanceerder: in het deugdzame streven om te blijven bestaan leeft de mens volgens de rede die God wil leren kennen. Volgens stelling 28 van het vierde deel van de *Ethica*, die Ketner citeert, is de hoogste deugd van de ziel het leren kennen van God.

Deze kennis geeft ons vreugde, daarom hebben wij God lief als de oorzaak van die vreugde. En daar wij, menschen, deelen van de wereld, dus deelen van God zijn, daarom is onze liefde tot God ten slotte een deel van de oneindige liefde, waarmede God zichzelf bemint.⁹

In deze passage herkennen we nu Spinoza's *amor intellectualis Dei*, uitgelegd door Ketner aan de socialistische arbeiders zonder ze een geloof op te leggen. De God van Spinoza was een andere dan waar de priesters over spreken. De houding van Spinoza die wel werd uitgescholden door priesters en predikanten, maar niet terugschold, waardeert Ketner. Zo verhaalt hij in *Het nieuwe leven* over een gedicht van dominee Tuinman (1659-1728) te Middelburg waarin die oproept te spuwen op Spinoza's graf. De veelzijdige waardering voor Spinoza in Ketners tijd, ook door predikanten, tonen aan dat 'wij ver verwijderd [zijn] van de dagen van ds. Tuinman!'¹⁰ De reden dat ook predikanten Spinoza zijn gaan waarderen is de tweezijdige manier waarop de *Ethica* geïnterpreteerd kan worden: 'Het ziet er uit als een harde en koude steenrots, maar onder die rots gloeit een vulkanisch vuur.'¹¹ De twee elementen (Spinoza's nuchtere verstand en zijn religieuze gevoelens) ziet Ketner ook in zijn eigen tijd opduiken:

Wat wij in onzen tijd willen is niet alleen, zoals in Spinoza's tijd, kennis van de natuur, maar vooral kennis van de maatschappij. Die maatschappij is verkeerd, zij schrijnt ons dagelijks met hare onbillijkheden, haar gebrek eenerzijds, weelde en verkwisting anderzijds – hoe moeten wij die maatschappij veranderen om die schrijnende onbillijkheden te doen verdwijnen of althans te verminderen? Voor het beantwoorden van die vraag is een helder en nuchter verstand noodig.

Maar ook beseffen we, dat dit maar één kant van de zaak is, dat het niet alleen op de regeling van de zaken, maar ook op de gezindheid van de menschen aankomt en dat voor die gezindheid normen gelden, die dieper wortelen dan in de vergankelijke dingen – die wortelen in de eenheid, die ons allen verbindt, in het religieuze element.¹²

Tot de *Ethica* voelen zich verschillende personen aangetrokken: zij die het deterministische karakter aanhangen en zij die zich aangetrokken voelen tot het mystieke of religieuze vijfde deel. Sociaaldemocraten kunnen zich aangetrokken voelen tot Spinoza vanwege diens

⁸ Ketner – *Geestelijke stroomingen*, III., 1918, p. 372.

⁹ *Ibid.*, p. 373.

¹⁰ Ketner – *Spinoza*, p. 155.

¹¹ Ketner – *Geestelijke stroomingen*, III., p. 373.

¹² Ketner – *Spinoza*, p. 159.

persoonlijkheid, maar ook vanwege zijn leer. Spinoza was onafhankelijk en standvastig, met name ten opzichte van de heersende machten zoals de kerken. Marxisten 'die de drijvende krachten der ontwikkeling in de maatschappij zelf en niet daarbuiten zoeken', zullen zich eerder aangetrokken voelen tot de leer: 'de strenge noodzakelijkheid, waarmede volgens Spinoza alles in de wereld geschiedt.'¹³ Dat Gorter voordat hij marxist werd een spinozist was, vindt Ketner niet toevallig. Het spinozisme is naast het deterministische karakter ook verwant aan het socialisme vanwege de afkeer van wereldverzaking en ascetisme. Plezier maken verdient goedkeuring, zolang het niet overdadig is.

In Spinoza's leer zijn de stoffelijke en niet-stoffelijke uitingen verbonden in de ene substantie, maar voor Ketner is dit nog niet een bevredigend antwoord op de vraag naar de samenhang tussen materie en bewustzijn. Aan het slot van *Spinoza in Geestelijke stroomingen* blijft Ketner met vragen achter: 'Het maakt uitgebreidheid en denken onafhankelijk van elkaar, terwijl toch de uitgebreidheid alleen in ons denken gegeven is.'¹⁴ Spinoza begon vanuit het abstracte, met God, en redeneerde vervolgens via de deductieve methode naar de bijzonderheden. Het is volgens Ketner beter om de inductieve methode toe te passen, zoals Heymans voorstond, om van het eenvoudigste te komen tot het algemene. In de volgende paragrafen zet ik Ketners bezwaren op het materialisme tegenover de voordelen van het psychisch monisme, waardoor als het ware de attributen van Spinoza worden gescheiden en als strikt enkelvoudige uitdrukking van de wereld worden gezien: het attriboot uitgebreidheid in het materialisme en het attriboot denken in het psychisch monisme. Zo zijn tevens de drie mogelijkheden behandeld waaruit de wereld in slechts één en dezelfde geaardheid kan bestaan. Ketner noemt ze in zijn proefschrift over Dietzgen¹⁵: het spinozistisch monisme uit deze paragraaf en het materialistisch monisme en het psychisch monisme uit de volgende paragrafen.

Bezwaren op het materialisme

Voor Ketner telt alleen Spinoza's attriboot 'denken'. Zijn afkeer van puur materialisme als wijsgerige opvatting maakt hij al bekend in zijn eerste filosofische publicaties. Na de inleiding van *Geestelijke stroomingen* uit 1917 verschijnt nog in hetzelfde jaar eerst een deel over wijsgerig materialisme, dat alles in onze wereld, waaronder dus ook ons bewustzijn, als stoffelijk materiaal beschouwt. Dit is anders dan het historisch materialisme, dat voor de duidelijkheid van het verschil gedefinieerd wordt als waarin 'de inhoud van ons bewustzijn, de gang onzer gedachten, bepaald wordt door de maatschappelijke omstandigheden, waarin wij verkeerden, de productie-verhoudingen, waarin wij tot andere mensen staan.'¹⁶ Wat betreft deze andere variant van materialisme, noemt Ketner het liever met Roland Holst 'economisch determinisme'. Na het weergeven van dit verschil kan Ketner zich volledig richten op het materialisme dat hem voor ogen staat. Hij doet dat aan de hand van een praktijksituatie zoals iedereen die wel kent: er klinkt een geluid en er volgt een menselijke reactie op dat geluid. Het voorbeeld dat Ketner hier introduceert is het geluid van de bel aan de voordeur. De bel gaat en dat brengt een mens na een lange keten in beweging om uiteindelijk de voordeur te openen. Het bewustzijn geeft door dat het lichaam moet bewegen, omdat het lichaam een geluid heeft opgevangen en doorgeseind aan de hersenen. In het

¹³ Ketner – *Geestelijke stroomingen*, III., p. 375.

¹⁴ *Ibid.*, p. 378.

¹⁵ Ketner – Josef Dietzgen, een socialistisch wijsgeer. Amsterdam: S.L. van Looy, 1919, p. 42.

¹⁶ Ketner – *Geestelijke stroomingen*, II. Het wijsgeerig materialisme, in *De socialistische gids*, 1917, p. 466.

materialisme geldt nu deze gehele keten als stofdeeltjes die in beweging zijn, een theorie die door de ontwikkelende natuurwetenschap sinds de oude Griekse filosofen steeds aannemelijker werd. De nieuwe oplevingen van het materialisme wil Ketner niet volgens de marxistische methode verklaren, dat wil zeggen door de maatschappelijke omstandigheden te bekijken in de landen en de tijd waarin het materialisme bloeide.¹⁷ Wel is hij bereid om het materialisme met betrekking tot godsdienst te bespreken. De vaste wetten van het materialisme laten zich niet zomaar verbinden met de goddelijke openbaring van het orthodox christendom, maar met een andere opvatting van God zou een dergelijke koppeling wel mogelijk worden. God zou dan gezien moeten worden als doelmatigheid in de natuur die de wonderen en de openbaring van God vervangt. Deze deïstische opvatting hanteert een teleologisch godsbewijs dat de doelmatigheid in de natuur vooropstelt. Dit argument waarop de wereld wordt gezien als een aanschouwd kunstwerk waarvan de kunstenaar onzichtbaar is, leek definitief te zijn weerlegd door de theorie van Darwin. Als alleen de doelmatige eigenschappen blijven bestaan en de ondoelmatige eigenschappen verdwijnen, dan is 'geen God, voor de doelmatigheid van de menselijke handelingen geene ziel nodig'.¹⁸ Door Darwin kon alles in de natuur verklaard worden als bewegende stoffen en hun onderling werkzame krachten. Ketner legt zich hier niet bij neer, zijn doel is tenslotte om het materialisme te weerleggen. Hij vervolgt de uiteenzetting van het materialisme onder het tussenkopje 'Kritiek op het materialisme', waarin hij twee hoofdbezwaren presenteert. Voor het eerste bezwaar introduceert Ketner een ideale waarnemer. Deze waarnemer kan de kleinste stofjes en hun bewegingen overal zien, dus de hele keten van het horen van de deurbel tot het opstaan om de voordeur te openen. Het enige dat bij deze ideale waarnemer buiten beeld blijft, is het bewustzijn. Een beweging is namelijk niet in staat om een bewustzijn, of geluid, licht, reuk en smaak te veroorzaken. Het verband tussen stof en bewustzijn kan niet verklaard worden door uit te gaan van stoffen met bewustzijn; bewegende stoffen kunnen geen bewustzijn veroorzaken.¹⁹ Het tweede hoofdbezwaar is voor Ketner moeilijker om duidelijk te maken aan een publiek met weinig filosofische voorkennis. Hij begint daarom vrijuit te filosoferen: stof en beweging hebben beide ruimte nodig, maar wat is ruimte?²⁰ De ruimte is geen ding, we kunnen het niet wegdenken, het is geen begrip, we kennen er geen tegenovergestelden van, we kennen er geen grenzen van. Aan de andere kant weten we van alles over ruimte: we hebben het drie afmetingen gegeven om heel precies plaatsen te kunnen bepalen. We weten dat de ruimte oneindig groot is, maar de ervaring kan ons die oneindigheid niet laten kennen. Ketner komt in zijn betoog uit op Kant, die hij hier slechts aanhaalt met betrekking tot zijn begrip van ruimte. Het ligt aan de mens dat wij voorwerpen in drie afmetingen kennen, zo is ruimte (naast tijd) volgens Kant een aanschouwingsvorm van de mens. Van de wereld hebben wij aantoonbaar betrekkelijke kennis, maar de inrichting van het lichaam en van de geest spelen wel een rol in de kennis die wij verkrijgen over de oneindige ruimte. 'Dan is de "stoffelijkheid" der wereld slechts gelegen in de wijze, waarop zij zich aan onze zintuigen voordoet.'²¹ Diegenen die dit inzien zijn volgens Ketner ver verheven boven het materialisme. Zijn twee bezwaren helpen de lezer het materialisme 'werkelijk te boven te komen en inzicht te krijgen in andere, meer

¹⁷ Ibid., p. 472.

¹⁸ Ibid., p. 473.

¹⁹ Ibid., p. 475.

²⁰ Ibid., p. 475.

²¹ Ibid., p. 478.

bevredigende opvattingen'.²² Een van de opvattingen die Ketner bedoelt, is het psychisch monisme waarover eind 1919 het vierde deel van *Geestelijke stroomingen* gaat.

In de dissertatie over Dietzgen maakt Ketner van de gelegenheid gebruik om de leer van de socialistische wijsgeer te bekritisieren. Dietzgen was een sociaaldemocratische filosoof die zichzelf materialistisch noemde. De materialistische opvatting, ontleend aan Marx en Engels, kan maar beter worden opgegeven, stelt Ketner in zijn proefschrift. Onder materie verstaat Dietzgen zowel het stoffelijke als het geestelijke in één wereld, maar Ketner is van mening dat er te veel ruimte wordt gelaten voor het geestelijke domein. Dietzgen doet te veel afbreuk aan zijn materialisme door te bekennen dat de filosofie, die hijzelf beoefent, inzicht in de natuur van de geest is en daarom wijst op idealisme.²³ Stof en geest blijven in Dietzgens filosofie deel van de kosmos, waardoor Dietzgen volgens Ketner terugvalt op een dualisme. Het overbruggen van de kloof tussen bewustzijn en stof is zo volgens Ketner mislukt.²⁴ Wat Dietzgen wel goed doet, is de gebruikmaking van de inductieve methode en dat hij de ervaring als uitgangspunt van onze kennis neemt.²⁵ Hij had echter beter op de relativiteit van de opgedane kennis kunnen wijzen, zodat hij had gezien dat de wereld een psychisch wezen is.²⁶

De voordelen van het psychisch monisme

Terwijl Ketner werkt aan zijn dissertatie over Dietzgen, vindt hij tijd om een artikel over het psychisch monisme te schrijven en naar de redactie van *De socialistische gids* te sturen. Dit deel uit *Geestelijke stroomingen* met de titel *Het psychisch monisme* is het eerste stuk volledig gewijd aan de leer van Heymans in *Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung* (1905) en *Het psychisch monisme* (1915). De leer van Heymans in het algemeen is terug te vinden in de meeste artikelen en monografieën van Ketner. Het psychisch monisme is in zijn leer de meest terugkomende, zo verschijnt in 1929 van Ketner *Mensch en wereld, eene inleiding tot het psychisch monisme* onder goedkeurend oog van Heymans, die het werk als volgt inleidt:

De ondergeteekende verklaart gaarne, dat hij de hier volgende uiteenzetting van het psychisch monisme met groot genoegen en met instemming op alle hoofdpunten gelezen heeft, en van harte hoopt, dat daardoor het doel, dat de schrijver zich stelt, in ruimen omvang zal worden bereikt.

Het verband tussen de stoffelijke en de werkelijke wereld is volgens het psychisch monisme: het bewustzijn is de werkelijke wereld en de stoffelijke wereld wordt daardoor veroorzaakt. Bij deze variant waarop denken en zijn samenhangen, formuleert Ketner twee stellingen:

[1] 'Datgene, wat aan de waarneming van hersenbewegingen ten grondslag ligt, is het bewustzijn, dat bij die hersenen behoort'²⁷;

[2] 'Al wat bestaat, is van psychischen aard, is met ons eigen bewustzijn verwant'.²⁸

²² Ibid., p. 478-479.

²³ Ketner – Josef Dietzgen, een socialistisch wijsgeer, p. 20.

²⁴ Ibid., p. 43.

²⁵ Ibid., p. 75.

²⁶ Ibid., p. 79.

²⁷ Ketner – Geestelijke stroomingen, IV. Het psychisch monisme, in *De socialistische gids*, 1919, p. 1022.

²⁸ Ibid., p. 1027.

In de uitleg van de eerste stelling maakt Ketner gebruik van zijn voorgaande artikel over het materialisme, hij begint namelijk opnieuw over de ideale waarnemer en Kant. Een ideale waarnemer kan een gedachte zien met de toevoeging van ruimte, de aanschouwingsvorm die de mens heeft; een gedachte krijgt op die manier de gedaante van de uitgebreide hersenen. Tussen geest en materie vindt een samenspel plaats zoals in het oude voorbeeld van twee klokken die precies tegelijkertijd hetzelfde uur slaan. De ene klok noemen we 'lichaam' en behoort tot het materialisme, de andere klok noemen we 'geest'. Als in een spiegelbeeld heeft de klok wel een gedaante, maar geen zelfde tastbare verschijning. Volgens het psychisch monisme is de klok 'geest' de klok die de gedaante heeft en in de spiegel kijkt naar iets dat alleen maar stoffelijk lijkt, terwijl het stoffelijke niets anders is dan een bewustzijn gelijksoortig aan het menselijke. Hoe ik de wereld waarneem, ligt aan mijn hersenen, zodat ik de wereld anders waarneem dan een dove of kleurenblinde mens. Met andere woorden: het bewustzijn van iemands hersenen is de grondslag van waargenomen hersenbewegingen.

Pas onder de tweede stelling bevraagt Ketner het bewustzijn, zonder een bevredigend antwoord te geven wat het precies is. Wel geeft Ketner een aantal kenmerken van het bewustzijn: een herinnering bijvoorbeeld kan in het bewustzijn ontstaan, maar slechts op bepaalde momenten. Wanneer een herinnering in het bewustzijn ontbreekt, schrijft Ketner, is dat onder het psychisch monisme deel van het onbewust psychische. Ook voegt Ketner verschillende graden van bewustzijn in, zoals Spinoza beweerde dat alles in meer of mindere mate bezielde is. Een geleerde heeft meer bewustzijn dan een onbeschaafd mens, rangschikt Ketner, en kinderen hebben een eenvoudig bewustzijn, evenals dieren, planten en levenloze natuur:

De vlinder, die telkens maar weer tegen de lamp vliegt, vinden wij al erg dom en automatisch; aan een kwal vinden wij zoo weinig menselijks, dat wij een sterken twijfel hebben of hier een bewustzijn aanwezig is. Toch kunnen wij de afwezigheid van iets, dat op bewustzijn gelijk niet bewijzen; dat kunnen wij ook niet bij de planten, ja, zelfs niet bij de levenloze natuur.²⁹

Gebruikmakend van de scheikunde legt Ketner uit waarom wij niet kunnen weten of de levenloze natuur wel of geen bewustzijn heeft: als de complexe atomen, waaruit alles is opgebouwd, van onze hersenen op ons overkomen als zijnde bewustzijn, dan geldt dat ook voor simpel bewegende atomen in stenen. Ten tweede kan ons bewustzijn iets veranderen in de buitenwereld, zodat beide werelden van gelijkwaardige soort moeten zijn. Het materialisme beredeneert verkeerdheid; het is beter om uit te gaan van datgene dat ons het meest nabij is: het eigen bewustzijn.

Het psychisch monisme vindt zijn oorsprong niet bij Heymans, maar hij heeft volgens H.G. Hubbeling de these wel beter beargumenteerd dan voorgangers als Gustav Fechner (1801-1887).³⁰ Ketner is bekend met de geschiedenis van het psychisch monisme en besteedt aan enkele verwante filosofen afzonderlijke artikelen. In maandschrift *Het nieuwe leven* verschijnt in 1936 een artikel getiteld *Arthur Schopenhauer* (1788-1860) en in 1937 *Gustav Theodor Fechner*. Beiden worden ook genoemd in *Geestelijke stroomingen* met betrekking tot het psychisch monisme. Over Schopenhauer is Ketner kort: in zijn filosofie openbaart zich niet

²⁹ Ibid., p. 1026.

³⁰ H.G. Hubbeling – Inleiding, in *Gerardus Heymans. Over metafysica en esthetica*. Baarn: Ambo, 1987, p. 14.

het bewustzijn maar de wil aan ons in de vorm van de wereld van ruimte en tijd.³¹ Zolang de conclusie luidt dat de stoffelijke wereld bestaat uit een gelijksoortige vorm van bewustzijn, is de relatie met het psychisch monisme gevonden. De leer van Spinoza is gereduceerd tot het psychische dat de substantie is waarvan het bewustzijn een deel is en het stoffelijke de openbaringsvorm.³² Ketner houdt meer vast aan Spinoza dan Heymans, zeker als het gaat om de eenheid van de mensheid. Niet via Heymans, maar via Fechner komt Ketner tot het religieuze terrein van het psychisch monisme, dat bereikt wordt door het bespreken van de eenheid van het bewustzijn. Opnieuw komt Ketner in de valkuil van zijn tweede stelling over het psychisch monisme, namelijk de vraag naar het bewustzijn. Nu volgt er wel een antwoord, en blijkt de concentratie van hersencellen het bewustzijn te vormen: er is een wisselwerking tussen de hersencellen zichtbaar voor de ideale waarnemer, soms heel zwak, soms heel innig.³³ Een geconcentreerd bewustzijn vormt de individualiteit, de eenheid die Fechner overal in aantreft. Ook de aarde heeft bewustzijn, omdat het bestaat uit een wisselwerking op stoffelijk gebied zoals dat zich in de menselijke hersenen kan afspelen. Het menselijke bewustzijn is een deel van het aardbewustzijn, maar de eerste is meer besloten dus groter dan van het weinig samenhangende aardbewustzijn.³⁴ Het aardbewustzijn is niet het grootste bewustzijn, het is ook niet het meest volledige bewustzijn; het aardbewustzijn wordt overtroffen door het zonnestelselbewustzijn en verder. Uiteindelijk is het alomvattende Albewustzijn niets anders dan in de benaming van Fechner: God. Met Heymans spreekt Ketner liever niet van een God, omdat dat meer doet denken aan een opvatting als schepper dan aan een bewustzijn.

Ketner besteedt veel aandacht aan Spinoza in zijn uitleg van het inzicht dat allen deel uitmaken van een geheel dat onder de gehele mensheid moet ontstaan. In de kenleer is alleen het psychisch monisme van Heymans voldoende, en niet het spinozistisch monisme. Voor Heymans was de afwijzing van Spinoza vanzelfsprekend. In zijn metafysica college wijst hij het spinozisme af.³⁵ Zijn bezwaren hebben betrekking op het spinozisme als verklaring van de verhouding tussen materie en geest, die volgens Heymans correctie nodig heeft.³⁶ Zoals Spinoza in het vijfde deel van zijn *Ethica* inging op het mystieke van de geest, de eventuele oneindigheid daarvan, geldt dat uiteindelijk ook voor Heymans en Ketner. In het psychisch monisme is er geen geest die na de dood het lichaam verlaat; er is alleen maar geest. Heymans trok conclusies uit het psychisch monisme met betrekking tot een levensbeschouwing in zijn metafysica college. 'Deze onsterfelijkheidsleer heeft niets te maken met de eeuwig afgescheiden ik-heid van het dualisme, maar houdt evenmin de vernietiging van het eigen wezen in zoals het materialisme dat leert.'³⁷ Naast de onsterfelijkheid die verder wetenschappelijk onderzoek nodig heeft, geeft Ketner ons nog twee praktische elementen van het psychisch monisme als hypothese: het doel in de wereld dat we niet altijd kennen en de implicaties voor de ethiek, hoe we moeten handelen. In een artikel over Heymans dankt Ketner zijn leermeester voor het wetenschappelijke stelsel op basis van een goede methode, het socialisme heeft daar baat bij. De methode van Heymans is empirisch. Hij maakte gebruik van enquêtes en kreeg een laboratorium voor experimentele

³¹ Ketner – Geestelijke stroomingen, IV., p. 1027-1028.

³² Ibid., p. 1029.

³³ Ibid., p. 1029.

³⁴ Ibid., p. 1031.

³⁵ Heymans – Metafysica, in H.G. Hubbeling – *Gerardus Heymans. Over metafysica en esthetica*. Baarn: Ambo, 1987, p. 67.

³⁶ Ibid., p. 68.

³⁷ Ibid., p. 92.

psychologie, maar die methode resulteerde in niet-empirische resultaten.³⁸ Het wereldbewustzijn is een voorbeeld van zo'n niet-empirisch resultaat, want het gaat voorbij de menselijke ervaring. Voor ethiek in het socialisme is het van groot belang geleerd te hebben dat mensen geen individuen zijn, maar deel uitmaken van een samenhangend geheel. Op dit gebied speelt Spinoza's ethiek een belangrijke basis voor Ketner. In de kenleer draait het enkel om het psychisch monisme, omdat Spinoza er nog niet in geslaagd is begrijpelijk te maken 'hoe wij tot de kennis der stoffelijke dingen komen'.³⁹

Het nut van de temperamentenleer

In de ethiek spelen de hartstochten, of met een moderner woord 'emoties', altijd een grote rol. Het gemoed bepaalt hoe iemand handelt. Voordat Spinoza inging op de samenleving, behandelde hij in het middelste deel van de *Ethica* de hartstochten die de mens binden in zijn handelen. Ook Ketner bespreekt voor hij verder gaat met zijn uiteenzetting van ethisch socialisme de temperamentenleer van Heymans en de belangen daarvan in het socialisme. De hoofdredacteur van *Het nieuwe leven* vroeg aan Ketner: waarom voelen sociaaldemocraten over het algemeen weinig voor filosofie en als zij dat wel doen, vooral neigen naar een bepaald soort filosofie?⁴⁰ Ketner beantwoordt deze vraag in het artikel *Iets over temperament, filosofie en socialisme* als volgt: een sociaaldemocraat met interesse voor filosofie is in beginsel secundair functionerend en niet actief. Naast het onderscheid tussen primair en secundair functioneren en actief of niet actief handelen, maakt Heymans onderscheid tussen emotioneel en niet emotioneel handelen. Iemand die secundair functioneert heeft een grotere samenhang in het bewustzijn, waardoor die persoon oude indrukken laat meewegen in zijn handelingen tegenover iemand die direct reageert. In *De socialistische gids* schetst Ketner de mogelijke persoonlijkheden in een tabel⁴¹:

Emotioneel	Actief	Secundair functionerend	
+	+	+	Gepassioneerd*
+	+	-	Cholerisch
+	-	+	Sentimenteel*
+	-	-	Nerveus*
-	+	+	Flegmatisch
-	+	-	Sanguinisch
-	-	+	Apathisch*
-	-	-	Amorf*

Hierin zien we dat de sociaaldemocraat met interesse voor filosofie volgens de definitie van Ketner ofwel sentimenteel, ofwel apathisch is. Secundair functionerende personen zullen wel onder de sociaaldemocraten te vinden zijn, maar met een weinig actief karakter zullen zij zich weerhouden van aandacht. De gepassioneerde mens is meestal leider van een politieke partij.⁴² In de wetenschap is het niet bevorderlijk om veel emoties te hebben, maar wel in het beoefenen van een godsdienst. Filosofie staat juist tussen wetenschap en godsdienst,

³⁸ Ketner – Prof. dr. G. Heijmans, p. 488.

³⁹ Ketner – Geestelijke stroomingen, III., p. 378.

⁴⁰ Ketner – Iets over temperament, filosofie en socialisme, in *Het nieuwe leven*, 1917/1918, p. 257.

⁴¹ Ketner – Geestelijke stroomingen, V. De menselijke temperamenten, in *De socialistische gids*, 1920, p. 596. De persoonlijkheden met een asterisk zijn benoemd door Heymans, de overige drie zijn ontwikkeld door Hippokrates (460-377 v.C.). Hippokrates maakte onderscheid tussen vier temperamenten, maar in Heymans is melancholie overgenomen door het sentimentele.

⁴² Ketner – Iets over temperament, filosofie en socialisme, p. 260.

waardoor zowel emotioneel als niet emotioneel aangelegde personen interesse kunnen hebben in de wijsbegeerte. Een middenweg is ook mogelijk, waardoor iemand aandacht kan hebben voor de strikte wetenschap en toch interesse toont in het mystieke – Ketner rekent zichzelf tot deze middengroep. De temperamentenleer toegepast op Ketner maakt hem een sentimentele filosoof, die het gevoel laat meespelen in een doordachte levensvisie in een bescheiden plaats binnen de SDAP. De apathische persoonlijkheid zien we in ieder geval niet terug bij Ketner, hij wijst deze in zekere zin zelfs af. Een apathisch mens zal namelijk veel voelen voor de positivistische (empirische) filosofie van Ernst Mach (1838-1916), die een metafysica verwerpt. Toch vindt deze filosofie aanhangers binnen de sociaaldemocraten, de zogeheten machisten:

Komt daar nu nog bij, dat tegenstanders, die de arbeiders van den strijd voor het socialisme trachten af te houden, veel over onbekende werelden en over een hiernamaals spreken, dan wordt het begrijpelijk, dat de positivistische filosofie aan het socialisme wordt gekoppeld en als een “strijdwapen” tegen de bourgeoisie wordt beschouwd.

Die samenkoppeling vindt men bij Dietzgen, den sociaal-demokratischen filosoof.⁴³

Ketner voelt weinig voor het inzetten van de filosofie of de wetenschap als strijdwapen in het socialisme. Het is beter om bedacht te redeneren dan om de meest offensieve oplossing te kiezen. Ketner analyseert aan het eind van zijn artikel in *Het nieuwe leven* de opkomst van de sociaaldemocratie in een onfilosofische periode van materialisme, halverwege de negentiende eeuw. Het toenmalige Duitse materialisme kan gezien worden als reactie op de voorgaande periode van idealisme: ‘Ieder opkomend geslacht wil de fouten van het voorgaande verbeteren; het wordt echter op zijn beurt ook weer eenzijdig in de andere richting en verliest dingen uit het oog, die dan door een volgend geslacht weer naar voren worden gebracht.’⁴⁴ Door de kennis van de temperamenten kan iedereen in de praktijk meer rekening houden met elkaar, dus uit de ervaring, maar met een zekere toevoeging:

[...] wij behoeven ons niet angstvallig binnen de grenzen der gegeven ervaring te houden; wij kunnen, vertrouwend op onze rede, vragen: vanwaar die ervaring? wat is de werkelijke, de diepere geaardheid der wereld, die zich als stoffelijk aan ons voordoet? En dan zullen wij misschien kunnen komen tot eene wetenschappelijke filosofie, die door menschen met uiteenlopend temperament en ook door sociaal-demokraten kan worden aanvaard.⁴⁵

Ethiek van de objectiviteitstheorie

Via de afwijzing van het materialisme, de presentatie van het psychisch monisme, en de behandeling van de temperamenten van individuen, komt Ketner tot de relatie met het socialisme. De wereldbeschouwing van Ketner richt zich eerst metafysisch op de mens als onderdeel van een groter geheel. De metafysische wereld die bij de mensen vragen oproept over bijvoorbeeld de geest na de dood en het groter geheel, maakt deel uit van religie, dat bij Ketner wordt gezien als verwantschap. De aparte verhouding tussen religie en socialisme, die volgens Ketner goed mogelijk is, wordt uitgebreid besproken in het volgende hoofdstuk. Hier richt ik aandacht op Ketners ethiek die van kracht is op het aardse leven. In *De grondslag der moraal* is die grondslag niet noodzakelijk christelijk, omdat in de geschiedenis

⁴³ Ibid., p. 262-263.

⁴⁴ Ibid., p. 263.

⁴⁵ Ibid., p. 264.

is gebleken dat godsdienst los kan staan van ondermaanse zedelijkheid.⁴⁶ Naast de metafysische wereldbeschouwing waarin wij deel van een geheel zijn,

behoeven wij *deze* wereld niet te verwaarloozen. Want aan haar zijn wij dan toch in ieder geval voorloopig gebonden; hier is het terrein van ons streven, het goede, dat wij willen bevorderen, het onrecht, dat wij willen bestrijden, de ellende, die wij in geluk willen veranderen. Het besef van de mogelijkheid eener andere wereld behoeft ons niet te beletten in deze wereld onze taak te vervullen.⁴⁷

In *Geestelijke stroomingen* beschrijft Ketner net als in zijn monografie *Goed en slecht* verschillende ethische theorieën. In het artikel begint hij met Karl Kautsky (1854-1938), die zich baseerde op de evolutietheorie van Darwin en het historisch materialisme van Marx. Volgens Kautsky is de menselijke zedenwet een dierlijke aandrift, een sociale drift die doorwerkt in de productie. De maatschappelijke klassen, de bezittende en de niet-bezittende, verenigen zich en gaan de strijd aan met elkaar. 'Zoo ontstaat de klassenstrijd, die van de zijde der socialistische arbeiders gevoerd wordt met een zedelijk ideaal: het beëindigen der uitbuiting, de opheffing der klassen.'⁴⁸ De marxistische Gorter verscherpte Kautsky door de sociale driften alleen te laten werken binnen de eigen klasse: zo zal een arbeider zich hard maken voor zijn collega's, maar zijn meerdere niet bijstaan. Gorter kreeg hierop veel kritiek, en verdedigde zich door terug te krabbelen: een arbeider zou wel het kind van een werkgever uit het water mogen redden, omdat in dat geval de klassenstrijd niet aan de orde is. Evengoed keurt Ketner Gorters idee af dat in de klassenstrijd alles geoorloofd is en toegejuicht wordt. In een andere theorie, die van sociaaldemocraat Rudolf Kuyper (1874-1934), worden morele verplichtingen in de klassenstrijd aan de orde gesteld. Ten tweede is een handeling dan zedelijk, wanneer een klasse iets in eigenbelang uitvoert dat in het belang van de gehele samenleving is; hierdoor zijn door Kuyper als vanzelf alleen de handelingen van de opkomende klasse zedelijk te noemen. De leer van Kuyper is voor Ketner nog te onduidelijk, want er ontstaat een tweedeling in moraliteit: iemand kan naar eer en geweten handelen (subjectief), maar daarbij in het belang van een ondergaande klasse (objectief). Kuyper 'beredeneert meer hoe de zedelijke oordeelen zouden moeten zijn, dan hoe ze werkelijk zijn.'⁴⁹

Beter dan alle andere ethische theorieën is de objectiviteitstheorie, die Heymans in *Einführung in die Ethik auf Grundlage der Erfahrung* (1914) presenteerde. In deze theorie geeft het karakter van een mens, i.e. het geheel van iemands neigingen, de doorslag om zedelijk te oordelen.⁵⁰ Leo Polak (1880-1941), niet door Ketner besproken, levert een gelijke ethiek. Polak las Spinoza namelijk zo, dat het autonome subject een algemeengeldigheid krijgt boven de heteronoom opgelegde geboden. Polak was beïnvloed door het objectiviteitsbeginsel van Heymans en hij zou hem in 1925 in Groningen opvolgen.⁵¹ In de objectiviteitstheorie zijn de neigingen de innerlijke grondslagen van daden, maar daarbij komen ook diverse aanleidingen van buitenaf die iemand tot handelen aanzetten. De objectiviteitstheorie bewaart het overzicht op de gehele keten van handelen, zoals de ideale waarnemer in het psychische monisme. Zo wordt het eigenbelang gecombineerd met het

⁴⁶ Ketner – Geestelijke stroomingen, VI. De grondslag der moraal, in *De socialistische gids*, 1922, p. 470. Nb. Dit hoofdstuk is genummerd als VI., maar is eigenlijk deel VII. nadat in 1921 *VI. Religie en socialisme* in *De socialistische gids* verscheen.

⁴⁷ Ketner – Deze wereld en de andere, in *Het nieuwe leven*, 1918/1919, p. 84.

⁴⁸ Ketner – Geestelijke stroomingen, VI., p. 470.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 474.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 478.

⁵¹ Krop – Spinoza, in hoofdstuk 7 over Spinoza en het Nederlandse jodendom (1880-1940).

belang van anderen. Wanneer de mens zich eerst als deel van het geheel beschouwt, is hij in staat het belang van anderen mee te wegen in zijn handeling.⁵² Op die manier is in deze theorie het tegenovergestelde van egoïsme niet altruïsme, maar universalisme. In de beoordeling op een bepaalde manier te handelen, speelt naast het eigenbelang altijd het belang van iets anders mee: van een ander mens, of van de objecten; de natuur der dingen. Het belang van iets anders dan het eigen belang, komt in onze kennis door de ervaring. Het in ogenschouw nemen van alle belangen, is ook wel het naderen van de waarheid:

Volgens de objectiviteitstheorie stellen wij de waarheidsliefde zedelijk hoog, niet omdat de waarheid nuttiger is dan de onwaarheid, maar omdat zij objectief is, omdat zij het ruimere en grotere is, en de onwaarheid het kleine en beperkte. Men kan het ook zoo uitdrukken: Wij willen de waarheid om haarzelfs wille.⁵³

Ook in *Goed en slecht* komt Ketner pas tot de objectiviteitstheorie na het behandelen van andere theorieën, al haalt hij in deze monografie veel meer filosofen aan. Hij bekritiseert ze allemaal, op de objectiviteitstheorie na: 'De lezer van dit boek heeft nu langzamerhand wel begrepen, dat de schrijver ervan van alle ethische theorieën de voorkeur geeft aan de objectiviteitstheorie.'⁵⁴ Is dan die theorie in de praktijk altijd even voltreffelijk? Nee, geeft Ketner eerlijk toe, '[d]e menschen, die meenen, dat zij zich bij hun handelingen in ethisch opzicht door een theorie kunnen laten leiden, moeten wij met een wantrouwend oog aanzien. Zij behooren tot de dogmatici, een zeer gevaarlijk menschenras.'⁵⁵ De objectiviteitstheorie is net als het psychisch monisme door Heymans als hypothese gegeven, maar de voorbeelden waarin de theorie wordt toegepast – Ketner behandelt zelf achtereenvolgens oorlog, socialisme, seksualiteit en de zedelijke opvoeding – laten zien dat de theorie wel overeenstemt met het natuurlijk zedelijk oordeel (dat niet op basis van een theorie werkt, maar bijvoorbeeld ook het geweten in het handelen betreft).⁵⁶

Er rest Ketner nog maar één taak: de koppeling van zijn ethische leer aan het socialisme. Die stap is snel gemaakt, als de mens maar beseft dat hij deel uitmaakt van een groter geheel: 'de menschheid'. Retorisch vraagt hij: 'Stemt dit niet overeen met wat wij in het socialisme willen verwezenlijken: door de afschaffing der uitbuiting en door het gemeenschappelijk bezit der productie-middelen de menschheid te maken tot een harmonisch geheel?'⁵⁷ De klassenstrijd uit de marxistische leer is voor Ketner nog te beperkend, daarin hoort een arbeider bij de arbeiders en de bourgeois in de bourgeoisie. Deze verschillen ontstaan slechts uit verschillende inzichten in de maatschappelijke ontwikkeling en sluiten de objectiviteitstheorie niet uit. De theorie is niet in strijd met het historisch materialisme, want ook in de klassen zijn de zedelijke oordelen te herleiden tot een objectiviteitsbeginsel.⁵⁸ De mens is deel van een harmonisch geheel groter dan de klasse, zo ziet Ketner het socialisme. Deze opvatting is vanuit een andere methode ontstaan dan de marxistische leer zoals die in de inleiding is beschreven, en maakt ook plaats voor de filosofie, het geestelijke domein. Het lag niet alleen aan Ketner dat het socialisme veranderde van marxistisch naar idealistisch, daar hielp de partij eigenlijk van begin af aan mee. Deze ontwikkeling is het onderwerp van het volgende hoofdstuk.

⁵² Ketner – Geestelijke stroomingen, VI., p. 481.

⁵³ Ibid., p. 483.

⁵⁴ Ketner – Goed en slecht, een inleiding in de ethiek. Amsterdam: N.V. de Arbeiderspers, 1933, p. 108.

⁵⁵ Ibid., p. 112-113.

⁵⁶ Ibid., p. 114-115.

⁵⁷ Ketner – Geestelijke stroomingen, VI., p. 485.

⁵⁸ Ibid., p. 484.

3. Geleidelijke vernieuwing

Sinds de oprichting van de SDAP in 1894 verliep de ontwikkeling van de partij van marxistisch-materialistisch tot idealistisch socialistisch geleidelijk. In het vorige hoofdstuk hebben we deze ontwikkeling gezien bij Ketner, maar alleen Ketner is niet voldoende om de geleidelijkheid van de verandering aannemelijk te maken. In dit hoofdstuk beschrijf ik de ontwikkeling van de SDAP in het algemeen aan de hand van de eerste partijprogramma's. Hier gaat het meer dan in het vorige hoofdstuk om veranderingen vanwege politieke situaties in plaats van filosofische uitgangspunten. Deze situaties zijn gerelateerd aan de factoren die in de inleiding genoemd zijn als veranderingen in het fin de siècle: bewustwording, de discussie over religie en ten derde de geesteswetenschappen. Vanwege de werking van deze factoren werd de politieke situatie geëvalueerd. Ten eerste werd in de partij veel gediscussieerd over de te volgen weg: het marxisme dat sommigen al als verouderd zagen, of een herzien marxisme. Voorstanders van verschillende punten uitten hun ideeën in een van de vele tijdschriften. Een van de discussies hierin, waarover ook Ketner een standpunt had, is de relatie tussen religie en socialisme. De manier waarop enkele socialisten deze twee verbinden betekent een nieuwe invulling van het begrip 'religie' waarin een overeenkomst voor ogen stond die alle mensen aan elkaar verbindt, en niet alleen aan elkaar omdat zij een bepaalde maatschappelijke verhouding in een klasse hebben. De verschillende ontwerpers van dit nieuwe socialisme worden gepresenteerd aan de hand van Ketners behandeling in zijn monografie *Geestelijke stroomingen in onzen tijd* (1927). Behalve met religie had de vernieuwing van het socialisme te maken met de behandeling van intellectuelen. Naast de opkomende leiders in de partij (Banning en Vorrink) kom ik hier terug op Roland Holst en haar 'geestelijke ommekeer' van het socialisme. Ik beperk mij voornamelijk tot de situatie in de context van de SDAP, maar het hoofdstuk sluit af met een korte paragraaf over twee filosofen die tonen dat ook buiten de SDAP een vergelijkbaar zedelijk socialisme werd voorgesteld.

De verandering in de Nederlandse arbeiderspartij

De vroegste aanwijzing van een geleidelijke ontwikkeling in de partij is het programma van 1895, dat grotendeels was gebaseerd op het programma van de Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD, sinds 1863). Hun zogeheten Erfurter Programm uit 1891 was geschreven door de marxisten Kautsky en Eduard Bernstein (1850-1932). Lange tijd werd het Nederlandse programma een 'letterlijke vertaling' van het Erfurter Programm genoemd, maar Bart Tromp toont anders aan in zijn proefschrift waarin hij de sociaaldemocratische partijprogramma's met elkaar vergelijkt:

Het loopt er voor een groot deel gelijk mee op, maar het stelt de zaken beknopter en soms ook anders dan het voorbeeld. Bepaalde zaken die in het Erfurter Program[m] wel aan de orde komen, blijven in dat van de SDAP achterwege.¹

Een van de verschillen die Tromp opmerkt, zet al vanaf het begin van de SDAP de deuren open voor filosofen zoals Ketner. In de derde van twaalf paragrafen valt te lezen dat toenemende werkloosheid tegenover lange arbeidsdagen en gebrek aan koopkracht leiden tot crisis en faillissementen, 'dat onder het stelsel der bestaande partikuliere

¹ Bart Tromp – Het sociaal-democratisch programma (proefschrift). Groningen: Print center, 2002, p. 76. Het programma is onder andere hierin opgenomen, p. 383-385.

voortbrengingswijze de menscheid de produktie niet meer kan beheerschen.’ Tromp geeft twee redenen voor deze opvallende paragraaf: ‘de nadruk op de klassenstrijd als fundamenteel gegeven van de kapitalistische productiewijze’ ontbreekt en ‘het begrip “mensheid” doet vreemd aan. “Mensheid” is een concept dat de klassenstrijd overstijgt.’² Door deze lezing hoefde het hervormde socialisme van Ketner ruim twintig jaar later niet als verrassing te komen, maar toch was er in die tijd ophef over de behoefte aan een vernieuwd socialisme. De partij was tenslotte vooral gegrondvest op marxistische opvattingen: het belangrijkste streven was het gemeenschappelijk bezit van productiemiddelen.³ De tweede aanwijzing is het groeiende verschil in opvattingen van het marxisme. Het eerste partijprogramma beoogt marxistisch te zijn en dat lukt door hier en daar stelliger marxistischer te zijn dan het Duitse voorbeeld.⁴ Aan de andere kant behoudt het ontbreken van een specifiek uitgesproken materialistische wereldbeschouwing de mogelijkheid om er godsdienstige praktijken op na te houden. In het bijgevoegde strijdprogramma wordt opgesomd hoe de arbeider vooruit kan gaan, maar wordt ook vermeld dat kerk en staat zich gescheiden van elkaar dienen te verhouden. Dit wijst op een neutrale houding ten aanzien van godsdienst.⁵ Door sommigen werd de katholieke kerk binnen de partij niet als een probleem gezien, zo schrijft W.H. Vliegen, één van de partijoprichters: ‘Voor ons bestaat slechts het kapitalisme; daartegen en daartegen alléén is de strijd gericht.’⁶ De strijd was niet gericht tegen de kerk, al wil de kerk de ‘bestaande kapitalistische maatschappij behouden.’⁷ Het was ook niet verplicht om op economische grondslag lid te zijn van de socialistische partij, zodat Vliegen geen problemen zag tussen katholicisme en socialisme: ‘Ik kan mij heel best iemand voorstellen die in allen deele zich onderwerpt aan de katholieke kerk en toch van meening is dat de ontwikkeling der maatschappij ons noodwendigerwijs moet brengen naar het socialisme.’⁸ Zo gebeurde het dat ook dominees zich vanaf het begin aansloten in de SDAP. Beoogde het programma dus een marxisme, vond onder andere Gorter de SDAP al in 1901 juist te weinig marxistisch. De directe oorzaak van de verdeeldheid waren de verkiezingen, waarbij het programma waarin de problemen van het kapitalisme werden genoemd niet bruikbaar bleek. Het marxisme zoals het in het programma van 1895 was geformuleerd, was niet gericht op specifieke praktijksituaties. Naast het partij- en strijdprogramma werden daarom steeds nieuwe verkiezingsprogramma’s geschreven, voorzien van een concreet voor gemeenteraden op maat gemaakt plan.⁹

De confrontatie met concrete politieke strijdpunten dwong de partij [...] tot stellingnamen die niet rechtstreeks af te leiden waren uit het program van 1895 en de toenmalige marxistische orthodoxie. Dit marxisme blijkt dan namelijk geen stelsel te vormen waarbinnen elk vraagstuk maar één concrete oplossing kan hebben.¹⁰

In Henny Buitings vuistdikke proefschrift *Richtingen en partijstrijd in de SDAP*, dat letterlijk en figuurlijk boekdelen spreekt, richt hij zich slechts op de periode tot 1909. De bron van de conflicten is voor Buiting duidelijk en hiervoor al even genoemd: ‘de verre van

² Ibid., p. 77 en p. 78.

³ Ibid., p. 66.

⁴ Ibid., p. 78.

⁵ Ibid., p. 89.

⁶ W.H. Vliegen – De maatschappelijke hervorming en de katholieke kerk, in *De nieuwe tijd*, jrg. 1, 1896-1897, p. 93.

⁷ Ibid., p. 93.

⁸ Ibid., p. 93.

⁹ Tromp – Het sociaal-democratisch programma, p. 103.

¹⁰ Ibid., p. 103-104.

vanzelfsprekende verhouding tussen de theorie van het revolutionaire marxisme aan de ene kant en de noodzaak een praktisch politiek concept te ontwikkelen aan de andere kant', of korter: 'het verband tussen theorie en beweging'.¹¹ In Duitsland kwam Bernstein tot de conclusie dat er geen wetten (zoals: groei van het kapitalisme zorgt voor toenemende armoede in het proletariaat) waren te formuleren voor het kapitalisme. Hij creëerde daarmee de mogelijkheid van een revisionisme:

In het revisionisme wordt de plaats van de materialistische dialectiek als motor van de ontwikkeling die in een andere maatschappelijke orde, een nieuwe productiewijze resulteert, grotendeels vervangen door processen van politieke en sociale democratisering.¹²

Socialisme is in het revisionisme wel het einddoel, maar het hoeft niet noodzakelijk bereikt te worden door het uitbreken van een revolutie; socialisme kan ook stapsgewijs bereikt worden. De pragmatische werkwijze van partijleider Pieter Jelles Troelstra (1860-1930) leidde tot ontevredenheid van enkele partijleden die zich verzameld hadden rond het weekblad *De tribune*, dat sinds 1907 verscheen. Tot hen behoorden onder andere Gorter en Roland Holst. Zij keurden uiteindelijk alles af wat niet overeenkwam met Marx' opvattingen. In 1909 werd besloten *De tribune* te verbieden binnen de SDAP, wat leidde tot de eerder genoemde splitsing en een kleine herwinning van eenduidigheid met betrekking tot marxisme.

Na de splitsing werden eerdere plannen om een vernieuwd partijprogramma te schrijven weer opgepakt. Deze behoefte ontstond, omdat de conclusie was getrokken dat de praktijk anders verliep dan de theorie van Marx: de armoede was niet toegenomen in het proletariaat; er was niet één klasse die alle bezit had en het lidmaatschap legde niet noodzakelijk de wijsgerige denkbeelden van Marx op.¹³ Deze ontwikkeling vormt de derde aanwijzing in het geleidelijke verloop van de verandering in de SDAP, want het nieuwe partijprogramma dat in 1912 verscheen bevatte onbedoeld twee onorthodox marxistische opvattingen. Ten eerste werd revisionistisch geformuleerd dat politiek de enige manier is om socialisme te verwezenlijken.¹⁴ Troelstra blijft desondanks beweren marxistisch te zijn op een niet-revisionistische wijze: de hervormingen hebben een revolutionair karakter, juist omdat ze keren tegen het kapitalisme.¹⁵ Uit het kapitalisme zelf komt de opstand voort die het kapitalisme probeert op te heffen, in Nederland gebeurt dat door het verzamelen van de arbeiders in de SDAP die als politieke eenheid de macht kan verwerven. Een tweede element komt uit een voorstel van dominee Bruins. Deze SDAP'er behoorde met andere dominees tot het tijdschrift *De blijde wereld*, dat sinds 1902 bestond en een christen-socialistisch weekblad was. Zij stonden wel een socialisme voor, maar niet het amorele socialisme van Marx: 'Meerwaarde en kapitalisme zijn niet zozeer wetenschappelijke omschrijvingen als wel moreel doordrenkte expressies van iets verwerpelijks.'¹⁶ Dominee Bruins had twee voorstellen, waarvan er slechts een werd geaccepteerd in het nieuwe programma. Het eerste was een uitlating over godsdienst, maar daarover wilde de SDAP geen uitspraken doen. Het andere verzoek, om het kapitalisme zedelijk te veroordelen, werd opgenomen in het programma en door Troelstra desgevraagd verdedigd als sterkste wapen

¹¹ Buiting – Richtingen en partijstrijd in de SDAP, p. 59 en p. 62.

¹² Tromp – Het sociaal-democratisch programma, p. 106.

¹³ Ibid., p. 139.

¹⁴ Het programma is onder andere opgenomen in Tromp – Het sociaal-democratisch programma, p. 387-390.

¹⁵ Tromp – Het sociaal-democratisch programma, p. 146.

¹⁶ Buiting – Richtingen en partijstrijd in de SDAP, p. 375.

in de strijd.¹⁷ In de elfde alinea van het programma is het verzoek van dominee Bruins als volgt terug te vinden:

Het proletariaat verkrijgt in en door den *klassenstrijd* een ervaring, een wetenschappelijke en politieke ontwikkeling, *een maatschappelijke en zedelijke verheffing* en een uitbreiding en versterking zijner organisatie, die het niet alleen in staat stellen den tegenstand der heerschende klasse te breken, doch het ook rijp maken voor zijne taak om hare plaats in te nemen.

Het is bij dit streven onoverwinnelijk, omdat het daarbij zijne historische taak vervult, de gansche maatschappij te verlossen van een stelsel, dat economisch verouderd en zedelijk veroordeeld is.

De mogelijkheid om godsdienstig socialistisch te zijn werd door het nieuwe programma alleen maar groter, precies omdat de SDAP daarover geen uitspraken wilde doen. Met dit beginselprogramma breekt tot 1937 een nieuwe periode aan waarin de SDAP lijdt aan verdeling tussen marxisme en revisionisme, maar ook tussen het materialistisch marxisme en de mogelijkheid ethisch socialistisch te zijn. Tromp merkt scherp op waardoor het programma van 1912 die verdeeldheid mogelijk maakt:

Wat in het programma van 1895 nog onuitgesproken is, is nu duidelijk: de analyse die het programma biedt is niet gebaseerd op een wereldbeschouwing (“de marxistische filosofie”) maar enkel op de “wetenschappelijke analyse” van de maatschappelijke ontwikkeling. Het programma is in dit opzicht niet anti-godsdienstig, maar agnostisch: het spreekt zich niet over levensbeschouwelijke en religieuze kwesties uit, juist omdat de SDAP op dat terrein politiek niets te winnen heeft, en belangrijker nog, principieel geen stelling wenst te nemen.¹⁸

Tegenstellingen en tijdschriften

De ontstane tegenstelling tussen marxisme en revisionisme hangt samen met het onderscheid tussen het materialistisch marxisme en het geestelijk socialisme. Na de invoering van het nieuwe partijprogramma in 1912 was het theoretisch gekibbel over de manier waarop de socialistische maatschappij te bereiken gesust, maar de ontwikkeling ging voort. Was de wording van de maatschappij eerst een theoretisch probleem, met het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog in 1914 werd het een praktisch probleem.¹⁹ Door de oorlog werd de politieke macht van de socialistische partijen in Europa groter, zo ook in Nederland. In dit decennium zorgde de SDAP voor algemeen kiesrecht voor mannen en de achturige werkdag. Dit was de periode waarin veranderingen konden plaatsvinden: revolutionair of revisionistisch. Troelstra geloofde in een revolutionaire machtsovername, nadat in 1918 het Duitse keizerrijk was gevallen en hij dacht dat Nederland daarvan kon profiteren. De andere partijleiders reageerden met hoon en zagen geen bedreiging in Troelstra’s revolutieopoging. Hoe dan ook, Troelstra handelde zoals hij in de theoretische fase voor de oorlog had beweerd: hij zag zijn kansen en reageerde. In het proefschrift *Om de vernieuwing van het socialisme* beschrijft H.F. Cohen de tegenstellingen in de partij in de jaren 1919 tot 1930. Hierin wordt Troelstra als een revolutionair beschouwd, in ieder geval in de eerste jaren waarop zijn studie zich concentreert. Op een congres te Arnhem in 1919, bedoeld om (opnieuw) eenheid tussen revolutionairen en hervormers te behouden in de partij, zei Troelstra dat de omstandigheden voor de oorlog een tactiek vormden die het

¹⁷ Tromp – Het sociaal-democratisch programma, p. 138 en p. 140.

¹⁸ Ibid., p. 144.

¹⁹ H.F. Cohen – Om de vernieuwing van het socialisme (proefschrift). Leiden: Universitaire pers, 1974, p.1.

parlement gebruikte als ‘propaganda-tribune en hervormingsinstituut’: ‘Deze tactiek lag daarmee niet voor alle eeuwigheid vast, en nu de omstandigheden veranderd zijn dient een ander onderdeel van de tactiek meer op de voorgrond te komen.’²⁰ Voor het slagen van de revolutie heeft de partij zowel revolutionairen als revisionisten nodig, vandaar dat de partij beide kampen bevat. Volkomen marxistisch is de gedachte dat de periode van de socialistische maatschappij nu historisch noodzakelijk aangebroken is. De reactie van Vliegen op hetzelfde congres, beschrijft Cohen, is gematigder: de revolutie is niets nastrevenswaardigs, de democratie volstaat om de macht te nemen. De eenheid bleef uiteindelijk behouden, voornamelijk vanwege Troelstra’s poging de revisionisten in zijn partij te houden.

De socialistische maatschappij was nog steeds in beeld, al was de methode aangepast: ‘Marx’ revolutie is vervangen door de eredienst van het kleine werk; maar de zekerheid van de komst van het socialisme uit de klassenstrijd van de arbeiders blijft ongeschokt overeind staan.²¹ Met de reeds geboekte overwinningen van de partij is het kapitalisme in bedwang gehouden – Cohen noemt het ‘gemuilkorfd kapitalisme’²² – maar de zorg van Troelstra is nu, ondanks het gematigd onderhandelen, het einddoel in zicht te houden.²³ Om in kaart te brengen wat de socialisatie van de maatschappij precies in moest houden – Marx had hiervoor geen handleiding achtergelaten – werd vlak na het eenheidscongres van 1919 een commissie opgericht. Het rapport dat zij in 1920 presenteerden, week af van de marxistische opvatting. Ten eerste was er oog voor gemeenschapsbelang, i.e. de socialisatie zou niet alleen van belang zijn voor de arbeider, maar ook voor de consument (bijvoorbeeld door het voorkomen van prijsverhogingen).²⁴ Cohen noemt dit een ethische factor, omdat het niet gebaseerd is op de historische noodzaak waarop Marx de socialistische strijd baseerde.²⁵ Daarnaast werd de voorkeur gegeven aan een hervorming; de overgang van particulier eigendom van productiemiddelen tot maatschappelijk eigendom moet geleidelijk zijn. ‘In dit rapport was een begin gemaakt met dat constructieve socialisme dat later één van de krachtigste bijdragen zou leveren tot de vorming van de moderne maatschappij.’²⁶ Troelstra was om. Rond 1921 zag hij in dat het kapitalisme nog steeds stand hield en verdween zijn revolutionaire visie. In 1922 probeerde Troelstra stemmen te winnen bij rooms-katholieke arbeiders om het verzet tegen het kapitalisme te versterken. Tussen 1918 en 1921 dacht de SDAP het socialisme te kunnen verwerkelijken, maar in 1922 viel het harde besluit dat het niet was gelukt en dat het ook niet meer te verwachten was.²⁷

Omtrent de discussie om de vernieuwing van het socialisme is veelvuldig in de periodieken geschreven. *De socialistische gids* kennen we al oppervlakkig uit het hoofdstuk over Ketners filosofie. Dit blad was in 1916 opgericht als eerste officiële maandschrift van de SDAP. Volgens tellingen van redactiesecretaris Willem Bongers (1876-1940) was het aantal abonnees 1500 tot op het hoogtepunt 3000.²⁸ In het inleidende woord van het allereerste nummer waardeert de redactie de initiatieven van andere socialisten, zoals maandschrift *De*

²⁰ Ibid., p. 17.

²¹ Ibid., p. 27.

²² Ibid., p. 27.

²³ Ibid., p. 28.

²⁴ Ibid., p. 31.

²⁵ Ibid., p. 34.

²⁶ Ibid., p. 34.

²⁷ Ibid., p. 37-39.

²⁸ Ger Harmsen – Marx-Rezeption in der niederländischen Sozialdemokratie (1918-1983), in *Die Rezeption der Marxschen Theorie in den Niederlanden*, red. Marcel van der Linden, Trier: Karl-Marx-Haus, 1992, p. 374.

nieuwe tijd, dat sinds 1899 bestond en waar onder andere Gorter voor schreef, maar kondigt ze ook aan een andere richting op te willen. De lezer hoeft niet alleen lid te zijn van de arbeidersbeweging, maar mag ook van buiten de SDAP afkomstig zijn. *De socialistische gids* onderschrijft de leer van Marx, maar biedt eenieder die wat te zeggen heeft over de arbeiders en hun arbeid, het socialisme en de gebeurtenissen rondom de partij een podium. Erg streng marxistisch is het nieuwe blad dus niet: 'Als een onfeilbare leer, waarbij geen kritiek geoorloofd is, beschouwen wij het marxisme echter niet: dogma's zijn ons niet minder gehaat dan het kapitalisme.'²⁹ Dat *De socialistische gids* ook een podium biedt aan religieuze socialisten, komt volgens Harmsen vanwege het feit dat de redacteurs niet echt marxistisch waren.³⁰ In verhouding tot het meer orthodoxe marxisme van de redacteurs van *De tribune* kan het marxisme van *De socialistische gids* revisionistisch genoemd worden. Ieder socialistisch blad kon een afwijkende visie op socialisme hanteren, zodat ook het brede aanbod en de populariteit van sommige bladen bijdroeg aan de ontwikkeling die het socialisme onderging. Socialistische bladen waren er volop, bijna alle oprichters van de SDAP waren redacteur bij een (voornamelijk regionaal) blad met titels als *De baanbreker*, *De vrijheid* en *De volksvriend*. Sinds 1915 bestond *Het nieuwe leven*, waaraan Ketner regelmatig bijdroeg. Deze periodiek droeg als ondertitel: religieus-socialistisch maandschrift. Verwant, maar nog ouder, is *De blijde wereld*, dat sinds 1902 als christen-socialistisch weekblad bestond. *De nieuwe tijd* was na 1909 gaan behoren tot de marxisten van de SDP, die in 1918 de partij hadden omgedoopt tot Communistische Partij Holland (CPH). Volgens Bertus Mulder in het artikel *Theorie en scholing in de vroege SDAP* probeerde deze partij eerst met weinig succes grip te krijgen op het maandblad om het vervolgens op te kunnen heffen. Tussen 1918 en 1921 verscheen *De nieuwe tijd* nog tweewekelijks onder redactie van Roland Holst. Zij kon zich uiteindelijk niet vinden in de onafhankelijkheid, waardoor het blad alsnog werd opgeheven.³¹ In 1927 verliet Roland Holst de CPH, omdat zij (weer) tot andere inzichten was gekomen. In de periode na de herrie van de Eerste Wereldoorlog was behoefte aan rust, zo noemde Bonger het.³² Deze rust betekende niet alleen een hervormend karakter van kapitalisme naar socialisme, maar later ook een zoektocht naar geestelijk socialisme. Roland Holst was deze zoektocht begonnen.

Religie en socialisme

Een van de discussies in de hiervoor genoemde tijdschriften had betrekking op religie. De SDAP begon gelovigen aan te trekken om sterker te staan tegenover het kapitalisme, en maakte zoals we hebben gezien in de eerste partijprogramma's het belijden van een bepaald geloof mogelijk. In het partijprogramma van 1912 werd ruimte gemaakt voor marxisme op een geestelijke grondslag dat het kapitalisme zedelijk afkeurde. Deze grondslag stond haaks op de economische, want religie behoorde aanvankelijk in de marxistische leer tot de bourgeoisie en niet tot de arbeiders. Na de revolutie zou religie met de bovenbouw zijn verdwenen. Religie kreeg een plaats in de SDAP om pragmatische redenen, namelijk om de christelijke arbeiders niet af te schrikken. Zoals we hebben gezien, uitten sommige SDAP-leden hun gedachten over deze acceptatie in de tijdschriften. Ook Ketner mengde zich in de

²⁹ Ter inleiding, in *De socialistische gids*, 1916, p. 5.

³⁰ Harmsen – Marx-Rezeption in der niederländischen Sozialdemokratie, p. 374-375.

³¹ Bertus Mulder – Theorie en scholing in de vroege SDAP: De Nieuwe Tijd, sociaal-democratisch maandschrift 1896-1921, in *Het tweede jaarboek voor het democratisch socialisme*. Redactie: Jan Bank, Martin Ros en Bart Tromp. Amsterdam: Uitgeverij De arbeiderspers, 1980, p. 73-74.

³² Cohen – Om de vernieuwing van het socialisme, p. 19.

discussie over de rol van religie door in 1920 het zesde deel van *Geestelijke stromingen* te betitelen met: *Religie en socialisme*. De wereldbeschouwing van de twintigste eeuw, schrijft hij daar, moet met de resultaten uit de wetenschap kunnen overeenstemmen, maar die resultaten zijn niet voor iedereen voldoende. De wetenschap geeft geen antwoorden op de vraag naar doelen in de wereld, de menselijke geest na de dood en de mens als deel van iets groters. Het is aan de mensen zelf om antwoorden op die vragen te zoeken, en dat kunnen zij doen door middel van een bepaalde godsdienst te belijden.³³ Over godsdienst is in de SDAP geen eenstemmigheid, maar een driedeling. Sommigen besteden enkel aandacht aan de wetenschap en geven geloof geen plaats, anderen geloven wel en hangen een godsdienst aan. De derde groep, waartoe Ketner behoort, is de middengroep. Deze gaat uit van het verdwijnen van de traditionele godsdiensten, die vervangen zullen worden door iets nieuws. Godsdienst is te veel verbonden met de oude opvatting van God als schepper, maar dit soort voorstellingen passen niet in een of andere socialistische godsdienst. Een beter woord vindt Ketner 'religie', dat komt van het Latijnse 'binden'.³⁴ Religie is een bewustzijnstoestand betrokken op het verstand en het gevoel. 'Wat ik nu in een dergelijke voorstelling "religieus" zou willen noemen, is het besef, deel te zijn van een geheel, verbonden met de verplichting, aan de ontwikkeling van dat geheel mede te werken.'³⁵ Net als in Spinoza's mystiek-religieuze opvatting in het vijfde deel van diens *Ethica*, komt dit besef van eenheid vanuit de ratio, als het ware vanuit een eigen direct inzicht. Dit verklaart waarom niet iedereen evenveel religieuze waarde heeft, of waarom de waarde in een mens van moment tot moment verschilt. Het hoogste dat we kunnen bereiken is een gevoel van verheffing. Dit gevoel, als het al voorkomt, duurt nooit erg lang. Deze ogenblikken, 'waarin wij ons wanen op eene hoogte te staan, vanwaar wij ons leven vlak en klein aan onze voeten zien liggen'³⁶, kunnen ontstaan in de natuur, in de confrontatie met kunst, bij demonstraties, en in religie. Religie en socialisme gaan volgens Ketner prima samen. Het socialisme van religieuze socialisten 'zal de maatschappelijke projectie zij[n] van hun religieus streven; uit hunne religieuze verheffing zulle zij de kracht putten voor den socialistischen strijd; in het kort, hun socialisme zal religieus en hunne religie socialistisch zijn.'³⁷ Ketner zag in dat de materialistische wereldbeschouwing haar langste tijd heeft gehad. De tijd dat de religie samen met de kapitalisme verdedigende kerk overboord moest, is voorbij.³⁸ Vanwege de ontwikkelde varianten van denkbeelden door toegenomen interesse in geestelijke stromingen, zou de SDAP

hare neutraliteit, uitgedrukt in de formule "godsdienst is privaatzaak", of liever: "religie is ieders persoonlijke aangelegenheid" handhaven. [...] Al die vogels van diverse religieuze plumage zijn het echter als sociaal-democraten met elkaar eens en kunnen met gelijken ijver strijden voor de socialisatie der productiemiddelen.³⁹

Nu is de tijd aangebroken om een verbond in te voeren waarin allerlei religieuze vraagstukken vrijelijk besproken kunnen worden, stelt Ketner voor. Eensgezindheid is er in 1924 voorlopig nog niet, maar de verdeling hoeft niet nog groter te worden.

³³ Ketner – Geestelijke stromingen, VI. Religie en socialisme, in *De socialistische gids*, 1921, p. 794-796.

³⁴ Ibid., p. 794.

³⁵ Ibid., p. 796.

³⁶ Ibid., p. 797.

³⁷ Ibid., p. 797.

³⁸ Ibid., p. 797.

³⁹ Ibid., p. 798.

Diversiteit in de vernieuwing

De verandering die we zien plaatsvinden tussen de eerste partijprogramma's wordt in de publicaties toegepast op de praktijk. Tot hier is Ketner exemplarisch genoemd en is zijn bijdrage aan een ethisch socialisme stap voor stap beschreven. Uiteindelijk was het niet alleen Ketner die van de SDAP een volkspartij maakte, daarvoor had hij te weinig politieke invloed. Wel leverde hij met behulp van de filosofie een nieuwe kijk op het socialisme dat niet langer materialistisch was. Naast Ketner, en vooral na Ketner, werd het socialisme geestelijk door politieke invloed. In de biografie van Ketner kwam naar voren dat hij vermoedde niet alleen te staan in een vernieuwde, geestelijk gevormde sociaaldemocratie. De verschuiving zou dus niet alleen door Ketner zijn begonnen. Zijn vermoedens waren juist en al in 1927 somde hij een aantal ervan op in *Geestelijke stroomingen in onzen tijd*: Clara Meijer-Wichmann, Gerardus Horreüs de Haas, Henriette Roland Holst-Van der Schalk, Herman Weersma, Willem Banning en Hendrik de Man. Tussen 1923 en 1929 las hij deze auteurs en schreef hij een boekrecensie in *De socialistische gids*, die meestal uit niet meer bestaat dan een aankondiging, een omschrijving van de uitgave en een beknopte samenvatting van de inhoud. In *Geestelijke stroomingen in onzen tijd* vat hij hun visies als volgt samen: Meijer-Wichmann pleit in haar *Mensch en maatschappij* (1923) dat 'wij' het historisch materialisme moeten overwinnen, dat 'wij' verder moeten nu die leer niet blijkt te werken; Roland Holst beschouwt het marxisme in *Over leven en schoonheid* (1925) en *Communisme en moraal* (1925) als een zielkunde, maar dan moet die ook met de tijd meegaan en worden tot een moderne zielkunde. Volgens Roland Holst ontbreekt een kosmisch bewustzijn in het marxisme. De Man zoekt in *De psychologie van het socialisme* (1927, Nederlandse vertaling van *Zur Psychologie des Sozialismus*, 1926) naar een sociale wedergeboorte, naar een vernieuwing vanuit zedelijk-religieus bewustzijn; Weersma bepleit in *Socialisme en wereldbeschouwing* (1922) dat de moderne socialistische filosoof niet meer marxistisch materialistisch denkt, en Horreüs de Haas ziet de verwerping van het materialisme plaatsmaken voor godsdienst in *Godsdienst en socialisme* (1924).

Wat in de opsomming opvalt, zijn de jaartallen waarin de alternatieve vormen van socialisme worden beschreven. Tussen 1922 en 1927 ontstonden verschillende beargumenteerde inzichten in een geestelijk socialisme, maar Ketner was hen toen al vooraf gegaan vanuit andere beweegredenen. Zijn filosofische artikelenreeks *Geestelijke stroomingen* was voltooid in 1922, want de opvolgende artikelen *Occultisme* en *Spiritisme* komen zo veel later dat de gemeenschappelijke titel er niet meer boven past.⁴⁰ De drie genoemde factoren die in de inleiding zijn genoemd als algemene aanwijzingen voor een wending tot idealisme, zijn allen te herkennen in *Geestelijke stroomingen in onzen tijd*. De mens is autonoom geworden, de traditionele heteronome religieuze wereldbeschouwing verandert in een wetenschappelijke wereldbeschouwing. Op filosofisch gebied heeft het bewustzijn een grote rol gekregen, Heymans koppelde deze aan de natuurwetenschap. Wat betreft het socialisme merkt Ketner op dat het historisch materialisme grote invloed had op de sociaaldemocratie, maar dat het nooit officieel als partijtheorie werd overgenomen.⁴¹ Het inzicht dat de theorie vernieuwing nodig heeft ontstond niet alleen bij Ketner. Het nieuwe socialisme bevat een ander idee van religie, houdt rekening met het bewustzijn en de bijbehorende geesteswetenschappen. Zo concludeert Ketner:

⁴⁰ IISG, Archief De socialistische gids, E273, Brieven van Ketner 1916-1924, 13 april 1924.

⁴¹ Ketner – *Geestelijke stroomingen in onzen tijd*. Amsterdam: Ontwikkeling, 1927, p. 19.

Het nieuwe socialisme ziet in, dat de mensch een geestelijk wezen is, wiens wortels in onbewuste diepten reiken en dat onze drang naar eenheid en harmonische samenhang in de maatschappij gedragen wordt door een vaag besef van eenheid en samenhang in die onzichtbare wereld. Maar het ziet tevens in, dat deze gevoelsdrang, opkoment uit duistere diepten, moet worden voorgelicht door het verstand om in deze zichtbare wereld zijn doel te bereiken, en ons te verlossen van den strijd en de verdeeldheid, waaronder wij lijden.⁴²

Ketner komt via het psychisch monisme tot zijn ethisch socialisme, maar omdat de nadruk meer dan bij Heymans ligt op de ethiek, blijft Ketner dichter bij Spinoza. De eenheid van de mensheid is voor Ketner van groot belang in zijn oproep tot ethisch socialisme dat de klassenstrijd overtreft. Hierbij is het niet zozeer van belang dat Spinoza's kenleer correctie nodig heeft, maar dat diens mystieke ideeën over de geest bruikbaar blijven. Spinoza's monistische basis werkt door in de ethiek van het psychisch monisme, al is daarin geen aandacht meer voor de materiële wereld. Ketner verklaart terecht dat de theorie die hij uiteen heeft gezet een hypothese is; de empirische wetenschap van Heymans komt tot niet-empirische resultaten, maar wat heeft dat voor invloed op de praktijksituaties waar de SDAP mee te maken kreeg? In de politiek draait het niet om de verhouding tussen denken en zijn, zodat politici hun ethisch socialisme baseerden op andere gronden. Hoe vernieuwers verwant aan socialisme of de SDAP (De Man, Bongers, Banning, Vorrink en Roland Holst) en van buiten de partij, maar verwant aan Ketner (Carp en De Ligt) hier toe kwamen, vormt het vervolg van dit hoofdstuk.

Geestelijke verbondenheid

Naast de aandacht voor religie speelde ook de opkomst van de geesteswetenschappen een belangrijke rol in de discussies om het marxisme van de SDAP. Het marxisme was een kwestie van klassenstrijd, zoals duidelijk naar voren werd gebracht in de eerste partijprogramma's. Na de Eerste Wereldoorlog werd duidelijk dat de intellectuele middenstand een aanzienlijke rol kreeg in het proces van de productie. Deze middenklasse zou in de socialistische maatschappij zijn opgeheven in Marx' theorie, maar kreeg een steeds groter aandeel. De SDAP had zich gericht op de arbeiders, maar nu kwam een nieuwe groep onder de aandacht die niet tot het proletariaat behoorde. In *De psychologie van het socialisme* besteedt de Belg De Man (1885-1953) twee hoofdstukken aan de rol van de intellectuelen met betrekking tot het socialisme. De intellectuelen zouden volgens Marx zich verspreiden over de kapitalistenklasse, de arbeidersklasse of de middenstand.⁴³ De intellectuelen vormen volgens De Man de klasse die 'alle leidende functies van het politieke en economische leven uitoefent'⁴⁴, want de staat wordt gevormd door mensen die buiten de kapitalistenklasse en buiten het proletariaat staan.⁴⁵ De intellectueel heeft meestal relaties met de bezittende klasse, en oefent geestelijke functies uit, maar behoort niet tot de bezittende klasse. Daardoor ontstaat een intellectuelensocialisme, waarin de intellectuelen het fundament van de maatschappij willen vormen⁴⁶: 'Het socialisme als cultuurveranderende, cultuuropbouwende beweging moet rekening houden met het feit, dat

⁴² Ibid., p. 24.

⁴³ Hendrik de Man – De psychologie van het socialisme. Arnhem: N.V. Van Loghum – Slaterus, 1927, p. 147.

⁴⁴ Ibid., p. 147.

⁴⁵ Ibid., p. 139.

⁴⁶ Ibid., p. 155.

elke beïnvloeding der cultuur tegenwoordig het werk der intellectueelen is.⁴⁷ Iedere arbeider die meegaat in deze verandering, ontwikkelt zichzelf van arbeider tot intellectueel, of zoals De Man verwoordt: ‘het socialisme kan slechts verwezenlijkt worde, in zooverre het gelukken zal den arbeider van een geesteloos dienaar der machine in een intelligenten heerscher over de machine te veranderen.’⁴⁸ SDAP’er Bonger schreef in zijn blad het artikel *Intellectueelen en socialisme*. Hij spreekt over de intellectuelen als een middengroep die niet behoort tot een klasse, omdat zij zo uiteenlopend werk verrichten. De Man benadrukt daarbij dat een intellectueel als kantoorklerk dichter bij het proletariaat staat dan bijvoorbeeld een advocaat, en niet iedere arbeider die geen lichaamskracht nodig heeft is zomaar intellectueel.⁴⁹ De ‘hoofdarbeiders’, volgens Bonger, brengen net als handarbeiders producten voort en zij zijn beide in loondienst zonder inkomensverschillen. De invloed van de groep intellectuelen in de partij ziet Bonger slinken na de eeuwwisseling, misschien omdat zij denken dat het meeste werk voor het socialisme is verzet. De ‘ontzaglijke verbetering’ van de arbeidersklasse tussen de oprichting van de SDAP en de oorlog is ‘te plotseling gegaan’, maar de intellectueel blijft nodig in de verwezenlijking van het socialisme. Dit kan door vrijheid op geestelijk en cultureel gebied te stimuleren: ‘Anders denkt een aantal intellectueelen, die wel met het economische en politieke doel sympathiseeren, doch die dáár niet voor voelen, die dáárin [i.e. een vastgelegde richting] niet gelooven: Ik hoor daar niet thuis.’⁵⁰ De intellectuelen in de beginperiode van de SDAP waren arbeiders die zichzelf hebben opgewerkt ‘uit den aard der zaak’. De Man ziet de politici niet langer als arbeiders, want overdag in de fabriek en ’s avonds regeren is niet te combineren.⁵¹ Hij doet ons denken aan individuen als Roland Holst en Ketner, wanneer hij schrijft:

Zonder twijfel is slechts een betrekkelijk gering aantal intellectueelen in staat, op deze wijze [i.e. door de geest] hun speciaal arbeidsmotief tot maatschappelijk opbouwend motief uit eigen beweging te verwijderen. Dit zielkundig gebeuren vereischt een meer dan gemiddelde vatbaarheid voor sociaal gevoel, d.w.z. het eigen lot als deel van het lot der gemeenschap te beschouwen.⁵²

Zowel Bonger als De Man beschouwen het socialisme als een hoog moreel en cultureel ideaal. Het socialisme kan de idealen welvaart, vrede, menselijkheid en beschaving bieden.⁵³ Buiten zijn schriften om noemde Bonger zichzelf marxist, maar ook spinozist, want Spinoza bood wat Marx miste.⁵⁴ Bonger gaf een ideële invulling van de op te bouwen socialistische maatschappij. De Man was oorspronkelijk orthodox marxist, maar problematiseerde het marxisme sinds 1926. Hij was daarmee een inspirator voor onder andere Roland Holst en SDAP’er Banning. Net als Bonger zocht De Man zijn publiek in jongeren en intellectuelen. Op 23 januari 1928 hield hij een voordracht voor de Socialistische Studentengroep van Parijs. Het verslag daarvan verscheen nog dat jaar als *Socialisme en marxisme*, met als ondertitel ‘Het marxisme is waarheid geweest’. In dit werkje bepleit De Man een socialisme zonder marxisme. De aanleiding om de stellingen van Marx ter discussie te stellen, waren de vragen die oprezen uit de arbeidersbeweging, opent De Man.⁵⁵ De maatschappij heeft zich zo

⁴⁷ Ibid., p. 159.

⁴⁸ Ibid., p. 160.

⁴⁹ Ibid., p. 148.

⁵⁰ W.A. Bonger – Intellectueelen en socialisme, in *De socialistische gids*, 1925, p. 1010.

⁵¹ De Man – De psychologie van het socialisme, p. 140.

⁵² Ibid., p. 160.

⁵³ Bonger – Intellectueelen en socialisme, p. 1012.

⁵⁴ Harmsen – De aandacht voor Spinoza, p. 67-68.

⁵⁵ Hendrik de Man – Socialisme en marxisme. Brussel: De wilde roos, 1928, p. 3.

ontwikkeld dat de marxistische leer, die ooit het socialisme domineerde, niet meer overeenkomt met de theorie. De wil van de bevolking is niet langer te vinden 'in de teksten van een geleerde'.⁵⁶ Niet de economie, maar de zedelijke oordelen beschouwt De Man als de 'drijfveer' van de maatschappij. Onterecht nam Marx deze oordelen mee in de economie, de stoffelijke orde.⁵⁷

In het heldentijdperk van den aanvang bestond er geen gevaar het ideale doel in het stoffelijke middel op te nemen omdat slechts die mensen die gedreven waren door het ideale doel, het stoffelijk middel dierven gebruiken. De arbeider die toen in staking ging voor het belang zijner klasse, de socialist die propaganda maakte, samenspande of streed voor de overwinning van zijn secte, zij offerden zich op, en waren dikwijls zelfs martelaren. Doel en middel waren werkelijk één, omdat voor de drijfveer het doel alles was. Het is door een ongevaarlijke paradoxs dat Marx, de meest idealistische maatschappelijke denker der 19^e eeuw, aan de meest idealistische maatschappelijke beweging die de geschiedenis kent, een onomwonden materialistisch programma kon geven.⁵⁸

Een belangrijke factor in de wisseling van de drijfveren noemt De Man de oorlog. Naar voorbeeld van het leger heeft de arbeidersbeweging zich gereorganiseerd. Zowel het leger als de arbeidersbeweging voeren nu strijd met meer geduld en zijn tevreden met het bereiken van kleinere doelen die aanvankelijk bijkomstig waren.⁵⁹ Deze revisionistische methode heeft veel goeds gedaan voor de arbeidersbeweging. In vijftig jaar is de arbeider van dier tot mens geworden, maar op een andere manier dan Marx had voorzien.⁶⁰ In een oorlog wordt een strijd gevoerd die hoger is dan de klassenstrijd, dan gaat het om de 'menschheidshartstocht'. Dit nieuwe bewustzijnsinzicht, dat we eerst bij Ketterer zagen, vraagt om een andere leer.⁶¹ Een andere wilstoestand, en dat had Marx juist ingezien, vergt een andere bewustzijnstoestand.⁶² Eerst dient zedelijkheid ingevoegd te worden, zodat het socialisme 'een leer der waarden en der doelstellingen' wordt.⁶³ De Man wil het socialisme als een geloof erkennen, zodat de leer meer wetenschappelijk en meer vruchtbaar is:

Meer wetenschappelijk, omdat zoo beter rekening gehouden wordt met de zeer ingewikkelde werkelijkheid der psychologische reacties van den mensch op zijn maatschappelijk midden, en van de wijzigingen welke deze reactie in dat midden zelf te weeg brengt. Vruuchtbaarder tevens omdat men zoo beter de groote gedachtestroomingen van het hedendaagsch socialisme verbindt met zijn voorouders, met de democratische en humanistische verlangens van geheel onze westersche beschaving, met de diepten zelf van het religieus gevoelen, dat van het socialisme altijd – ook bij Marx – een geloof gemaakt heeft.⁶⁴

Naast de godsdiensten zal het socialisme als geloof alle mensen betrekken door het eisen van rechtvaardigheid.⁶⁵ Het verschil met marxistisch socialisme is de verschuiving van de nadruk: het gaat niet om de utopie (de socialistische staat, het einddoel), maar om de daden die worden verricht die omwille het einddoel worden aangezet.⁶⁶ De werkelijkheid heeft het

⁵⁶ Ibid., p. 6.

⁵⁷ Ibid., p. 9-10 en p. 14.

⁵⁸ Ibid., p. 15.

⁵⁹ Ibid., p. 16-17.

⁶⁰ Ibid., p. 18.

⁶¹ Ibid., p. 23.

⁶² Ibid., p. 4-5.

⁶³ Ibid., p. 25.

⁶⁴ Ibid., p. 25.

⁶⁵ Ibid., p. 26.

⁶⁶ Ibid., p. 28-29.

marxisme ingehaald door anders te zijn dan voorzien, in plaats van revolutie is daarom een 'meer rationeele organisatie' nodig en 'eener geestelijke vernieuwing van het socialisme'.⁶⁷ Wat de jongeren en intellectuelen willen begrijpen legt het marxisme niet uit: het universum en een verklaring van de nationale harstochten uit de wereldoorlog.⁶⁸ Door iedereen die socialistisch gezind is te betrekken in het bereiken van het socialisme, gaat het voort 'onder een levendiger, universeeler, humanistischer, ethischer, zelfs godsdienstiger voorkomen, dan het marxisme dit kan doen.'⁶⁹

Onafhankelijk van De Man kwam in de SDAP Banning tot gelijke ideeën. Banning was partijlid sinds het begin van de wereldoorlog, maar ook van de Vereniging van Woodbrookers. Deze vereniging bestond uit een op Quakers gelijkende organisatie die 'streefde naar religieuze ontmoeting over de grenzen van de diverse kerkgenootschappen en belijdenissen heen'.⁷⁰ Binnen deze vereniging richtte Banning een groep op die zich zou richten op de arbeidersbeweging, de Arbeiders Gemeenschap (AG). Als voormalig onderwijzer, predikant en dominee, had Banning enkele ideeën gevormd over het religieus-socialisme. Om bij te dragen aan een verandering, een grotere en meer actieve inbreng van *De blijde wereld*, werd Banning in 1926 mederedacteur. 'Zo werd hij in zeer korte tijd tot de geestelijke leider van het Nederlandse religieus-socialisme, dat naar zijn overtuiging de taak had, het socialisme van de SDAP in religieuze zin te vernieuwen.'⁷¹ Ketner schreef een boekrecensie voor Bannings *Marx... en verder* (1933) en noemt daarin Banning '[d]e voornaamste woordvoerder der religieuze sociaal-democraten' en beveelt hij ten eerste aan zijn standpunt te lezen en te overwegen.⁷² In *Marx... en verder* merkt Banning op dat de levenssituatie van de arbeider vooruit is gegaan sinds de dagen van Marx. De vooruitgang heeft niet bijgedragen aan de vorming van eenheid: 'Zij was dat ten tijde van Marx ook niet – maar de Marxistiese verwachting, dat zij door en onder de kapitalistische ontwikkeling op grond van gemeenschappelijke belangen steeds meer een eenheid zou worden, is absoluut falikant uitgekomen.'⁷³ De volgende fout van Marx was het klassenbelang te maken tot een zedelijk belang, door het proletariaat gelijk te stellen aan 'het heil der mensheid'.⁷⁴ Verder was de internationale samenwerking niet sterk genoeg tegen de nationale gevoelens, zodat oorlog niet voorkomen kon worden.⁷⁵ Als laatste noemt Banning het tegenstrijdige gebruik van geweld om broederschap te bereiken. Om deze redenen is het 'dat er hartstochtelijk gezocht moet worden zowel naar nieuwe fundering als naar nieuwe tactiek en niet het minst naar nieuwe gezindheid'.⁷⁶ Het probleem van het marxisme noemt Banning dat het zedelijke doeleinden en waarden uit maatschappelijke oorzaken afleidt, een verbinding die de religieus-socialisten ontkennen.⁷⁷ Tot op bepaalde hoogte klopt de leer van Marx – het socialisme wordt de arbeidersklasse gebracht – maar de marxistische gedachte moet anders worden gefundeerd.⁷⁸ Alleen religie prediken is niet voldoende, maar de arbeiders dienen gesterkt te worden in hun sociaal-psychische gesteldheid: 'de geldigheid van

⁶⁷ Ibid., p. 33, p. 40-41 en p. 42.

⁶⁸ Ibid., p. 46.

⁶⁹ Ibid., p. 47.

⁷⁰ Cohen – Om de vernieuwing van het socialisme, p. 201.

⁷¹ Ibid., p. 201.

⁷² Ketner over Banning – Marx... en verder, in *De socialistische gids*, 1933, p. 477.

⁷³ Banning – Marx... en verder, p. 106.

⁷⁴ Ibid., p. 107.

⁷⁵ Ibid., p. 107-108.

⁷⁶ Ibid., p. 111.

⁷⁷ Ibid., p. 113.

⁷⁸ Ibid., p. 124.

bovenpersoonlijke waarden en al-menselijke geestelijke verbondenheid'.⁷⁹ Net als Ketner en De Man concludeerde Banning dat het socialisme een zedelijke grondslag moet hebben. Zedelijk besef is nodig om het socialisme te vernieuwen en een cultuurvernieuwing aan te kunnen. Banning spreekt over 'nieuwe vormen' van religie, religie zal na de 'overwinning van het kapitalisme, de komst van het socialisme' herleven.⁸⁰ Aan de basis van dit besef staat een religie die ondogmatisch, maar realistisch is: 'Die religie behoort oog te hebben voor de afschuwelijkheden van het kapitalisme, en zich in tegenstelling tot de dogmatische confessies niet te hoog te achten voor bemoeienis met en ingrijpen in de sociale werkelijkheid'.⁸¹ Aan een dergelijke vernieuwing werkte Koos Vorrink (1891-1955). Onder zijn leiding werd sinds 1920 bij de jeugd gewerkt aan de ontwikkeling van een socialistische cultuur. Vorrink, oorspronkelijk onderwijzer, nam zijn gedachten over opvoeding mee in de Arbeiders Jeugd-Centrale (AJC), waarin jongeren moesten leren deel uit te maken van de gemeenschap. De jeugd is namelijk de generatie die 'de komende socialistische cultuur weet te verwezenlijken'.⁸² Naar Duits voorbeeld maakte de AJC wandelingen, droegen zij uniforme kleding, hadden zij afkeer van mode en modern vermaak, deden zij aan volksdansen en vierden zij samen feest, om maar enkele voorbeelden te geven.⁸³ Het opbouwen van een socialistische cultuur in een periode waarin het socialisme nog moest overwinnen, leidde tot discussie. Bonger had kritiek op de uniformiteit, het isolement en het elitebesef⁸⁴, maar aanmoedigen van De Man zorgden voor de leden van de AJC voor extra motivatie: de toekomst van de socialistische beweging hing van hun succes af.⁸⁵ Naast de cultuurvernieuwing onder Vorrink, was Banning met het religieus-socialisme ook aan het proberen de arbeidersbeweging om te vormen tot een volksbeweging. Zijn aanpak was niet honderd procent politiek of religieus, maar vanuit het midden van de SDAP. Toen De Mans *Zur Psychologie des Sozialismus* verscheen, was Banning maar wat blij, omdat De Man op grote schaal pleitte voor wat Banning aan het ontwikkelen was. De religieus-socialisten en De Man vormden een hecht verbond, al keek De Man liever goedkeurend toe dan zich daadwerkelijk onder de religieus-socialisten te mengen. Het klopt dat De Man religie ziet als datgene dat ethische waarde bepaalt, maar dat bindt hem – net als Ketner – niet aan een specifieke religie. Iedere religie moet leiden naar het socialisme, zodat het socialisme een beroep doet op iedereen. Het socialisme is geen ethiek, maar een toepassing van ethiek in de maatschappij.⁸⁶ Voor de religieus-socialisten komt die ethiek voort uit religie. Het socialisme dat zo ontstaat is verre van marxistisch, maar dat het zich ontwikkelde binnen de SDAP kan niet als verrassing komen; met het partijprogramma van 1912 waren de leden vrij om godsdienst te praktiseren. Dat godsdienst zou verdwijnen met de komst van het socialisme, zoals Marx verwachtte, verwachtte zelfs toenmalig partijleider Willem Albarda (1877-1957) niet meer.⁸⁷ Albarda had in 1925 Troelstra opgevolgd als partijleider en werkte zoals het partijprogramma voorstelde revisionistisch marxistisch.⁸⁸ Onder zijn leiding was er geen behoefte aan een vernieuwd partijprogramma dat inspeelde op deze ontwikkelingen. Harmsen toont in *Marx-Rezeption in der niederländischen Sozialdemokratie (1918-1983)* aan

⁷⁹ Ibid., p. 134-135.

⁸⁰ Ibid., p. 135.

⁸¹ Cohen – Om de vernieuwing van het socialisme, p. 203.

⁸² Ibid., p. 216.

⁸³ Ibid., p. 217-218.

⁸⁴ Ibid., p. 221.

⁸⁵ Ibid., p. 224.

⁸⁶ Ibid., p. 207.

⁸⁷ Ibid., p. 209.

⁸⁸ Tromp – Het sociaal-democratisch programma, p. 149.

hoe De Man invloed uitoefende op de SDAP via de jeugdbeweging en de religieus-socialisten, maar die invloed zou pas aan het eind van de jaren '30 resulteren in de opstelling van een nieuw partijprogramma.⁸⁹ In de jaren '20 was het succes nog beduidend klein, laat Cohen zien: hoogstens 2500 mensen zouden op een van meerdere manieren (*De blijde wereld*, AG, en een nieuw opgericht Religieus-socialistisch Verbond) betrokken zijn bij religieus-socialisme.⁹⁰ Ter vergelijking: de SDAP bestond in de periode rond 1926 uit 40.000 tot 60.000 leden. In de minderheid was het streven 'de geestelijke grondslagen van de partij zodanig te veranderen, dat ze voor godsdienstigen die door haar Marxisme werden afgestoten aanvaardbaar zou worden'⁹¹ nog geen directe bedreiging voor het marxisme. Wel is het duidelijk dat het socialisme op ethische grondslagen sinds Ketner een groot draagvlak aan het creëren was. Dat draagvlak werd nog groter door een congres in 1927 dat mede speciaal voor de vergroting van de bekendheid van het religieus-socialisme werd georganiseerd. Het is typerend dat het partijbestuur meewerkte, afgevaardigden stuurde en dat de ongodsdienstige Bonger waarderend sprak over de religieuze personen binnen de partij.⁹² Op het even succesvolle congres twee jaar later was ook Roland Holst aanwezig als spreekster. In het reformisme dat de SDAP bedreef zag zij niets, wat haar verklaring was voor het feit dat zij niet terugkwam in de partij. Haar inzet was evengoed groot door haar werk in de AG en de uitleg van de nieuwe taak van het socialisme. In de twee afsluitende hoofdstukken van het al eerder vermelde *De geestelijke ommekeer en de nieuwe taak van het socialisme* zoekt Roland Holst de vernieuwing in de praktijk: in de opvoeding, psychiatrie en geneeskunde vindt een verschuiving plaats richting het geestelijke domein. Het gaat slechts om een verschuiving en niet om een overname, want 'de heerschende kaste, de nietsnutters van de bestaande maatschappelijke orde', interesseert zich alleen 'voor het behoud en de vermeerdering van haar materiele middelen'.⁹³ In het leven is echter ook een zoektocht ontstaan naar de zin van het bestaan. 'Die zin blijft omsluitend voor den mensch, zoolang hij verkeerd leeft.'⁹⁴ Alle nieuwe (technische) ontdekkingen zijn alleen maar ten gunste van de mens, maar dit is het verkeerde inzicht. Dit derde hoofdstuk van *De geestelijke ommekeer* vormt een cultuurkritiek, namelijk op de cultuur die ontstaat uit de focus op materiële middelen. Gelukkig ziet Roland Holst een verlangen van de jeugd om dichter tot de natuur te komen, en het verlangen naar een heilsbeleving buiten de eindige wereld. Het slothoofdstuk bevat het antwoord op het verlangen, waarin zij eerst beschrijft hoe de praktijk niet meer overeenstemt met het marxistische schema van kapitalismeontwikkeling. De economie is onderdeel van iets groeters, namelijk 'van het geheel der maatschappelijke cultuur'.⁹⁵ De vernieuwing van het socialisme mondt voor Roland Holst uit in een zoektocht naar de oorsprong ervan:

Ook het socialisme moet zich bezinnen op zijn oorsprong, moet zich vernieuwen van zijn diepste wezen uit, niet van het wezen uit van den een of anderen bijzonderen vorm socialisme, hetzij den utopischen of marxistischen of syndikalistischen, doch van het wezen uit van het socialisme zelf, dat meer en dieper en blijvender is dan een van zijn tijdelijke verschijningsvormen, dat de wil is tot broederlijke gerechtigheid, de wil tot verwerkelijking van de gemeenschapsgedachte, en de wil voor deze verwerkelijking te werken, te strijden, offers te brengen en te lijden – van de geest van het socialisme uit, dat ondanks alle verandering

⁸⁹ Harmsen – Marx-Rezeption in der niederländischen Sozialdemokratie, p. 382.

⁹⁰ Cohen – Om de vernieuwing van het socialisme, p. 207.

⁹¹ Ibid., p. 210.

⁹² Ibid., p. 207.

⁹³ Roland Holst – De geestelijke ommekeer, p. 81-82.

⁹⁴ Ibid., p. 84.

⁹⁵ Ibid., p. 100.

van zijne, met de historische en maatschappelijke voorwaarden wisselende, inzichten en opvattingen, aan zijn diepste wezen enkel trouw blijven kan, zoo het alle eindige waarden op de oneindige gemeenschap betreft en aan alle waarde-oordeelen een eeuwige maatstaf ten grondslag legt.⁹⁶

Deze ene zin komt van de vrouw die aan het einde van de 19^e eeuw orthodox-marxist werd, omdat zij op wilde komen voor de bezitloze klasse, zich fanatiek voor het marxisme inzette om in de twintigste eeuw aan te sluiten bij de communistische partij. Deze vrouw was nu terug in het socialistische kamp, maar had Marx helemaal van haar afgeschud in haar pleidooi voor het religieus-socialisme. De SDAP in die tijd was voor Roland Holst geen optie, omdat het nog probeerde vast te houden aan de materiële of economische kijk op de samenleving. Die houding volstaat niet meer, concludeerde zij, er bestaat alleen nog maar een socialisme dat universeel geldt en aandacht heeft voor het hogere leven.⁹⁷ De ziel krijgt weer een rol van betekenis in het socialisme dat Roland Holst net als enkele SDAP'ers voor ogen heeft, en zoals zij heeft beschreven heeft er al van alles plaatsgevonden om een dergelijk socialisme te verwezenlijken. De socialistische maatschappij die er uit voortvloeit, is ten slotte voordelig voor alle klassen, want het kapitalisme is een vloek waarvan iedereen bevrijd moet worden. 'Het [socialisme] moet zich blijmoedig en zelfbewust tot zijn universele bevrijdingsroeping bekennen.'⁹⁸

Buiten de partij: Carp en De Ligt

De Man en Roland Holst waren niet de enigen die een ethische, sociale levensbeschouwing formuleerden buiten de SDAP. Van binnenuit werd gezocht naar een verbreding, maar van buiten werden soortgelijke ideeën geformuleerd. De filosofie was buiten de SDAP al langer oorzaak van nieuwe stromingen en een kritische kijk op de negentiende eeuw. Hier besteed ik kort aandacht aan twee van deze veranderingen waarmee ook Ketner bekend was. Tussen 1926 en 1932 schreef Ketner boekrecensies voor drie werken van Bart de Ligt en in 1932 een boekrecensie van J.H. Carps *Spinozisme als levensbeschouwing* uit 1931. Carp (1893-1979), die later voor het nationaal-socialisme koos, schreef eerst over Spinoza als vertegenwoordiger van een gemeenschapsgedachte

welke berust op de idee der Aleenheid, waarvan de individuen de onzelfstandige en met de eenheid organisch samenhangende verschijningsvormen zijn, op welke wijze tegenover individualisme en pluralisme, welke tot een mechanische en formeele gemeenschapsvoorstelling voeren, de grondslag is gelegd voor een organisch, immanent wezensverband tusschen de individuen.⁹⁹

Ketner maakt in zijn recensie onderscheid tussen het filosofische gedeelte en het mystiek-religieuze gedeelte dat Carp behandelt, al noemt hij het wel een lezing van Spinoza volgens geheel geestelijke richtlijnen.¹⁰⁰ Harmsen merkt in zijn artikel over de aandacht voor Spinoza op, dat Ketners lezing van Spinoza overeenkomt met de mystiek-religieuze interpretatie van

⁹⁶ Ibid., p. 103-104.

⁹⁷ Ibid., p. 107-108.

⁹⁸ Ibid., p. 160.

⁹⁹ J.H. Carp – Het spinozisme als levensbeschouwing. Inleiding tot de leer van Benedictus de Spinoza. Arnhem: Van Loghum Slaterus, 1931, p. 133-134.

¹⁰⁰ Ketner over Carp – Het spinozisme als levensbeschouwing, in *De socialistische gids*, 1932, p. 559-560.

Carp¹⁰¹, al gaf Ketner zijn lezing circa tien tot vijftien jaar eerder. De relatie van eenheid van de mens met het oneindige komt bij De Ligt (1883-1938) terug in het christen-socialisme. De Ligt voelde zich tussen 1912 en 1914 niet welkom in de SDAP, want die partij liet de christenen die tot de partij toetraden hun geloofsovertuiging privé bewaren. Dit gegeven rechtvaardigde voor hem het bestaan van de Bond van Christen-Socialisten (BCS), waar hij zich in 1910 bij aansloot.¹⁰² 'In christelijke kring werd het socialisme vrijwel zonder uitzondering afgewezen, omdat men het verbond met revolutie, klassenstrijd, anti-godsdienstigheid, zo niet atheïsme', schrijft zijn biograaf Noordegraaf.¹⁰³ Naast het socialisme dat gebaseerd is op Marx' historisch materialisme dat werd afgekeurd, zag de BCS mogelijkheden voor een religieus-ethisch socialisme. Op basis van het christelijk liefdesbeginsel zou het christendom toch naar het socialisme moeten streven.¹⁰⁴ In een van zijn recensies neemt Ketner een citaat op van De Ligt als het gaat om het bewustzijn van deelname aan een ontwikkelend wereldproces, dat deels buiten ons om gaat, maar waar wij ook aan meewerken.¹⁰⁵

Conclusie

De conclusie die we uit de eerste drie hoofdstukken kunnen trekken, is dat binnen de SDAP in een vroeg stadium huisfilosoof Ketner vanuit de filosofie een ethisch socialisme ontwikkelde. Materialisme en Dietzgen boden volgens Ketner geen opties voor een levensbeschouwing voor de arbeiders van zijn tijd. Door zijn directe samenwerking met Heymans en zijn variant op het spinozisme, kwam Ketner tot een eenheid van enkel en alleen bewustzijn. Het verband dat door de eenheid tussen alle mensen, dus niet alleen voor de arbeiders, ontstaat, is gefundeerd op zedelijke idealen en komt overeen met wat het socialisme wil zijn. Na de Eerste Wereldoorlog, toen de kansen voor het socialisme het grootst waren, werd de positie van de arbeiders aanzienlijk verbeterd. Desondanks bleef het kapitalisme bestaan en moest de SDAP zoeken naar versterking uit andere hoeken. De godsdienstige arbeiders, de middenklasse en de intellectuelen werden aangesproken om zich aan te sluiten bij de SDAP, en waarom zij zich daar thuis zouden voelen. Degenen die inmiddels overtuigd waren, hielpen het socialisme te ontdoen van het materialisme. Na Ketner volgden andere SDAP'ers zoals Banning en Vorrink, maar ook van buiten de SDAP werd het nieuwe socialisme verkondigd. De Man en Roland Holst lieten een ethisch, geestelijk socialisme zien, maar Ketner was de enige onder hen die systematisch de filosofie toepaste. Veel socialisten maakten het socialisme in vooral de jaren '20 tot een religieuze activiteit, waarmee het partijprogramma niet eens werd genegeerd, omdat het godsdienst als privézaak accepteerde. Het verschil met de nieuwe religie was dat die niet noodzakelijk een God om te aanbidden nodig had, maar algemene zedelijke waarden om het socialisme alsnog te verwerklijken. Dat wil zeggen een verschuiving van het inzicht dat niet alleen de arbeiders zich verhouden tot elkaar, maar tot alle mensen, omdat alle mensen geestelijk verbonden zijn.

¹⁰¹ Harmsen – De aandacht voor Spinoza, p. 69.

¹⁰² Herman Noordegraaf – Bart de Ligt, een geëngageerd intellectueel op het breukvlak van twee eeuwen, in *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland*, Jr. 6 (1995), nr. 1/2, p. 107.

¹⁰³ *Ibid.*, p.95.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 104.

¹⁰⁵ Ketner over De Ligt – Wereldcrisis en wijsbegeerte, in *De socialistische gids*, 1928, p. 1025.

4. Van arbeiderspartij tot volkspartij

Zonder de komst van een nieuw of aangepast partijprogramma bleef de ontwikkeling van het socialisme uit het voorgaande hoofdstuk grotendeels theoretisch. De partij was nog steeds een arbeiderspartij volgens de programmapunten van 1912 en voor de genoemde ethische socialisten bleef het bij het duidelijk maken van hun plannen. Dit gebeurde onder toezicht van de partij op congressen en in tijdschriften. In het eerder genoemde socialisatie-rapport uit 1920 werd al besloten dat een revolutie niet plaats zou vinden.¹ Het socialisme zou de uitkomst zijn van een geleidelijk proces, in tegenstelling tot de revolutionaire verandering die door Marx werd voorgesteld. Met het accepteren van de socialisatie door op politiek niveau wijzigingen door te voeren, verschoof de aandacht vanzelf van internationaal naar nationaal terrein. De SDAP wilde zich blijven richten op de internationale beweging, maar kon door haar werkwijze alleen landelijk invloed uitoefenen. Zolang de sociaaldemocratische partijen in de andere Europese landen ieder in hun eigen land konden meewerken, was het socialisme nog niet opgegeven. Europa veranderde echter door een economische crisis en nieuwe politieke stromingen, waardoor de SDAP in de jaren '30 enigszins gedwongen enkele uitgangspunten moest herzien. Volgens Hartmans zou de omwenteling in de jaren '30 plotseling zijn, als reactie op de grote politieke veranderingen in Europa. Als Hartmans gelijk heeft, zou het nieuwe partijprogramma in grote mate onafhankelijk zijn van de ontwikkeling die is besproken in het voorgaande hoofdstuk. Daarom bekijk ik in dit laatste hoofdstuk de wijzigingen en bespreek ik in hoeverre ze aansluiten bij het ethisch socialisme.

Crisis

De heftige economische crisis na 1929 waarin ook Nederland verzeild raakte, was niet simpelweg op te lossen met de reformistische politieke aanpak van de SDAP. Daarnaast hadden onverwacht het communisme en het nationaal-socialisme hun opmars gemaakt. De behoefte van de SDAP om nieuwe denkbeelden toe te laten werd groter en geaccepteerd, zolang de ideeën maar niet te grondige politieke implicaties met zich meebrachten. Eerdere vernieuwing zoals die van Troelstra was politiek georiënteerd, de ideeën van Vorrink en Banning waren meer georiënteerd op de mentaliteit en werden daardoor niet als politieke bedreiging beschouwd.² In 1931 trad Banning toe in het partijbestuur, waardoor hij het draagvlak voor zijn religieus-socialisme maximaal had vergroot. Door van het socialisme een wereldbeschouwing te maken op een religieuze basis, was hij de eerste die daadwerkelijk de politieke houding van de SDAP onder kritiek stelde.³ Het was na het verliezen van twee zetels in de verkiezing van 1933 duidelijk dat er iets veranderd moest worden: het industrieel proletariaat werd kleiner en de partij besteedde te weinig aandacht aan de middenklassen met het kantoorpersoneel en intellectuelen.⁴ Het wetenschappelijk socialisme van Marx voldeed niet meer, concludeerde Banning, zodat hij voorstelde een wetenschappelijk bureau voor de partij op te richten.⁵ Dit bureau kwam er, en de eerste taak was het schrijven van een 'Plan van de Arbeid', dat 'een veel realistischer model van socialistische beïnvloeding van de

¹ Tromp – Het sociaal-democratisch programma, p. 150.

² Cohen – Om de vernieuwing van het socialisme, p. 239.

³ Tromp – Het sociaal-democratisch programma, p. 156.

⁴ Peter Jan Knegtman – Socialisme en democratie (proefschrift). Amsterdam: Stichting beheer IISG, 1989, p.85.

⁵ Cohen – Om de vernieuwing van het socialisme, p. 237.

economie' bood.⁶ Deze en andere interpretaties van de nieuwe richting die de partij zou moeten inslaan na het verkiezingsverlies, werden besproken in een nieuwe commissie die was ingesteld om te onderzoeken of en hoe het oude partijprogramma moest worden aangepast. Het besluit van de commissie in 1934 was dat iedereen die daarvoor voelde altijd al welkom was geweest in de partij die streed voor 'een samenleving met welvaart en broederschap, vrijheid en vrede.'⁷ Daarnaast streefde de partij naar een democratie en werd het gebruik van geweld verworpen. (Inter)nationale ontwapening was al na de Eerste Wereldoorlog extra benadrukt met de bedoeling om de vrede te behouden. De conclusie van de herzieningscommissie luidde dat een nieuw partijprogramma niet nodig was, maar de resultaten zouden ook niet leiden tot een groei van de partij. Een nieuw onderzoek resulteerde in het rapport *Nieuwe organen*, waarin werd gepleit 'dat de SDAP een positievere houding ten aanzien van de staat in zou nemen.'⁸ In 1936 werd *Nieuwe organen* aanvaard en kon aan een nieuw partijprogramma begonnen worden. In de conceptversie pleitte Banning voor een erkenning van de godsdienst, maar zijn voorstel werd niet geaccepteerd. Wel werd discussie gevoerd over de grondslagen van de partij, met aan de ene kant de marxistische sociaaldemocraten die vast wilden houden aan de economische grondslagen, en aan de andere kant de sociaaldemocraten die een zedelijke grondslag wilden vastleggen. Het nieuwe beginselprogramma hield rekening met beide opvattingen en besteedde daarom aandacht aan zowel het doel van de partij – de economische factoren, zoals een uitgebreide beschrijving van het kapitalisme en de werking – als aandacht voor 'ethische, ideologische en politieke dimensies' en de verhouding van de partij tot de staat.⁹ Tromp vergelijkt het programma met zijn voorgangers en concludeert dat het geen materialistische wereldbeschouwing of implicaties daarvan bevat, de persoonlijke wereldbeschouwing waardoor iemand voor het socialisme kiest is niet benoemd en de ontwikkeling van kapitalisme naar socialisme is door de ervaring van de partij minder vloeiend omschreven. Het programma werd gepresenteerd in 1937, hierin is te lezen dat het kapitalisme ondanks het politieke verzet blijft ontwikkelen.¹⁰ Net als de arbeiders komt de nieuwe middenstand in verzet, omdat zij ('technici, beampten en andere hoofdarbeiders', punt 21 in het programma) net als de arbeiders 'onder de neergaande conjunctuur hebben te lijden' (23). De invloed van de staat wordt behandeld in punten 39 tot en met 45. Hier is te lezen dat de staat 'het belang der gemeenschap' behartigt (40) en dat hij de vrijheid van de burgers waarborgt, zoals vrijheid 'van de godsdienst, vrijheid van spreken, van drukpers en van vereniging en vergadering' (45). In punt 36 is dan al de gelijkheid van de bevolking bepaald, ongeacht sekse, ras, politieke voorkeur en economische indeling. In dit partijprogramma is godsdienst nog steeds een privaatzak, maar is het socialisme net als godsdienst geworden tot een zedelijk voltrokken systeem. Het slot van het partijprogramma behandelt het internationaal verband van sociaaldemocratische partijen. De arbeiders onder Marx zouden internationaal samen opkomen tegen het kapitalisme, maar door de Eerste Wereldoorlog liep het anders. In Duitsland werd Hitler in 1933 Rijkskanselier en werd de SPD verboden, hiermee had de SDAP zijn voorbeeld verloren en stond het minder sterk in de strijd tegen het kapitalisme en het dreigende nationaal-socialisme. De ontwapening was in 1934 al versoepeld door nationale verdediging te accepteren, maar een defensiebegroting

⁶ Ibid., p. 237.

⁷ Herzieningsrapport, p. 64-65, geciteerd in Knegtman – Socialisme en democratie, p. 104.

⁸ Tromp – Het sociaal-democratisch programma, p. 162.

⁹ Ibid., p. 183-184.

¹⁰ Het programma is onder andere opgenomen in Tromp – Het sociaal-democratisch programma, p. 391-395.

was toen nog ongewenst.¹¹ In 1937 was de ontwapening volledig ontkracht toen de meerderheid voor de defensiebegroting stemde.¹² Nationale aandacht was nodig, maar wel onder de vlag van de sociaaldemocratie, niet onder die van het nationaal-socialisme. Terecht wijst Rob Hartmans in *Vijandige broeders?* (2012) erop dat de SDAP een nationaal socialisme voorstond, zonder koppelteken.¹³

Moeite met nationaal-socialisme

Waar in het voorgaande hoofdstuk de verandering van ideologie als geleidelijk werd gepresenteerd, lijkt het alsof de omwenteling in de jaren '30 juist plots plaatsvond. In die periode ontstond een nationaal bewustzijn in de middenklasse die zich door de toenmalige economische crisis genoodzaakt zag zich mede te verzetten tegen het kapitalisme. De SDAP probeerde deze groep aan hun kant te krijgen, omdat vele middenklassers in Duitsland kozen voor het nationaal-socialisme. In *Vijandige broeders?* vergelijkt Hartmans de Nederlandse sociaaldemocratie met het nationaal-socialisme zoals zich dat in Duitsland manifesteerde. Daarnaast bestudeert Hartmans de reactie van de SDAP op het bloeiende nationaal-socialisme. De populariteit van de laatste blijkt in Nederland wel mee te vallen, want de Nationaal-Socialistische Beweging die sinds 1931 bestond, had op haar hoogtepunt 50.000 leden wat vanaf 1937 sterk terugliep tot circa 30.000 begin 1940.¹⁴ Het antwoord op de vraag in de titel is uiteindelijk negatief, al laat Hartmans zien dat het een kwestie is van hoe je de begrippen 'sociaaldemocratie' en 'nationaal-socialisme' interpreteert.

Het fascisme en nationaal-socialisme kwamen deels voort uit diepgevoelde onvrede met de burgerlijke, liberale cultuur. Deze onvrede werd gedeeld door veel socialisten, en sommigen van hen zochten naar alternatieven die op het eerste gezicht ook door de nazi's werden gepropageerd, zoals gemeenschapszin, idealisme en nationaal bewustzijn. De wijze waarop deze begrippen werden ingevuld, en datgene dat deze 'vernieuwers' van het socialisme uiteindelijk voor ogen stond, verschilden van de nationaal-socialistische droom als de dag van de nacht.¹⁵

Dat de SDAP in de jaren '30 van ideologie veranderde, komt volgens Hartmans door de toenemende druk van het nationaal-socialisme zoals dat in Duitsland groeide. In de jaren '30 ging het socialisme zich noodgedwongen meer richten op de Nederlandse democratie en moest het proberen die tegen haar eerdere principes te verdedigen om maar niet onder de dictatuur van de nationaal-socialisten te vallen. Naast deze verdediging werd ook gekozen om de partij te versterken door iedereen met een socialistisch gevoel te verwelkomen. De arbeiderspartij werd in feite een volkspartij, of was in ieder geval bereid om dat te worden. In het artikel *Afscheid van het marxisme* somt Hartmans de veranderingen nog eens op: 'Het socialisme was niet langer de onvermijdelijke uitkomst van sociaal-economische processen, maar een zaak van beginselen, van idealen, van een doelbewust streven.'¹⁶ Tussen 1933 en 1937 had de SDAP te lijden onder de economische crisis en het nationaal-socialisme, waardoor de partij in haar nieuwe programma radicaal een andere weg insloeg, zo verklaart Hartmans. Tegenover deze opvatting bepleitte Harmsen al eerder dat de veranderingen over een langere periode plaatsvonden. De dreiging van het nationaal-socialisme is niet de enige

¹¹ Knechtmans – Socialisme en democratie, p. 110.

¹² Ibid., p. 211.

¹³ Hartmans – *Vijandige broeders?*, p. 235.

¹⁴ Ibid., p. 236.

¹⁵ Ibid., p. 250.

¹⁶ Hartmans – *Afscheid van het marxisme*.

factor die aangaf dat de marxistische leer aanpassing behoefde. Dat werd al duidelijk toen de SDAP de mogelijkheid kreeg om de deels overgenomen Duitse theorie in de Nederlandse praktijk te brengen. Tussen Troelstra en Bonger ontstond in 1919 een polemiek waarin Troelstra de revolutie nog voorstond en Bonger de hervorming. Cohen brengt het verschil met betrekking tot de democratie goed onder woorden wanneer hij de opvatting van beiden uitlegt: Troelstra zag de democratie als enkel de vorm waarin

de bourgeoisie haar heerschappij uitoefende. Van deze vorm kon de sociaal-democratie gebruik maken om haar machtspositie op te bouwen, en dat had zij ook gedaan [...]. Voor de reformisten had de democratie een morele waarde die ver boven haar oorspronkelijke klassekarakter uitging; zij erkenden in haar een unieke procedure om dat wat in de maatschappij leeft te registreren en om zonder toepassing van geweld tot een zekere regeling van conflicten te komen.¹⁷

Toen Banning in 1931 in het partijbestuur werd toegelaten, was zijn religieus-socialistische opvatting bekend. Hij werd niet als een bedreiging voor de marxistische opvattingen van de partij gezien, omdat een nieuw partijprogramma niet nodig leek. Met het nieuwe partijprogramma kreeg Banning meer invloed, niet altijd ten gunste van de sociaaldemocratie. In 1938 werd Bonger gedwongen afscheid te nemen van 'zijn' *De socialistische gids* om ruimte te maken voor *Socialisme en democratie* onder redactie van onder andere Banning. Bonger bepleitte een reformistische socialisatie, Banning wilde de ideologie van de partij grondig aanpassen: 'Bonger nam een gematigde houding aan om zijn doel te bereiken, Bannings gematigde houding wás zijn doel', schrijft Sjoerd van Faassen in *Ten koste van de helderheid*.¹⁸

Gastvrijheid

Met het beginselprogramma van 1937 lukte het de SDAP om behalve bij de arbeiders ook vertrouwen op te wekken bij de middenklassers, boeren, intellectuelen, beide seksen en alle rassen. Kortom, het ethisch socialisme van Ketner en later anderen, waarin de klasse wordt overstegen en waarin de mensheid als geheel centraal staat, werd gerealiseerd. Het socialisme werd meer dan eerst gefundeerd door zedelijke idealen. Met het nieuwe programma straalde de partij een gastvrijheid uit die lijkt te hebben gewerkt. Na de verkiezingen van 1939 nam de SDAP voor het eerst deel in de regering. Cohen beschouwt het nieuwe programma alsnog niet als een doorbraak: het programma draaide wel meer om ideologie, maar 'het einde van de confessionele partijvorming, werd niet bereikt'.¹⁹ Een maximale omvang van de partij werd bereikt, want verdere groei werd tegengehouden omdat het de confessionele kiezers niet aansprak.²⁰ Het programma verplichte geen specifieke godsdienst, zodat arbeiders tegen het kapitalisme, maar met een christelijke afkomst, nog steeds geen directe aanleiding hadden gevonden om lid te worden van de SDAP of er op te stemmen. Wel zorgde het programma van 1937 in de oorlog voor een toenadering tot de confessionele partijen en werd er gezocht naar een bepaalde morele gezindheid met een vredelievend karakter.²¹ Overeenkomstig het ethisch socialisme werd een toenadering

¹⁷ Cohen – Om de vernieuwing van het socialisme, p. 28.

¹⁸ Sjoerd van Faassen – Ten koste van de helderheid. De overgang van De Socialistische Gids tot Socialisme en Democratie, 1938, in *Het tweede jaarboek voor het democratisch socialisme*. Redactie: Jan Bank, Martin Ros en Bart Tromp. Amsterdam: Uitgeverij De arbeiderspers, 1980, p. 155.

¹⁹ Cohen – Om de vernieuwing van het socialisme, p. 237-238.

²⁰ Tromp – Het sociaal-democratisch programma, p. 190.

²¹ Ibid., p. 193-196.

gezocht tot eenieder die de last van de kapitalistische maatschappij ondervond, waarbij de geestelijke vrijheid werd gewaarborgd. Zo werd het mogelijk dat samen met de Vrijzinnig Democratische Bond en de Christelijk-Democratische Unie in 1946 een nieuwe partij werd opgericht: de Partij van de Arbeid (PvdA). Voor de SDAP betekende dit een verbreding; de PvdA was een volkspartij. Voor het begrip 'socialisme' betekende de verandering een noodzakelijke herdefiniëring:

Was dit tot dan toe in verband gebracht met een maatschappelijke groep – de arbeidersklasse – en een bepaalde institutionele en economische inrichting van de samenleving, het kreeg nu een heel andere inhoud, waarbij het vooral als een “gezindheid”, gericht op de verwerkelijking van idealen als gerechtigheid, gemeenschap, menselijke waardigheid en verantwoordelijkheid, werd opgevat.²²

In het eerste partijprogramma van de PvdA werd nog wel aandacht besteed aan het kapitalisme, maar dan wordt het gezien als een bedreiging die reeds, zoals Cohen het noemde, ‘gemuilkorfd’ is. Zo is in het negende punt van het programma te lezen²³:

Ervaring en onderzoek hebben geleid tot het inzicht, dat binnen het kapitalisme geen definitief einde kan worden gemaakt aan de economische tegenstellingen, het sociaal onrecht, de materiële en geestelijke noden, waardoor mens en gemeenschap worden geschonden. Intussen heeft de economische ontwikkeling het 19^{de}-eeuwse vrije kapitalisme ten dele overwonnen [...].

Niet alle SDAP'ers waren overtuigd van de nieuwe partij en wilden liever de SDAP (tevergeefs) behouden, zo is onder andere te lezen in de notulen van een naoorlogse vergadering van de Leidse afdeling.²⁴ Desondanks was het programma aanvaardbaar voor zowel oud-SDAP'ers als zij die een specifieke wereldbeschouwing aanhingen. In *Marx-Rezeption in der niederländischen Sozialdemokratie* noemt Harmsen zelfs het eerste PvdA-programma uit 1947 nog marxistisch. Volgens Harmsen rekent de PvdA pas volledig af met Marx in het tweede partijprogramma dat in 1959 verscheen.²⁵

²² Ibid., p. 193.

²³ Het programma is onder andere opgenomen in Tromp – Het sociaal-democratisch programma, p. 401-407.

²⁴ IISG, Archief SDAP afdeling Leiden.

²⁵ Harmsen – Marx-Rezeption in der niederländischen Sozialdemokratie, p. 419.

5. Conclusie

In de inleiding van deze thesis zijn twee visies op de verandering van ideologie binnen de SDAP gepresenteerd. Harmsen stelde in 1995 dat de veranderingen geleidelijk plaatsvonden, Hartmans in 2012 dat de veranderingen vrij plots plaatsvonden. In deze thesis heb ik willen laten zien dat de verandering van de SDAP geleidelijk verliep en dat zij vanuit de partij door middel van de filosofie, zoals het voorbeeld Ketner aantoont, bereikt kon worden.

De verandering waar het om gaat is de verschuiving van marxistisch, materialistisch socialisme naar ethisch, idealistisch socialisme. Lag de nadruk eerst op de arbeiders, na de Tweede Wereldoorlog ging de SDAP op in een volkspartij. De positie van de arbeiders was in de periode vlak na de Eerste Wereldoorlog aanzienlijk verbeterd, en stemde niet meer overeen met het tijdsbeeld van Marx. De opvallende zwaktepunten werden in de filosofie onder leiding van Ketner in de SDAP ingebracht. Dit betekende ook dat er een alternatief werd gevraagd. Ketner vond het alternatief in het psychisch monisme en de daaruit vloeiende ethiek die Heymans ontwikkelde op basis van Spinoza's leer. In 1912 was het kapitalisme door invloed van dominees in het partijprogramma van de SDAP zedelijk veroordeeld. Deze dominees waren vanaf het ontstaan van de partij in 1894 welkom, zolang zij hun godsdienst maar als privaatzaak bezigden. Met het accepteren van dominees en het zedelijk veroordelen van het kapitalisme, was de SDAP onbedoeld van binnenuit al geleidelijk aan de materialistische leer van Marx aan het versoepelen. In het partijprogramma van 1912 was hun invloed eerst merkbaar door het kapitalisme zedelijk veroordeeld te noemen. In 1937 was de aanwezigheid van religieus of ethisch socialisme nog meer merkbaar in het beginselprogramma. Door het bespreekbaar maken van godsdienst en ethische theorieën in de vele tijdschriften rondom de SDAP, werden de arbeiders en de partijleiding blootgesteld aan onorthodox socialisme. De tegenstelling leidde tot verdeling, zowel tussen revolutionairen als hervormers, als tussen materialistische en ethische socialisten. Het ethisch socialisme, zoals Ketner vooral in de jaren '30 uitlegt als de mensheid die staat boven de klassen, maakte hij al bespreekbaar in de periode vlak na de Eerste Wereldoorlog. Dit was de periode waarin de SDAP het meest had te winnen en ook het meest bereikte in het voordeel van de arbeider. Troelstra moest in 1922 alsnog de overleving van het kapitalisme erkennen, en hij moest zich neerleggen bij een meer hervormende methode. Onder leiding van Albarda vanaf 1925 was deze manier van stapje voor stapje het socialisme verwerkelijken het uitgangspunt. Dat deze methode niet volstond en ook niet kon opboksen tegen de dreiging van de internationale politieke situatie na 1933, gaf hem de gelegenheid zich neer te leggen bij de ideeën van de religieus socialisten die ondertussen hoge posities in de partij hadden verkregen. Dat de arbeiderspartij een volkspartij werd, was algemeen geaccepteerd. Het inzicht van de partijleiders veranderde, en met de komst van een nieuwe generatie partijleiders kon het nieuwe inzicht worden verwerkelijkt als definitieve partijideologie.

Het partijprogramma is niet het enige uitgangspunt om te bepalen of een verandering van ideologie plots plaatsvindt, juist de periode tussen partijprogramma's is van grote invloed op de inhoud van het volgende programma. De jaren '30 versnelden misschien het proces, maar het proces was al lang in werking gezet, als onderdeel van de grotere wending die rond het fin de siècle aanving. Dit is de ontwikkeling van de algemene wereldbeschouwingswending zoals die in de inleiding is gepresenteerd: het geestelijke domein won ook in de natuurwetenschappen terrein en werkte door in de opkomst van de geesteswetenschappen. De houding ten aanzien van het materialisme in de wetenschappen

is in de filosofie op politiek gebied te herkennen bij Ketner, dat hij al in 1917 nadrukkelijk afwijst in *Geestelijke stroomingen*. Als het kapitalisme dan ook nog volgens de SDAP zelf onzedelijk is, dan is het socialisme als vanzelf zedelijk. Ketner gaf invulling aan een zedelijk socialisme, zoals na hem Banning en anderen. Hierin wordt hij bijgestaan uit verschillende (zoals De Man, Carp, en De Ligt) en onverwachte hoeken (zoals Roland Holst na haar periode in de communistische partij).

Dan rest ons nog de vraag of de wijziging van 1937 grote invloed had op de oplossingen die het wilde bieden. Het is gemakkelijk te zeggen van niet, omdat de partij drie jaar later alsnog het onderspit delfde toen de oorlog uitbrak. Toch had de koerswijziging wel grote invloed; niet alleen regeerde de partij in 1939 voor het eerst, daarna kreeg het in het samenwerkingsverband dat de PvdA ging heten een bepalende factor in de Nederlandse politiek tot op de dag van vandaag.

Literatuur en bronnen

Dank aan de archieven en hun informatie online:

IISG [Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis], Archief Alkmaar, Gemeentearchief Rotterdam.

Dank aan de bibliotheken:

Rotterdamsch Leeskabinet [voor het bezitten van alle jaargangen van *De socialistische gids*], EUR Universiteitsbibliotheek, Koninklijke Bibliotheek.

Archieven & online bronnen:

Archief Alkmaar, gegevens Ketner, online 12-1-2012:

<http://www.archiefalkmaar.nl/zoeken?trefwoord=ketner>

Gemeentearchief Rotterdam, 53.02 Dr. W. van Ravesteyn (overl. 1970),

3.4. Bijlage 4 (inv. no. 47-53), bb. C.H. Ketner en echtgenote, 1946-1965, 37 st.

Harmsen, Ger – Ketner, Cornelis Hendrik, in *BWSA* 7 (1998), p. 106-108, online 12-1-2012:

<http://www.iisg.nl/bwsa/bios/ketner.html>

Hartmans, Rob – Afscheid van het marxisme, *HN* nr. 7, 2012, online 12-1-2012:

<http://www.historischnieuwsblad.nl/nl/artikel/29191/afscheid-van-het-marxisme.html>

IISG, Archief De socialistische gids, E273, Brieven van Ketner 1916-1924.

IISG, Archief SDAP afdeling Leiden.

IISG, Collectie Nederland, kleine archieven en losse stukken, 199 & 200: Ketner, Cornelis Hendrik.

Mellink, Albert F. – Ravesteyn, Willem van, in *BWSA* 1 (1986), p. 98-99, online 12-1-2012:

<http://www.iisg.nl/bwsa/bios/ravesteyn.html>

Literatuur:

Banning, W. – Marx... en verder. Arnhem: Van Loghum Slaterus, 1933.

Bonger, W.A. – Intellectueelen en socialisme, in *De socialistische gids*, 1925, p. 993-1012.

Buiting, Marinus Hendrikus Johannes (Henny) – Richtingen en partijstrijd in de SDAP: het ontstaan van de Sociaal-Democratische Partij in Nederland (SDP) (proefschrift).

Amsterdam: Stichting beheer IISG, 1989, fragmenten aan de hand van de index (o.a. 'Ketner, C.H.').

Carp, J.H. – Het spinozisme als levensbeschouwing. Inleiding tot de leer van Benedictus de Spinoza. Arnhem: Van Loghum Slaterus, 1931.

Cohen, Hendrik Floris – Om de vernieuwing van het socialisme, de politieke oriëntatie van de Nederlandse sociaal-democratie (1919-1930) (proefschrift). Leiden: Universitaire pers, 1974.

Faassen, Sjoerd van – Ten koste van de helderheid. De overgang van De Socialistische Gids tot Socialisme en Democratie, 1938, in *Het tweede jaarboek voor het democratisch socialisme*. Redactie: Jan Bank, Martin Ros en Bart Tromp. Amsterdam: Uitgeverij De arbeiderspers, 1980, p. 149-162.

Harmsen, Ger – Marx-Rezeption in der niederländischen Sozialdemokratie (1918-1983), in *Die Rezeption der Marxschen Theorie in den Niederlanden*, red. Marcel van der Linden, Trier: Karl-Marx-Haus, 1992, p. 364-429.

Harmsen, Ger – De aandacht voor Spinoza in de socialistische en communistische arbeidersbeweging van vóór 1970, in *Bulletin Nederlandse Arbeidersbeweging*, nr. 39, september 1995, p. 56-79.

Hartmans, Rob – Vijandige broeders? De Nederlandse sociaal-democratie en het nationaal-socialisme, 1922-1940. Amsterdam: Ambo, 2012.

Heymans, G. – Metafysica, in H.G. Hubbeling – *Gerardus Heymans. Over metafysica en esthetica*. Baarn: Ambo, 1987, p. 21-92.

Hubbeling, H.G. – Inleiding, in *Gerardus Heymans. Over metafysica en esthetica*. Baarn: Ambo, 1987, p. 11-19.

Ketner, C.H. – Geestelijke stroomingen, I. Inleiding, in *De socialistische gids*, 1917, p. 25-30.

Ketner, C.H. – Geestelijke stroomingen, II. Het wijsgeerig materialisme, in *De socialistische gids*, 1917, p. 466-479.

Ketner, C.H. – Iets over temperament, filosofie en socialisme, in *Het nieuwe leven*, 1917/1918, p. 257-264.

Ketner, C.H. – Geestelijke stroomingen, III. Spinoza, in *De socialistische gids*, 1918, p. 369-381.

Ketner, C.H. – Deze wereld en de andere, in *Het nieuwe leven*, 1918/1919, p. 65-84.

Ketner, C.H. – Geestelijke stroomingen, IV. Het psychisch monisme, in *De socialistische gids*, 1919, p. 1020-1036.

Ketner, C.H. – Josef Dietzgen, een socialistisch wijsgeer. Amsterdam: S.L. van Looy, 1919.

Ketner, C.H. – Geestelijke stroomingen, V. De menselijke temperamenten, in *De socialistische gids*, 1920, p. 589-600.

Ketner, C.H. – Geestelijke stroomingen, VI. Religie en socialisme, in *De socialistische gids*, 1921, 793-799.

Ketner, C.H. – Geestelijke stroomingen, VI. De grondslag der moraal, in *De socialistische gids*, 1922, p. 466-485.

Ketner, C.H. – Occultisme, in *De socialistische gids*, 1925, p. 254-287.

Ketner, C.H. – Spiritisme, in *De socialistische gids*, 1926, p. 24-43.

Ketner, C.H. – Prof. dr. G. Heijmans, in *De socialistische gids*, 1927, 478-490.

Ketner, C.H. – Geestelijke stroomingen in onzen tijd. Amsterdam: Ontwikkeling, 1927.
Ketner, C.H. over De Ligt – Wereldcrisis en wijsbegeerte, in *De socialistische gids*, 1928, p. 1024-1025.
Ketner, C.H. – Mensch en wereld: eene inleiding tot het psychisch monisme. Arnhem: Van Loghum Slaterus, 1929.
Ketner, C.H. over Carp – Het spinozisme als levensbeschouwing, in *De socialistische gids*, 1932, p. 559-560.
Ketner, C.H. – Objectiviteitstheorie en socialisme, in *Barchem-bladen*, 1932/33, p. 14-23.
Ketner, C.H. – Goed en slecht, een inleiding in de ethiek. Amsterdam: N.V. de Arbeiderspers, 1933.
Ketner, C.H. over Banning – Marx... en verder, in *De socialistische gids*, 1933, p. 477.
Ketner, C.H. – De wereldbeschouwing van het communisme, in *De socialistische gids*, 1936, p. 480-492.
Ketner, C.H. – Weersma's boek over de filosofie van het marxisme, in *De socialistische gids*, 1937, p. 43-51.
Ketner, C.H. – Spinoza, in *Het nieuwe leven*, 1937/1838, p. 143-159.
Ketner, C.H. – Josef Dietzgen, in *De socialistische gids*, 1938, p. 193-200.
Ketner, C.H. – Acht grooten. Levensbeschrijvingen van acht merkwaardige mensen (manuscript). [z.j.]

Knegtmans, Peter Jan – Socialisme en democratie: de SDAP tussen klasse en natie, 1929-1939 (proefschrift). Amsterdam: Stichting beheer IISG, 1989, hoofdstuk 3 en hoofdstuk 6, p. 203-211.

Krop, Henri – De academische filosofie tijdens het fin de siècle, in *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland*, Jr. 6 (1995), nr. 1/2, p. 3-26.
Krop, Henri – Spinoza, een icoon van Nederland. Bert Bakker: Amsterdam [te verschijnen].

Man, Hendrik de – De psychologie van het socialisme. Arnhem: N.V. Van Loghum – Slaterus, 1927, hoofdstukken VII en VIII.
Man, Hendrik de – Socialisme en marxisme: het marxisme is waarheid geweest. Brussel: De wilde roos, 1928.

Mulder, Bertus – Theorie en scholing in de vroege SDAP: De Nieuwe Tijd, sociaal-democratisch maandschrift 1896-1921, in *Het tweede jaarboek voor het democratisch socialisme*. Redactie: Jan Bank, Martin Ros en Bart Tromp. Amsterdam: Uitgeverij De arbeiderspers, 1980, p. 42-80.

Noordegraaf, Herman – Bart de Ligt, een geëngageerd intellectueel op het breukvlak van twee eeuwen, in *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland*, Jr. 6 (1995), nr. 1/2, p. 95-107.

Otterspeer, W. – 'De hegelarij is alevel wat raars!' Leven en denken van Bolland, in *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland*, Jr. 6 (1995), nr. 1/2, p. 137-144.

Roland Holst-Van der Schalk, Henriëtte – De geestelijke ommekeer en de nieuwe taak van het socialisme. Arnhem: Van Loghum Slaterus, 1931.

- Stuart Hughes, H. – *Consciousness and society, the reorientation of European social thought 1890-1930*. New York: Vintage Books, 1958, hoofdstukken 1-6.
- Thissen, Sybrand Johannes Josephus Maria (Siebe) – *De spinozisten. Wijsgerige beweging in Nederland (1850-1907)* (proefschrift). Den Haag: Sdu uitgevers, 2000.
- Tromp, Bart – *Het sociaal-democratisch programma (proefschrift), de beginselprogramma's van SDB, SDAP en PvdA, 1878-1977. Een onderzoek naar de ontwikkeling van een politieke stroming*. Groningen: Print center, 2002.
- Vliegen, W.H. – *De maatschappelijke hervorming en de katholieke kerk*, in *De nieuwe tijd*, jrg. 1, 1896-1897, p. 92-96.
- Vliegen, W.H. – *Die onze kracht ontwaken deed, eerste deel*. Amsterdam: N.V. Ontwikkeling, 1924.
- Vliegen, W.H. – *Die onze kracht ontwaken deed, tweede deel*. Amsterdam: N.V. Ontwikkeling, 1925.
- z.n. [Redactie *De socialistische gids*, 1916] – *Ter inleiding*, in *De socialistische gids*, 1916, p. 1-5.

Bijlage 1

Uitgebreide bibliografie van C.H. Ketner per subcategorie chronologisch ingedeeld

Bronnen: <http://poortman.kb.nl>, www.picarta.nl.

Monografieën en proefschriften

1. Het stelsel natriumkarbonaat, aethylalkohol en water (proefschrift). 1901.
2. Scheikundige vraagstukken. 1910.
3. Josef Dietzgen: een socialistisch wijsgeer (proefschrift). Amsterdam: S.L. van Looy, 1919.
4. Anorganische scheikunde: beknopt leerboek ten gebruike bij hogere burgerscholen, gymnasia en lycea. 1926.
5. Organische scheikunde: beknopt leerboek ten gebruike bij hogere burgerscholen, gymnasia en lycea. 1927.
6. Geestelijke stroomingen in onzen tijd. Amsterdam: Ontwikkeling, 1927.
7. Mensch en wereld: eene inleiding tot het psychisch monisme. Arnhem: Van Loghum Slaterus, 1929.
8. Goed en slecht: een inleiding in de ethiek. Amsterdam: N.V. de Arbeiderspers, 1933.
9. Boekenlijsten voor arbeiders III. Een gids voor de zelfstudie van de wijsbegeerte. Amsterdam: A.J.C. enz., [z.j.].
10. Boekenlijsten voor arbeiders V. Een gids voor de zelfstudie van den godsdienst. Amsterdam: A.J.C. enz., [z.j.].
11. Acht grooten. Levensbeschrijvingen van acht merkwaardige mensen (manuscript). [z.j.]

De socialistische gids, maandschrift der Sociaal-Democratische Arbeiderspartij [1916-1938]

1. Geestelijke stroomingen I. Inleiding. 1917, p. 25-30.
2. Geestelijke stroomingen II. Het wijsgeerig materialisme. 1917, p. 466-479.
3. Geestelijke stroomingen III. Spinoza. 1918, p. 369-381.
4. Geestelijke stroomingen IV. Het psychisch monisme. 1919, p. 1020-1036.
5. Geestelijke stroomingen V. De menselijke temperamenten. 1920, p. 589-600.
6. Geestelijke stroomingen VI. Religie en socialisme. 1921, p. 793-799.
7. G.J.P.J. Bolland †. 1922, p. 262-267.
8. Geestelijke stroomingen VI. De grondslag der moraal. 1922, p. 466-485.
9. Immanuel Kant. 1924, p. 305-319.
10. Occultisme. 1925, p. 254-287.
11. Spiritisme. 1926, p. 24-43.
12. Prof. Dr. G. Heymans. 1927, p. 478-490.
13. Prof. Dr. G. Heymans †. 1930, p. 189-192.
14. Mevrouw Curie. 1934, p. 574-585.
15. Nieuwe scheikundige ontdekkingen. 1935, p. 340-352.
16. Mendelejeff en het periodiek systeem der elementen. 1935, p. 604-615.
17. De wereldbeschouwing van het communisme. 1936, p. 480-492.
18. Weersma's boek over de filosofie van het marxisme. 1937, p. 43-51.
19. Bij Multatulis's sterfdag. 1937, p. 73-79.
20. Jozef Dietzgen. 1938, p. 193-200.

Barchem-bladen [1925-1935]

1. Objectiviteitstheorie en socialisme. 1932/1933, p. 14-23.
2. Over de verhouding tusschen God en de wereld. 1934/35, p. 33-42.

Tijdschrift voor parapsychologie gewijd aan de studie van het occultisme in zijn vollen omvang [1928-1971]

1. Hypnotische en extatische toestanden. 1939, p. 232-236.

Het nieuwe leven, religieus-sociaal maandschrift [1915-1941]

1. Psychisch monisme en Godsbegrip. 1917/18, p. 170-180.
2. Iets over temperament, filosofie en socialisme. 1917/1918, p. 257-264.
3. Deze wereld en de andere. 1918/1919, p. 65-84.
4. Josef Dietzgen. 1918/1919, p. 238-249.
5. De grondslag der moraal. 1920/1921, p. 225-247.
6. Een beschouwing over God en de wereld van het standpunt der natuurwetenschap. 1920/1921, p. 47-63.
7. Het leven van Beethoven. 1921/1922, p. 225-240.
8. Immanuel Kant. 1924/1925, p. 1-7 en p. 38-52.
9. Fechner, Heymans en het occultisme. 1925/1926, p. 80-96.
10. Onsterfelijkheid. 1926/1927, p. 38-49.
11. Honoré de Balzac's Seraphita. 1936/1937, p. 175-191.
12. Spinoza. 1937/1938, p. 143-159.
13. Gustav Theodor Fechner. 1937/1938, p. 175-192.
14. Arthur Schopenhauer. 1937/1938, p. 271-289.
15. Waarde. 1939/1940, p. 278-285.

Boekrecensies in De socialistische gids

1. (Dr. W.H. Cox) Gevoel en verstand in de psychologie en in het leven. 1916, p. 934-935.
2. (Arthur Schuster and Arthur E. Shipley) Britain's heritage of science. 1918, p. 318-319.
3. (W.D. v. Renesse en J.A. Blok) Is er een wereldbewustzijn? 1918, p. 700.
4. (O. Barendsen) Eenvoudige zielkunde. 1919, p. 640-641.
5. (Dr. K.J. Brouwer) De marxistische beschouwing van het zedelijk leven. 1919, p. 1072-1074.
6. (Dr. Anne Mankes-Zernike) Over historisch-materialistische en sociaal-democratische ethiek. 1919, p. 1072-1074.
7. (Dr. H.W.Ph.E. van den Bergh v. Eysinga) Revolutionnaire cultuur. 1920, p. 97-99.
8. Tijdschrift v. zedekunde. 1920, p. 425-426.
9. (H. Bakels) Leekeboek over Godsdienst. 1920, p. 553-554.
10. (W. Banning) Sociale idealen in een religieuze levensbeschouwing. 1920, p. 680-681.
11. (Fr. Paulhan) De leugen in het karakter. 1920, p. 845-846.
12. (Dr. G.H. v. Senden) Mystiek en daad, vijf religieuze toespraken. 1920, p. 1219-1220.
13. (R. Kuyper) Marxistische beschouwingen I. 1921, p. 514-515.
14. (Dr. K.F. Proost) Friedrich Nietzsche, zijn leven en zijn werk. 1921, p. 633-634.
15. (Dr. K.F. Proost) Religieuze opstellen. 1921, p. 634.
16. (Friedrich Nietzsche) Aldus sprak Zarathustra. 1922, p. 234.
17. (J.H. van der Hoop) Nieuwe richtlijnen in de zielkunde. De introspectieve psychologie van Freud en Jung. 1922, p. 535-536.
18. (Dr. A.H. Blaauw) Evenwicht en levensrichting. 1922, p. 649-651.
19. (Mr. J.J. van der Leeuw) Het praktisch-idealisme. 1922, p. 962.

20. (Dr. C.H. Kindermann) Handleiding tot zedelijkheid. 1923, p. 361-362.
21. (Dr. H.A. Weersma) Socialisme en wereldbeschouwing. 1923, p. 453-456.
22. (Dr. G.H. van Senden) Uit den strijd om nieuwe levenswaarden. 1923, p. 553-556.
23. (Leonard Ragaz) De paedagogische revolutie. 1923, p. 760-762.
24. (Ir. W.F. Staargaard) Logos. Logisch weten en centrale wetenschap. 1923, p. 762-763.
25. (C. Pekelharing) Herbert Spencer's evolutie-formule. 1923, p. 763.
26. (E. Smedes) De doorbraak van het moderne humanisme. 1923, p. 954-956.
27. (Karl Vorländer) Eenvoudige geschiedenis der filosofie. 1923, p. 1168-1169.
28. (G.W. Wolthuis) Wijsbegeerte van den Godsdienst. 1924, p. 99-101.
29. (Clara Meijer-Wichmann) Mensch en maatschappij. 1924, p. 408-410.
30. (G. Horreüs de Haas) Godsdienst en socialisme. 1924, p. 815-816.
31. (Kees Meijer) Geestelijke gymnastiek. 1924, p. 909-910.
32. (Dr. H.T. de Graaf) Godsdienst en zedelijkheid. 1924, p. 1146-1147.
33. Bevrijding. Opstellen van Clara Meyer-Wichmann. 1925, p. 192.
34. (Dr. G.H. van Senden) De wijsheid der Wala. 1925, p. 193.
35. (C. van Dijck) De wijsbegeerte een rem voor de wetenschap. 1925, p. 489-490.
36. (Henr. Roland-Holst-Van der Schalk) Over leven en schoonheid. 1925, p. 681-682.
37. (Dr. H.T. de Graaf) Karl Marx en het marxisme. 1925, p. 1077-1078.
38. (Henr. Roland-Holst-Van der Schalk) Communisme en moraal. 1925, p. 1078-1081.
39. (Edward Carpenter) Heidendom en christendom. 1925, p. 1081-1083.
40. (H.A. Brinkhorst) Over den samenhang tusschen maatschappelijke en geestelijke krachten. 1926, p. 268.
41. (Dr. Clara Meijer-Wichmann) Inleiding tot de filosofie der samenleving. 1926, p. 268-269.
42. (Dr. Henri C.A. Muller) Het onverklaarbare in het leven en na den dood. 1926, p. 384.
43. (Dr. H.T. de Graaf) Levensrichting. Beschouwingen over heden en toekomst. 1926, p. 384-385.
44. (Dr. H.A. Weersma) Sociale ontwikkeling. 1926, p. 385-386.
45. (B. de Ligt) De wedergeboorte van Maria. 1926, p. 805-806.
46. (W. Banning) Om den groei der gemeenschap. 1927, p. 180-181.
47. Opstellen van I.J. de Bussy. 1927, p. 274.
48. (Dr. M.C. v. Mourik Broekman) Het karakter der massa. 1927, p. 275.
49. (Dr. J.H. van der Hoop) Sexualiteit en zieleleven. 1927, p. 458-459.
50. (Hendrik de Man) De psychologie van het socialisme. 1927, p. 962.
51. (Nico Rost) Het nieuwe tooneel in het nieuwe Rusland. 1927, p. 962-963.
52. (Dr. G.H. van Senden) Christendom en universeele religie. 1927, p. 1046-1047.
53. (H. van Treslong) De adem der dingen. 1928, p. 109-111.
54. Heyman's gesammelte kleinere Schriften. 1928, p. 394-396.
55. (B. de Ligt) Wereldkrisis en wijsbegeerte. 1928, p. 1024-1025.
56. (J. de Gruyter) Levend geloof. 1928, p. 1026-1027.
57. (Hendrik de Man) Arbeidsvreugde. 1929, p. 287-289.
58. (Bô Yin Râ) Het boek van den levenden God. 1929, p. 289-290.
59. (W. Banning) Realistische religie. 1929, p. 563-564.
60. (J.J. Poortman) Tweeërlei subjektiviteit. 1929, p. 788-789.
61. (S. Freud) De toekomst over illusie. 1929, p. 1084-1085.
62. (Dr. K.F. Proost) De waardeering der techniek. 1930, p. 454-455.
63. (Broder Christianen) Het aspect van onzen tijd. 1931, p. 573-574.
64. (K. Geertsma) De vrijheid van schoolrichting en de S.D.A.P. 1931, p. 574-575.
65. (Jef Last) Branding. 1931, p. 575-576.

66. (Dr. J.A. de Koning) Rathenau's denkbeelden over onze samenleving. 1931, p. 855-856.
67. (Henriette Roland Holst) Gustaaf Laudauer, zijn levensgang en levenswerk. 1932, p. 79-80.
68. (Wilhelm Mensching) Gekleurd en blank. 1932, p. 239-240.
69. (Henriette Roland Holst) De geestelijke ommekeer en de nieuwe taak van het socialisme. 1932, p. 318-320.
70. (Dr. Herman Wolf) Inleiding in de wijsbegeerte. 1932, p. 479-480.
71. (Dr. J.H. Carp) Het spinozisme als wereldbeschouwing. 1932, p. 559-560.
72. (L. Fles) Water en vuur. Een kritiek op de houding der S.D.A.P. ten opzichte van den godsdienst. 1932, p. 654.
73. (Prof. mr. Dr. Leo Polak) Eenheid boven geloofsverdeeldheid. 1932, p. 654-655.
74. (Just Havelaar) Het portret door de eeuwen. 1932, p. 655-656.
75. (Dr. G.A. van den Bergh van Eysinga) Leeft Jezus of heeft hij alleen maar geleefd? 1932, p. 734-735.
76. (B. de Ligt) Vrede als daad. 1932, p. 735-736.
77. (C.F. Andrews) Indië en de strijd tegen het Westen. 1932, p. 812-813.
78. (H. van Treslong (M. Lobstein), dr. H.P. Berlage, dr. G. van Senden en dr. W. Banning) Socialisme, kunst en levensbeschouwing. 1932, p. 895-896.
79. Encyclopaedisch handboek van het moderne denken. 1933, p. 327-328.
80. (Dr. J.L. Snethlage) Democratie en dictatuur. 1933, p. 405-406.
81. (Prof. dr. Raghu Vira) Uit de praktijk der geweldloosheid. 1933, p. 406-407.
82. (Dr. W. Banning) Marx.... en verder. 1933, p. 477.
83. (Arthur Feiler) Het bolsjewistische experiment. 1933, p. 477-479.
84. (Otto Gmelin) De natuurlijke historie van den burger. 1933, p. 479-480.
85. Goed en kwaad. Ethiek door dr. G. Horreus de Haas. 1934, p. 87-88.
86. (Josef Kastein) Een geschiedenis der joden. 1934, p. 165-166.
87. (Dr. Josef Kastein) Joodse problemen in het heden. 1934, p. 470-471.
88. (Broder Christiansen en Eli Carnap) Nieuwe grondslagen der graphologie. 1934, p. 541-542.
89. (Dr. P. Bierens de Haan) Het reddingswerk der toekomst. 1934, p. 542.
90. (Mr. J. Bierens de Haan) De democratie op het keerpunt. 1934, p. 543.
91. (Willy Harttorf) Jeugd zonder werk. 1935, p. 156.
92. (Dr. J.P. Kruyt) Het Nederlandse volkskarakter en het socialisme. 1935, p. 157-158.
93. (Schermerhorn) De boeren in onze volksgemeenschap. 1935, p. 157-158.
94. (W.L. van Warmelo) De vijand van de oorlog. 1935, p. 550.
95. (F. Kalma-Koops en J. Kalma) Klassenstrijd en religieus socialisme. 1935, p. 622-623.
96. (Dr. K.F. Proost) De ontwikkeling der litteratuur in Sowjet-Rusland. 1936, p. 538.
97. (Clara Meijer-Wichmann) Vrouw en maatschappij. 1937, p. 214-215.
98. (Dr. Julius Pee) Multatuli en de zijnen. 1937, p. 279-280.
99. (S. van Praag) Multatuli-bloemlezing. 1937, p. 503.
100. (Prof. dr. C.A. Mennicke) Sociale paedagogie. 1937, p. 574-575.
101. (Dr. T. van Lohuizen) De wonderbouw der materie. 1937, p. 771.
102. (Dr. K.F. Proost) Henriëtte Roland Holst en haar strijd om gemeenschap. 1938, p. 191.
103. (E. du Perron) De man van Lebak. Anecdotes en documenten betreffende Multatuli. 1938, p. 191-192.
104. (J. Saks) Eduard Douwes Dekker, zijn jeugd en Indische jaren. 1938, p. 479.
105. (M.A. Romers) Sociale wijsbegeerte. 1938, p. 687-688.

