rekenschap

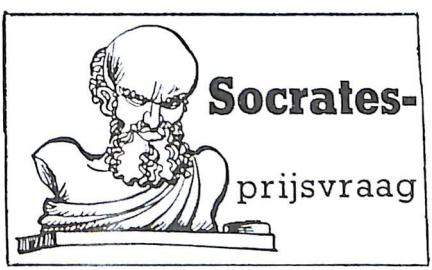
humanistisch tijdschrift voor wetenschap en kultuur

UVH
UNIVERSITEIT VOOR HUMANISTIEK
BIBLIOTHEEK
Van Asch van Wijckskade 28
3512 VS Utrecht
Tel: (030) 239 01 99

juni 1986
jaargang 33, nummer 2
verschijnt driemaandelijks

in dit nummer:

- redelijkheid, smoesjes en de noodzaak van verstandhouding
- grenzen aan de rationaliteit
- hoe redelijk is het zelfbeschikkingsrecht?



rekenschap

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT VOOR WETENSCHAP EN KULTUUR

TEN GELEIDE/65

SOCRATES PRIJSVRAAG 1986/66

THEMA: REDELIJK DENKEN

J. Duyndam — **Redelijkheid, smoesjes en de noodzaak van verstandhouding/67**

W. de Ruiter — **Grenzen aan de rationaliteit/83**

P. Hopster — **Hoe redelijk is het zelfbeschikkingsrecht?/95**

Th. Kling — **DRIE VERZEN/99**

J. Boegem — **ANTWOORD OP EEN FEESTREDE/102**
Reaktie op de toespraak van de minister-president bij het 40-jarig jubileum van het HV

E. Jacobs & A. Nieuwland — **REKENSCHAP 'INTERNATIONAL'/107**
Bespreking van Human-Etikk, Humanist in Canada, Free Inquiry, Journal of Humanistic Psychology, New Humanist, Praxis International en Humanity and Society

P. Cliteur A. Nieuwland — **BOEKEN/114**
Besprekingen van 'Bakunin zur Einführung', 'Vrijdenken, een levenshouding' en 'Macht als onmacht'

H. Bonger — **LOSSE NOTITIES/119**

De in het maartnummer besproken sociologiestudie 'Het Humanistisch Verbond: een institutie in beweging' (A. J. Nieuwstraten e.a.) is bij het Centraal Buro in Utrecht verkrijgbaar tegen betaling van f 25,–. De reader telt 210 pagina's. Voor het adres zie het kolofon achterin.

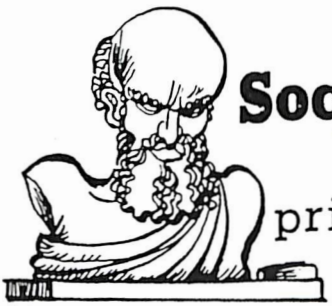
Ten geleide

Zo vanzelfsprekend eeuwen lang het beroep op redelijkheid of rationaliteit is geweest, zo onzeker is dit nu geworden, zowel op het terrein van levenshouding en moraal als op het terrein van de wetenschappen. In het Nederlands komt de positieve waardering van '*redelijk*' nog steeds tot uitdrukking in het feit, dat dit woord tevens 'fatsoenlijk', 'behoorlijk', betekent (het Duits onderscheidt daarvoor 'vernünftig' van 'redlich'), maar dit woordgebruik verhult de huidige problematiek. Alleen al één gebeurtenis, die plaats viel tijdens het persklaar maken van dit nummer, demonstreert de veranderde houding ten opzichte van de redelijkheid: de ramp in de Russische kerncentrale geeft een illustratie van mogelijkheden en beperkingen van de rede: enerzijds is de rede een afweer tegen paniek en emoties, anderzijds is de rede niet in staat om zelfgekreëerde situaties in de hand te hebben.

Drie artikelen belichten het rationaliteitsprobleem vanuit verschillende gezichtshoek. Duyndam bespreekt vooral morele argumentatie, waarbij hij schijnargumenten ontmaskert en echte redelijkheid als een verplichtingvoor iedereen stelt. De Ruiter laat de gevolgen van de redelijkheid in de wetenschappen zien en pleit voor een opheffing van de redelijk gefundeerde subjekt-objekt splitsing. Hopster geeft in het kort de inhoud van een redelijke levenshouding aan, die zijns inziens onbevooroordeeldheid, afwezigheid van een hogere macht en aansprakelijkheid inhoudt.

In de boekbesprekingen en de 'International'-rubriek komt herhaaldelijk het feminisme aan de orde, dat ook zijn problemen met de rede heeft. Ons nieuwe (eerste vrouwelijke) redaktielid drs Emmy Jacobs, schrijft hierover. Met haar is ook een andere discipline in de redaktie binnengekomen: de taalwetenschap.
Met dit nummer is uiteraard maar een gedeelte van de problematiek rond de redelijkheid aan de orde gesteld, maar toch wel weer zoveel, dat hiermee verdere diskussie kan worden gestimuleerd.

WvD



Socrates-prijsvraag

ter bevordering van de wetenschappelijke verdieping van de humanistische levens- en wereldbeschouwing

1. Gevraagd wordt een artikel te schrijven van ten hoogste vierduizend woorden over het volgende onderwerp:
   Welke (mogelijke) gevolgen op sociaal-cultureel terrein hebben de nieuwe inzichten in de natuurwetenschappen, in het bijzonder de fysica? Welke consequenties voor een humanistisch mens- en wereldbeeld kunnen hieruit voortvloeien?
2. Deelneming aan deze prijsvraag staat open voor iedereen die op de sluitingsdatum van 1 januari 1987 de leeftijd van 35 jaar nog niet heeft bereikt.
3. De inzendingen zullen worden beoordeeld door een jury, benoemd door het bestuur van de humanistische Stichting Socrates.
4. De deelnemers krijgen bericht van de uitslag, die in het voorjaar van 1987 bekend zal worden gemaakt. Publicatie van de bekroonde inzendingen vinden plaats in het humanistisch tijdschrift voor wetenschap en cultuur *Rekenschap*.
5. Er worden twee prijzen uitgeloofd, groot *f* 1000,– en *f* 500,–. Het auteursrecht blijft bij de schrijver berusten.
6. In gevallen waarin dit reglement niet voorziet, beslist de jury.
7. Door deelneming aan deze prijsvraag verklaart men zich accoord met de voorwaarden om aan deze prijsvraag mee te doen en met de uitspraak van de jury, waartegen geen beroep mogelijk zal zijn.
8. Inzendingen te richten aan: Stichting Socrates, Postbus 114, 3500 AC Utrecht.

Redelijkheid, smoesjes en de noodzaak van verstandhouding

Joachim Duyndam

Toen Hitler in 1940 Nederland binnenviel, deed hij dat niet zomaar, maar gaf hij daarbij een verklaring, een uitleg, een verantwoording – namelijk dat hij dat deed om ons te beschermen tegen de Engelse agressor. De kolonisatie door de Europeanen van grote delen van de niet-Europese wereld werd gerechtvaardigd, verantwoord, goedgepraat, doordat men zei dat zo deze volkeren de beschaving deelachtig zou worden, dat ze gekerstend konden worden, dat de reddelozen gered zouden worden.

Twee voorbeelden, met talloze andere aan te vullen, die direct het probleem aangeven wanneer we het hebben over redelijkheid. Waar gaat het om? Dat deze voorbeelden op een of andere wijze iets met 'redelijk' te maken hebben lijkt wel duidelijk: in de voorbeelden wordt iets waarvan we geneigd zijn het als onredelijk te bestempelen, het met legers binnenvallen van een ander land, van een redelijke verklaring voorzien, of wat daarvoor doorgaat. Iets onredelijks wordt op een redelijke manier goedgepraat, hetgeen op zichzelf misschien wel zeer onredelijk is.
Het probleem is dus, dat wat er zoal doorgaat voor redelijk, niet altijd ècht redelijk is, maar eerder iets waar een zo mooi Nederlands woord voor bestaat: een smoesje. Redelijkheid enerzijds en schijnredelijkheid oftewel smoesjes anderzijds – dat is een probleem voor een ieder die redelijkheid hoog in het vaandel voert en het is het probleem dat we in dit artikel willen bespreken. En daarmee verklaren we dit artikel nuttig voor een ieder – en voor wie geldt dat niet – die hetzij actief hetzij door wedervaren met smoesjes te maken heeft.

Redelijkheid en humanisme

Humanisten voeren bij uitstek de rede en de redelijkheid hoog in het vaandel. Zij doen dat nu en zij hebben dat altijd al gedaan. In dit artikel zullen we dan ook aanknopen bij een in het

---

Noot:

Dit artikel is mede de vrucht van discussies, zoals die hebben plaatsgevonden in de studiegroep *Redelijk denken*, ingesteld door de Stichting Socrates. Deze studiegroep is in de periode maart 1983 - december 1983 zeven maal bijeen geweest en bestond uit de volgende personen: drs. Niels Bokhove, drs. Vera Chirer-Emöd, drs. Cor Schavemaker, drs. Roel de Vrijer, Miekel Westermann en drs. Joachim Duyndam, welke laatste coördinator was van de groep. Miekel Westermann is docent humanistisch vormingsonderwijs, de overigen zijn filosofie-docent. Geïnspireerd door de discussies van de studiegroep, is de voorliggende tekst niettemin een zelfstandig artikel, waarvoor de verantwoordelijkheid berust bij de auteur Joachim Duyndam.

humanisme gangbare opvatting van redelijkheid – we doelen op een omschrijving zoals die thans bij vele auteurs, onder wie Van Praag, te vinden is: redelijkheid als het vermogen van de mens om rekenschap of verantwoording af te leggen van zijn of haar doen en laten; of als de bereidheid of zelfs de plicht om rekenschap van het handelen af te leggen. Deze omschrijving, die achtereenvolgens spreekt van een mogelijkheid, een bereidheid en een plicht, willen we vasthouden en aan een bespreking onderwerpen. We zullen na nog een paar inleidende opmerkingen eerst een klein historisch excurs geven, vervolgens een nadere bepaling van redelijkheid en tenslotte een afzonderlijke bespreking van de genoemde drie elementen van de humanistische opvatting: mogelijkheid, bereidheid en plicht.
Een eerste opmerking betreft het perspectief van deze bespreking; dat is namelijk een ethisch perspectief. Waarom een ethisch perspectief? Omdat zowel het gesignaleerde probleem als de genoemde humanistische opvatting van redelijkheid moreel getint zijn. De omschrijving spreekt van verantwoording en plicht. Redelijkheid komt in humanistische geschriften naar voren als iets dat op zichzelf goed is. Het is iets dat we in het algemeen wel zullen nastreven. Redelijkheid is een deugd – of, zoals men het ook wel uitdrukt: een waarde. En smoesjesverzinners zullen we meestal geneigd zijn te veroordelen.
Maar – en dat is een tweede opmerking – de in het humanisme actuele opvatting van redelijkheid in de zin van rekenschap afleggen bergt het gevaar van smoesjes in zich. Het schoolkind dat te laat komt omdat de brug open stond, legt immers op deze wijze ook rekenschap af. De minister die een extra belastingmaatregel als een solidariteitsheffing presenteert, weet vrij aardig datgene te verpakken wat misschien wel een gevolg van zijn wanbeleid is. Onlangs viel in de pers te vernemen dat een gemeentebestuur, dat een naar zijn oordeel te hoge concentratie buitenlanders in bepaalde wijken wilde voorkomen, een kunstmatig spreidingsbeleid verdedigde met als argument dat voor vestiging in een bepaalde wijk het ''participeren en functioneren in het wijkgebeuren'' als criterium moest gelden. Voorwaar fraaie staaltjes van rekenschap afleggen.

Historisch

We zeiden dat rede en redelijkheid in het humanisme centraal staan en dat is niet zo vreemd. Als we het humanisme beschouwen als een stroming in onze westerse cultuur die in de beschouwing van leven en wereld, maar ook in de vormgeving van het bestaan en in de organisatie van de samenleving steeds de mens centraal stelt, dan ligt het voor de hand dat juist datgene naar voren wordt gehaald wat voor de mens het meest kenmerkend is: de redelijkheid.
De humanistische stroming in wetenschap en cultuur zien we in de geschiedenis optreden in de periode van de renaissance. Een precies jaartal is hier moeilijk te geven – de renaissancistische opleving is in Italië veel eerder opgetreden dan in onze streken – maar de meeste geschiedenisboekjes laten deze periode voor wat betreft Noord-Europa ergens in de zestiende eeuw beginnen. Toch zou het een vergissing zijn te menen dat de menselijke rede een ontdekking van die tijd is. De definitie van de mens als redelijk wezen, zooion logikon, animal rationale, dateert van Aristoteles (384-322 v. Chr.). In de opvatting van de oude

Grieken is het de rede die het juiste handelen voorschrijft: zo handelen dat de menselijke natuur, het wezen van de mens zo volledig mogelijk verwerkelijkt wordt. Het is de rede die ons de doelgerichtheid van alles wat is doet kennen en die ons in staat stelt in overeenstemming met deze doelgerichtheid te leven. Ook in de Middeleeuwen is het de rede die de mens het juiste handelen leert – denk aan de scholastieke deugdenleer.
Essentieel echter voor de moderne opvattingen sinds de renaissance is dat de rede ons niet alleen doet inzien hoe wij moeten handelen, wat wij moeten doen of juist niet, maar dat de rede zelf toetssteen, maatstaf is voor ons handelen. Deze nieuwe status van de rede hangt uiteraard samen met het feit – en dat is typisch modern – dat de mens het uitgangspunt is geworden van het beschouwen van de werkelijkheid in filosofie en wetenschap. Deze status betekent dat de rede de wet voorschrijft.
Het duidelijkst zien we dit bij Kant (1724-1804). De zedelijke wet, het absolute en noodzakelijke gebod voor het handelen, is ons door de rede zelf opgegeven. We kennen, aldus Kant, deze wet niet uit de natuur, niet uit ervaring, maar door de rede zelf. Dat betekent dat de menselijke rede autonoom is. De rede schrijft zelf (autos) de wet (nomos) voor. Ik moet zo handelen als de rede mij voorschrijft. Men moet dit echter niet verkeerd verstaan: wat de rede mij voorschrijft beslis ik niet zelf, alsof ik zelf wel even zou uitmaken wat ik moet of mag doen. Niet ikzelf ben mijn eigen rechter, maar de redelijkheid, die aan alle mensen eigen is en dus ook aan mij, is mijn rechter. De kantiaanse autonomie is dus iets anders dan de willekeur, zoals sommige eigentijdse (humanistische?) autonomie-opvattingen die propageren: doen wat je wilt, met als enige beperking dat anderen ook moeten kunnen doen wat zij willen.
Kants ethiek van de rede, die hier overigens alleen maar wordt aangestipt, bevat een belangrijke vooronderstelling – een vooronderstelling die later door Hegel (1770-1831), op zijn eigen wijze, meer expliciet is gethematiseerd. Namelijk het uitgangspunt dat de werkelijkheid in essentie redelijk is. Dat wil zeggen dat de werkelijkheid in essentie een samenhang en structuur heeft die redelijk is en dus in principe door de rede kenbaar en beheersbaar is. In essentie redelijk, betekent niet dat er aan de oppervlakte van bijvoorbeeld de zintuiglijke waarneming van feiten zich geen tegenstrijdigheden, aberraties en toevallige vervormingen zouden kunnen voordoen. Dat is echter maar de buitenkant. Voor wie redelijk doordenkt, is de werkelijkheid doorzichtig als een noodzakelijke structuur. Daarom ook kan de rede mij voorschrijven overeenkomstig de rede te handelen, redelijk te handelen. Voor Hegel leidt deze gedachtengang zo ver, dat rede en werkelijkheid uiteindelijk samenvallen.

Verlichting

Deze vooronderstelling van de principieel redelijk doorzichtige werkelijkheid is karakteristiek voor de achttiende eeuw van de Verlichting. Zij ligt ook ten grondslag aan de ontwikkeling van de moderne (natuur-)wetenschap. Zij heeft trouwens in het algemeen het vooruitgangsgeloof van de vorige eeuwen sterk gevoed.
De morele kant van het Verlichtingsideaal, en deze kant is voor dit artikel uiteraard interessant, is overbekend in het beeld dat wij van de Verlichting hebben. Het ideaal

namelijk dat wanneer wij maar eenmaal de juiste kennis omtrent de werkelijkheid zouden hebben, als wij maar zouden *weten* hoe te handelen, dan zouden wij ook overeenkomstig deze kennis daadwerkelijk gaan handelen. En wanneer wij in deze zin zouden opvoeden, dan zou er na verloop van tijd een nieuwe, verlichte mensheid ontstaan die de duisternis en de slechtheid heeft overwonnen.
Welnu, in onze tijd zijn wij geneigd dit Verlichtingsideaal als naïef te bestempelen. Wij weten dat redelijk inzicht in de werkelijkheid niet vanzelfsprekend tot redelijk handelen leidt. Maar de vooronderstelling van de Verlichting is dan ook niet meer de onze. Voor ons is de rede niet meer een autonome grootheid. Wij in onze tijd vermoeden of menen te weten dat de rede zelf een produkt is van andere factoren.

Onze tijd

Welke factoren worden er in onze tijd naar voren gebracht als bepalend voor de rede? We kennen de kritieken van Marx (1818-1883), Nietzsche (1844-1900) en Freud (1856-1939). De rede zou volgens dezen slechts *schijnbaar* autonoom zijn, maar in werkelijkheid een produkt van economische bezitsverhoudingen en -belangen (Marx), van een verborgen machtswillen (Nietzsche), van driften en verlangens die gesublimeerd worden (Freud). En dat de rede een pretentie van autonomie heeft, een schijn van autonomie heeft op te houden, is in deze opvattingen zelf ook weer een produkt van respectievelijk de economische, de machts- en de driftfactoren. De hedendaagse filosofische literatuur, die zich in hoge mate laat inspireren door dit drietal van de achterdocht, benadrukt vooral de factor taal als bepalend voor de rede. Er zou geen sprake meer zijn van een vrij en autonoom redelijk subject dat zijn denken (onder meer) in taal uitdrukt, maar de taal zelf zou iets heersends zijn: de taal spreekt in en door ons. Het bestaan van een subject, dat met een onafhankelijke rede op afstand van de hem bepalende factoren de werkelijkheid zou kunnen doordenken, zou kunnen doorzien en erin zou kunnen ingrijpen, is in deze opvatting een illusie.
In onze tijd is het Verlichtingsideaal dus vrij fors afgekalfd en daarmee zijn de mogelijkhe-

Friedrich Nietzsche: redelijkheid slechts een illusie?

den van kennis en van ingrijpen in de werkelijkheid theoretisch behoorlijk ondergraven. De situatie waarin de menselijke rede in onze tijd verzeild is geraakt is echter zeker niet alleen een academisch probleem, dat slechts binnen de muren van de studeerkamer betekenis heeft. Het perspectief dat we hier op het oog hebben bevat zowel een theoretische als een praktische component. Een paar voorbeelden mogen dit laatste verduidelijken. De doeleinden van sommige sociale veranderingsbewegingen die onze tijd kent, de emancipatiebeweging, experimenten met kleinschalige bedrijfsvoering, milieugroepen, groepen die opkomen voor de naleving van de mensenrechten etc., staan of vallen met de veronderstelling van een redelijke werkelijkheid, dat wil zeggen een werkelijkheid die tot op zekere hoogte voor de mens inzichtelijk is en door hem veranderbaar is. Welnu, wanneer het zo zou zijn dat de rede niet onafhankelijk en bepalend is, maar zelf bepaald is door factoren of structuren, die wellicht wel te onderkennen maar voor de rede onbeheersbaar zijn, die èr zijn, die heersen – dan zou het zogenaamd redelijk denken en handelen niets dan een produkt van deze factoren en structuren zijn; redelijkheid in eigenlijke zin, redelijk ingrijpen in de werkelijkheid op basis van redelijke kennis, zou onmogelijk zijn en genoemde veranderingsbewegingen zouden slechts een ceremoniële of symbolische betekenis hebben.
Hoe is de redelijkheid uit deze penibele situatie, waarin zij door de serieuze kritiek in onze tijd is geraakt, nog te redden? We kunnen hieruit in elk geval opmaken dat de kwestie van de smoesjes verderstrekkend is dan de onschuldige klank van het oerhollandse koosnaampje ons doet vermoeden. Immers, als het zo is dat onze rede een moment van schijn in zich bergt, dat wat zich als redelijk voordoet een mogelijke schijnredelijkheid is, dan ligt het gevaar van smoesjes op de loer. Het gevaar, dat iets dat zich voordoet als een redelijke verantwoording, in naam van een algemene redelijkheid, in feite een praatje voor eigen winkel is.
Met deze laatste, nog vage omschrijving van een smoesje in gedachten, een smoesje als een praatje voor eigen winkel in de gedaante van een redelijke verantwoording, willen we nu het begrip redelijkheid nader bepalen.

Wat is redelijk?

Onze omschrijving van redelijkheid is alleen nog maar een formele omschrijving: redelijk zijn is verantwoording (kunnen, willen, moeten) afleggen. Is dat niet een beetje mager? De formele omschrijving zegt er nog niets over ten opzichte van wie of wat ik mijn doen en laten kan of moet verantwoorden, evenmin volgens welke normen of maatstaven dat zou moeten. Of bedoelt de omschrijving: volgens redelijke maatstaven? Maar wat zijn dan redelijke maatstaven? Laten we proberen enkele inhoudelijke betekenissen van redelijkheid te inventariseren, om te zien of we daar iets uit kunnen halen dat voor onze kwestie relevant is. Waarvan kunnen we zeggen dat het redelijk of onredelijk is? Niet van natuurprocessen, oorzaken en natuurlijke gevolgen, niet van dingen of voorwerpen, niet van weersomstandigheden, niet van flora en niet van diergedrag. Wanneer we in ons alledaagse spraakgebruik op zoek gaan naar betekenissen van redelijk en onredelijk, en uiteraard letten we daarbij gezien het oogmerk van dit artikel vooral op de moreel getinte betekenissen, zien we dat deze kwalificaties in de eerste plaats toekomen aan mensen, vervolgens aan concrete menselijke

handelingen in de meest ruime zin van het woord en aan door de mens voortgebrachte zaken, met name maatschappelijke instituties.
We zeggen bijvoorbeeld: Bert is een redelijk mens en dan bedoelen we iemand die matig is, niet excessief, die betrouwbaar is, eerlijk, voorkomend, iemand met een open karakter, niet star en dogmatisch in zijn opinies, verdraagzaam, bereid tot compromissen, evenwichtig, verstandig, billijk, rechtvaardig, respectvol. Redelijk of onredelijk zeggen we ook van Berts handelingen en de beslissingen die hij neemt of waarin hij verwikkeld is: redelijke verwachtingen, een redelijk besluit, een redelijk inkomen gezien zijn prestaties, een redelijke straf voor zo'n vergrijp, wat redelijkerwijs van Bert als arts verwacht mag worden. Redelijk of onredelijk kan ook uitgesproken worden ten aanzien van maatschappelijke instellingen en standen van zaken, voor zover deze een produkt zijn van menselijk ingrijpen en tot stand brengen: het bestaan van een belastingsysteem, een systeem van sociale uitkeringen voor mensen zonder werk, oudedagsvoorzieningen – dat alles vinden we redelijk. Maar ook: onze samenleving accepteert een aantal doden in het verkeer per jaar als redelijk, omdat deze prijs kennelijk opweegt tegen de waarde die wordt gehecht aan onze organisatie van het personenvervoer of aan de vrijheid om zelf te bepalen of je auto rijdt. Als door bepaalde omstandigheden het aantal verkeersslachtoffers enorm zou toenemen, dan kan dit 'onredelijk' gevonden worden en worden er misschien pogingen ondernomen om een 'redelijk' evenwicht te herstellen, bijvoorbeeld door bepaalde verkeerstechnische maatregelen te nemen. Nog een ander voorbeeld viel eens ergens te lezen: het verlies van tweehonderd mensenlevens wordt in militaire kringen redelijk geacht voor de verovering van een bruggehoofd.

Redelijkheid en overeenstemming

Deze voorbeelden laten zien dat de kwalificatie 'redelijk' steeds betrekking heeft op de overeenstemming tussen enerzijds een persoon of karakter, een handeling, een maatschappelijk fenomeen en anderzijds zekere maatschappelijk aanvaarde, geldende normen. In het geval van personen zijn dat bijvoorbeeld normen als respect, matigheid, voortreffelijkheid etc., bij handelingen en maatschappelijke instellingen zijn dat bijvoorbeeld normen als innerlijke consistentie, de wenselijkheid van een doel (waar het handelen op gericht is), algemeen belang (bij het belastingsysteem), solidariteit (sociale diensten) etc. Welke maatschappelijk aanvaarde normen in een bepaald geval aan de orde zijn, is uit de aard van het begrip van redelijkheid niet af te leiden – het kunnen er vele zijn. Redelijkheid duidt steeds op de *overeenstemming* met zekere normen.
Daarmee kunnen we een aantal kenmerken van het begrip redelijkheid samenvatten. In de eerste plaats blijkt dat, terwijl we op zoek waren naar een inhoudelijke bepaling van redelijkheid, we worden terugverwezen naar een formele betekenis. Redelijkheid duidt op een overeenstemming, zonder dat uit het begrip zelf volgt waarmée overeengestemd wordt. In de tweede plaats zien we dat redelijkheid een relatief begrip is: overeenstemming met . . ., redelijk ten opzichte van . . ., bijvoorbeeld een redelijk inkomen ten opzichte van de tegenprestatie, een aanvaard aantal slachtoffers ten opzichte van een maatschappelijk

gewenst doel. Een relatief begrip dus, dat een moment van beoordeling bevat. Of een handeling of een gang van zaken redelijk of onredelijk is, is niet iets dat uit de aard der zaak vaststaat en slechts als een feit behoeft te worden geconstateerd, maar is een kwestie van beoordeling, van overleg, van afweging.
Daarom is ook duidelijk waarom een thema als redelijkheid typisch tot de ethiek behoort. Een ethisch perspectief is (weliswaar, maar) niet in de eerste plaats geïnteresseerd in feiten, constateerbare standen van zaken, kortom, in de realiteit zoals deze *is*, maar het gaat in de ethiek in de eerste plaats om de werkelijkheid zoals deze zou moeten zijn of zoals deze juist niet zou moeten zijn. Het oogmerk van de ethiek is niet in de eerste plaats een zo goed mogelijke beschrijving van de werkelijkheid maar vooral een zo goed mogelijke beoordeling ervan. Wanneer we zien dat de aan redelijkheid inherente beoordeling een morele beoordeling is, dan is duidelijk dat de problemen rond redelijkheid ethische kwesties zijn.

Consensus?

Maar juist vanuit ethisch oogpunt doet zich de vraag voor of we wel tevreden kunnen zijn met een begrip van redelijkheid als overeenstemming. Als redelijkheid overeenstemming is met zekere geldende, maatschappelijk aanvaarde normen, betekent overeenstemming dan in laatste instantie niet: waar we het over eens zijn of waar men het over eens is, wat de meesten vinden, wat een gangbare of gezaghebbende mening voorschrijft, kortom: waar consensus over is? Als redelijkheid uiteindelijk op consensus zou berusten, dan is dat ethisch onbevredigend.
In de ethiek is het onderscheid tussen geldend en geldig erg belangrijk. Dat een bepaalde norm geldend is wil nog niet zeggen dat zij geldig is. Wat maatschappelijk aanvaard is, waar met andere woorden consensus over bestaat, is daarom nog niet goed. Een aantal slachtoffers als prijs voor een gewenst doel kan wel maatschappelijk geaccepteerd zijn, maar is daarmee nog niet goed. In Hitler-Duitsland waren ook zekere normen geldend, bijvoorbeeld normen van raszuiverheid, die daarmee nog niet geldig zijn. Met het onderscheid tussen geldend en geldig bedoelen we dus een onderscheid tussen enerzijds wat goed gevonden wordt, geaccepteerd wordt, aanvaard is en anderzijds wat goed is, ook al denkt de meerderheid van de mensen er anders over.
Met dit onderscheid bedoelen we echter niet dat er een rijk van eeuwig vaststaande onveranderlijke normen zou bestaan, dat verschilt van de gangbare normen die wij mensen zoal hanteren. Het onderscheid vloeit voort uit de mogelijkheid die mensen hebben om altijd dóór te vragen of iets goed is. Elke norm, elke consensus kan opnieuw beoordeeld worden: steeds opnieuw kan gevraagd worden: dit (bijvoorbeeld die verkeersslachtoffers van zojuist) wordt goed gevonden, is algemeen geaccepteerd, is een feitelijk geldende norm, maar is het ook goed?
Is de norm van een goed draaiend personenverkeer, die de prijs van een aantal verkeersslachtoffers per jaar acceptabel maakt, zelf goed? Ja, zo zouden we kunnen zeggen, want een goed draaiend personenvervoer is in overeenstemming met de norm van een gezonde economie, want het draagt daartoe bij. Opnieuw kunnen we vragen: is dat een goede norm,

een gezonde economie? Ja, zo zou ons antwoord kunnen luiden, want een gezonde economie is (bijvoorbeeld) volledig in overeenstemming met de (utilistische) norm van een zo groot mogelijke mate van geluk of welzijn voor zo veel mogelijk mensen. Ook deze utilistische norm zouden we weer verder ter verantwoording kunnen roepen en haar proberen te rechtvaardigen door een fundament te zoeken in een nog hogere norm. Zo zou je eindeloos kunnen doorgaan, al doen we dat in feite niet. Ergens houden we met verantwoorden op, bij normen die verankerd liggen in onze persoonlijke levensovertuiging en in de door ons gedeelde cultuur.

Het zou, tussen haakjes, interessant zijn te onderzoeken welke positieve normen de door ons gedeelde cultuur in de huidige tijd uitmaken. Een dergelijk onderzoek is niet zonder belang voor een morele zin van redelijkheid, maar het gaat het bestek van dit artikel te buiten.

Wat we uit het bovenstaande willen vasthouden is deze steeds aanwezige mogelijkheid van beoordeling. Precies deze mogelijkheid lijkt ons kenmerkend voor de redelijkheid van de mens. We hebben daarmee een rijker en zoals zal blijken vruchtbaarder notie van redelijkheid dan een puur consensus-begrip. Of we nu op zoek zijn naar een begrip van redelijkheid (theorie) of dat we redelijkheid daadwerkelijk nastreven (praktijk) – juist op grond van de redelijkheid kunnen we niet volstaan met consensus, kunnen we niet zonder meer genoegen nemen met wat de meerderheid vindt, wat de machtigen zeggen, wat politieke of kerkelijke overheden voorschrijven.

Redelijkheid en smoesjes

Wat is de relevantie van deze mogelijkheid van steeds opnieuw beoordelen voor de kwestie van de smoesjes? Een smoesje is, in tegenstelling tot een redelijke verantwoording, juist gericht op consensus. Een smoesje is immers precies de poging om een stand van zaken, een toedracht, een handeling aanvaardbaar voor te stellen. Dat wil zeggen: zo voor te stellen dat zij aanvaard worden. De dictator met zijn schrikbewind, de politicus met zijn streken, de overspelige echtgenoot, het stoute kind – allemaal willen zij hun daden aanvaardbaar voorstellen, aanvaard doen worden, wat zeer dikwijls ook lukt, allen proberen zij consensus af te dwingen. Het bestaan van smoesjes en de noodzaak om ze te onderscheiden van een echte redelijke verantwoording, zijn een extra argument om geen genoegen te nemen met een consensus-begrip van redelijkheid.

Redelijkheid gaat verder dan consensus, is erop gericht consensus te overstijgen. Een smoesje hebben we omschreven als iets dat zich voordoet in de gedaante van een redelijke verantwoording, maar dat in feite een praatje voor eigen winkel is. Een smoesje is wezenlijk partijdig, zouden we kunnen zeggen. En redelijkheid streeft naar onpartijdigheid. Dat betekent wederom niet dat een beroep wordt gedaan op eeuwige en onveranderlijke normen, het gaat om een beweging, een streven naar onpartijdigheid – een streven dat gebaseerd is op de mogelijkheid van steeds maar doorvragen en doorbeoordelen. In tegenstelling tot oordelen van een politieke partij of ideologische stroming, van machtigen, van meerderheden en belangengroepen, die per definitie partijdig zijn, zoekt (wat misschien niet lukt, maar strééft) redelijk denken naar een onpartijdig oordeel.

Anders gezegd: wanneer ik mijn doen en laten op redelijke wijze verantwoord, probeer ik mijn subjectieve en partijdige perspectief te overstijgen en mijn handelen aan een onpartijdig oordeel te onderwerpen. Als handelend mens ben ik uiteraard per definitie subjectief en partijdig. Redelijkheid erkent deze noodzakelijke subjectiviteit van het handelen, maar streeft voor wat betreft de beoordeling van dat handelen naar onpartijdigheid. Wanneer ik een smoesje verzin, probeer ik mijn doen en laten aanvaard te krijgen – probeer ik met andere woorden niet mijn partijdigheid te boven te komen, maar probeer ik mijn partijdigheid over anderen uit te strekken, anderen deelgenoot of medeplichtig aan mijn partij te maken. Met een smoesje probeer ik mijn partijdigheid uit te breiden in plaats van te overstijgen.
Laten we met het hier gewonnen begrip van redelijkheid terugkeren naar de humanistische opvatting van redelijkheid en er achtereenvolgens de drie elementen van bespreken: de mogelijkheid, de bereidheid en de plicht om verantwoording af te leggen.

Mogelijkheid

Ons begrip van redelijkheid impliceert de mogelijkheid van (het streven naar) onpartijdigheid. Het is echter niet eenvoudig om deze mogelijkheid wijsgerig te funderen. We hebben boven in een piepklein historisch excurs gezien dat de rede, in de Verlichting nog het onafhankelijk uitgangspunt en criterium voor het menselijk handelen, in onze tijd onder de verdenking is komen te staan de dienstknecht te zijn van andere heersers. Filosofisch-historisch gezien hebben deze heersers vele gedaanten – gemeenschappelijk in deze gedaanten is dat zij de mogelijkheid van onpartijdigheid uitsluiten. Het streven naar onpartijdigheid, geïmpliceerd in ons begrip van redelijkheid, zou dan ook een illusie zijn.
Rekenschap kunnen afleggen van (minstens het eigen) handelen veronderstelt dat wij met onze redelijke vermogens in zekere mate inzicht hebben in ons handelen, in onze motieven, in de realiteit waarop ons handelen betrekking heeft en dat wij tot op zekere hoogte overzicht hebben over de gevolgen van ons handelen. Met andere woorden: er wordt een voor de rede (althans in principe) doorzichtige werkelijkheid verondersteld waar wij met ons handelen op een redelijk te begrijpen wijze deel van uitmaken. Welnu, we weten inmiddels dat deze veronderstellingen in onze tijd behoorlijk ondergraven zijn. Wij zijn in onze tijd geneigd het Verlichtingsideaal als een illusie te ontmaskeren. Als het waar is dat onze rede, onze redelijke vermogens zelf bepaald zijn en afhankelijk zijn van heersende factoren waar wij met onze redelijke vermogens geen greep op hebben, als het veronderstelde inzicht in en overzicht over ons doen en laten produkten zijn van zulke ongrijpbare en onbeheersbare factoren, zijn wij dan niet veroordeeld tot schijnredelijkheid en hoe kunnen wij dan nog een mogelijkheid van onpartijdige rekenschap overeind houden?
Tegenover deze theoretische en principiële moeilijkheden met betrekking tot de mogelijkheid van onpartijdige rekenschap, kunnen we een realiteit van rekenschap plaatsen, die een mengsel is van redelijkheid en smoesjes. Filosofisch is het uiteraard zeer hachelijk om tegenover een theoretische moeilijkheid een feitelijke realiteit als argument te plaatsen – tenzij deze feitelijke realiteit theoretisch doorlicht wordt. We zullen daartoe vanuit ons ethisch perspectief een aanzet geven.

De feitelijke realiteit waar we op doelen is die van de mens als rationaliserend wezen. In het dagelijks leven zijn we feitelijk voortdurend bezig met ons te verantwoorden, met pogingen onszelf en anderen rekenschap te geven van ons handelen. Bij alles wat we doen staan we klaar met een uitleg, zijn we bereid redenen op te geven dan wel smoesjes te verzinnen voor wat we doen en gedaan hebben. Het lijkt wel of we nooit zomaar zonder meer iets kunnen doen, maar dat we altijd een uitleg of verantwoording bij de hand hebben waarom we het doen en waarom we het zo doen en niet anders. Zelfs Hitler, die wegens zijn militaire overmacht zijn aanval helemaal niet hóefde te omlijsten met uitleg, deed het. Niet dat we nou voortdurend alles wat we doen en niet doen lopen uit te leggen – wanneer dat zo was zouden we nergens meer aan toe komen. Meestal is de rechtvaardiging impliciet. Verreweg de meeste van onze handelingen verlopen immers volgens gewoonten, gebruiken, rituelen, patronen die vanzelfsprekend, gangbaar, normaal zijn en zo de impliciete rechtvaardiging van ons doen en laten uitmaken. Maar wanneer we op ons doen en laten worden aangesproken, en wanneer we zoals dikwijls op dat aangesproken worden vooruitlopen, staan we onmiddellijk klaar om hiervoor een fraaie toelichting, uitleg of verantwoording te geven.
Is trouwens het loutere bestaan van smoesjes eigenlijk niet opmerkelijk? Waarom zijn we zozeer geneigd om redenen op te geven dat we in moeilijke gevallen onze toevlucht nemen tot smoesjes? Het lijkt wel of we zozeer gewoon zijn, geneigd zijn of wellicht zelfs gedwongen zijn om voortdurend rekenschap af te leggen, om steeds een wollig verhaal bij de hand te hebben, dat het minder voor de hand ligt of dat het erger is om helemaal geen reden te geven dan een slechte reden. Dus beter een slechte reden opgeven dan geen? Ja, van smoesjes is het immers lang niet altijd zo dat zij als zodanig verborgen zijn. Met name van politici zijn de smoesjes, de mooie praatjes over democratie, over vrijheid, over algemeen belang etc., dikwijls zo overduidelijk leugenachtig en doorzichtig, zo duidelijk als smoesjes herkenbaar, maar toch blijven ze volgehouden worden.
We constateren dus tegenover een theoretische moeilijkheid met betrekking tot de *mogelijkheid* van rekenschap een feitelijke *bereidheid* om rekenschap af te leggen. Met deze bereidheid is het tweede element genoemd van de humanistische omschrijving van redelijkheid.

Bereidheid

Maar waar komt een dergelijke bereidheid vandaan? Waarom doen we zoiets als het rekenschap afleggen van ons handelen? We zouden hier allerlei verklaringen van psychologiserende en sociologiserende aard kunnen opwerpen – bijvoorbeeld een verklaring vanuit de behoefte die iedere mens zou hebben om zichzelf te rechtvaardigen, of om iets van anderen gedaan te krijgen, om aardig gevonden te worden etc. Voor dergelijke behoeften zijn zeker argumenten aan te voeren, omdat ze tot in de kleinste details van ons gedrag aanwijsbaar zijn, bijvoorbeeld in een verontschuldigend glimlachje.
We zouden de bereidheid tot rekenschap ook op een meer fundamentele manier kunnen verklaren, vanuit bepaalde structuren van het menszijn. Alvorens verder te gaan vanuit ons ethisch perspectief, willen we nu even stilstaan bij een dergelijke fundamentele verklaring

vanuit bepaalde uitgangspunten van een humanistische mensopvatting.
Wat doen we eigenlijk wanneer we ons doen en laten verantwoorden, toetsen aan normen? We brengen daarmee ons eigen handelen in verband met dat van anderen. Het eigen handelen in verband brengen met dat van anderen oftewel het stichten van verstandhouding. Als we zeggen dat redelijkheid gericht is op het bereiken van verstandhouding, is daarmee onder meer het volgende verondersteld. Verondersteld wordt een opvatting van de mens als een centrum van handelen, van initiatief en van zingeving. Dat betekent dat de wereld die wij met z'n allen vormen bestaat uit een heel groot aantal van die centra van handelen, middelpunten van initiatief en zingeving – oftewel subjecten. Subjecten die het in deze wereld met elkaar moeten zien te redden, die op elkaar aangewezen zijn (allemaal niets nieuws voor de humanist) en die hun eigen handelen, waarvan ze allemaal zelf het centrum zijn, in overeenstemming of minstens in enig verband met dat van anderen moeten brengen.
Moeten? Of dat moet en in welke zin van 'moeten' dat moet – dat staat nog te bezien. Voorlopig weten we slechts dat we het *zullen* doen en beperken we ons tot een verklaring van de bereidheid tot verstandhouding. Ter verklaring van die bereidheid kunnen we een tweetal vooronderstellingen noemen, die ook in het humanisme gemeengoed zijn.

Vooronderstellingen van verstandhouding

Op de eerste plaats is dat de eindigheid van de mens. Deze is reeds in het voorgaande naar voren gekomen, waar we zeiden dat de mens geen volledig overzicht, inzicht, doorzicht heeft in zijn eigen handelen, zijn eigen motieven, de gevolgen van zijn eigen doen en laten – laat staan in dat van anderen. Om nog maar te zwijgen van het zeer beperkte inzicht en overzicht van de individuele mens met betrekking tot de wereld of de samenleving als geheel. Een mens is dus voor zijn inzicht in de werkelijkheid, of in enig deel daarvan, afhankelijk van anderen.
Een ander aspect van de menselijke eindigheid is dat de mens om zijn bestaan in stand te houden aan zichzelf niet genoeg heeft. Voor de pure instandhouding en ook voor de zingeving van zijn bestaan, moet op z'n minst een aantal behoeften bevredigd worden. Natuurlijk denken we hierbij in de eerste plaats aan basisbehoeften als eten, drinken en onderdak. Voor de bevrediging van deze behoeften moeten middelen voorhanden zijn. Maar deze middelen zijn niet vanzelfsprekend voorhanden, op grond van een schaarste, maar ook op grond van het feit dat natuurlijke grondstoffen eerst verworven en als voedsel geschikt gemaakt moeten worden, willen ze als middel ter behoeftenbevrediging kunnen dienen. Bovendien kan een mens maar op één plaats en op één moment tegelijk zijn. Dat betekent dat de mens, op grond van zijn afhankelijkheid van anderen, het voortbestaan en de zingeving op een of andere wijze moet *organiseren*.
Een tweede, met de eindigheid samenhangende vooronderstelling is de tijdelijkheid van de mens. Een mens leeft slechts gedurende een beperkte duur. Verleden en toekomst zijn voor een mens slechts als herinnering en verwachting aanwezig en beschikbaar. Verworvenheden, bijvoorbeeld van kennis en wetenschap, maar ook van de techniek en in de kunst, zijn slechts door middel van *overlevering*, tra-ditie overleverbaar en beschikbaar.

Welnu, in deze twee opzichten van organisatie en overlevering zijn mensen noodzakelijk, en wel op grond van hun eindigheid en tijdelijkheid, op elkaar aangewezen. Dat betekent dat mensen in het opzicht van organisatie en overlevering met elkaar tot een verstandhouding *zullen* komen. Organisaties en tradities zijn vormen van verstandhouding.

Heel ons maatschappelijk leven, in de meest ruime zin van het woord: ons leven als lid van een gezin of leefgemeenschap, onze omgang met vrienden en kennissen, onze dagelijkse arbeid, onze huishoudelijke bezigheden, onze deelname aan gemeenschappelijke activiteiten, in onderwijs en opvoeding – kortom in alle facetten van ons bestaan zijn wij om zo te zeggen bezig met ons handelen in verband te brengen met dat van anderen. We doen dat overigens niet door voortdurend expliciet van elke handeling verantwoording af te leggen, de rechtvaardiging is zoals gezegd meestal impliciet gelegen in maatschappelijke instituties en sociale gewoonten.

Tot zover een schets van een mogelijke verklaring van de bereidheid tot rekenschap. Het gegeven dat mensen tot verstandhouding *zullen* komen lijkt nu wel aannemelijk gemaakt. Maar ethisch is dit antwoord nog onvoldoende. Juist omdat binnen vele concrete vormen van verstandhouding de rechtvaardiging impliciet is en gelegen is in de gangbaarheid van de gangbare patronen van de maatschappelijke instituties, in de geaccepteerdheid van sociale gewoonten en gebruiken, lijkt de rechtvaardiging van deze vormen van verstandhouding uiteindelijk op consensus te berusten. Het feit van verstandhouding en de verklaring ervan zijn nog niet voldoende als maatstaf voor redelijkheid en de rechtvaardiging ervan – wanneer we tenminste vasthouden aan ons begrip van redelijkheid als het streven naar onpartijdigheid.

We komen pas uit deze impasse als we terugkeren naar ons ethisch perspectief en zien dat de noodzaak van verstandhouding niet alleen een feitelijke noodzaak is – waarvan een verklaring ons de oorzaken kan aangeven – maar ook een morele noodzaak, waarvan een rechtvaardiging ons de reden kan laten zien. Die reden is de plicht.

Plicht

We hebben gezegd: een menselijke handeling heeft altijd en noodzakelijk een subjectief perspectief, het is altijd een ik die een handeling stelt, die iets doet of laat. We hebben gezien dat een mens, als subject, als ik, doorgaans (impliciet of expliciet) rekenschap zal afleggen van zijn handelen, dat wil zeggen een verantwoording zal geven, hetzij een redelijke verantwoording, hetzij een smoesje. Van een smoesje hebben we gezegd dat het een vorm van rekenschap of beoordeling is die het subjectieve perspectief niet te boven komt en daarom partijdig is.

Als het waar is dat menselijk handelen noodzakelijk subjectief geperspectiveerd is – of eenvoudiger gezegd: als het altijd een ik is die iets doet – dan betekent het overstijgen van de partijdigheid dat een onderscheid gemaakt wordt tussen de handeling zelf en de morele beoordeling van die handeling. Waarom moeten we dat onderscheid maken? Stel dat we het niet zouden doen. Stel dat we zouden menen dat een handeling en de morele beoordeling van die handeling hetzelfde subjectieve perspectief delen. Dat zou betekenen dat ik die de

handeling stel deze tevens beoordeel. Maar dat zou een vrijbrief voor een ongebreideld egoïsme zijn. Mijn doen en laten zou z'n eigen beoordeling zijn. Dat oordeel zal dan meestal wel gunstig uitvallen: mijn handelen zou ipso facto en bij voorbaat gerechtvaardigd zijn. Toch zou dit precies de situatie van de smoesjes zijn, want de beoordeling van mijn handelen zou per definitie partijdig zijn.

De partijdigheid van een zelf gegeven oordeel neemt overigens in feite dikwijls de gedaante of de schijn van algemeenheid aan. Dit ziet men met name bijvoorbeeld in politieke ideologieën of in de propaganda van belangengroepen. Bepaalde particuliere normen, waarden en belangen worden in dergelijke ideologieën of propaganda als algemeen voorgesteld. Weliswaar kan men in zulke gevallen dikwijls niet spreken van een subjectief perspectief in de zin van een individueel ik. Dit neemt echter niet weg dat er wel degelijk sprake is van partijdigheid. Gedeelde partijdigheid is nog geen onpartijdigheid.

We moeten dus een onderscheid maken tussen een handeling en de beoordeling van die handeling, en wel een onderscheid in perspectief. Als het perspectief van de handeling en het perspectief van de beoordeling samenvallen, is er geen sprake van redelijkheid maar van pure partijdigheid.

Anderzijds hebben we gezien dat een handeling noodzakelijk een subjectief perspectief heeft. Onderscheiden tussen een perspectief van handelen en een perspectief van beoordelen betekent dus: vanuit een handelingsperspectief, waarin we noodzakelijk opereren, dit perspectief trachten te overstijgen. Vanuit een subjectief perspectief van handelen proberen te komen tot een trans-subjectief perspectief van beoordelen. Anders gezegd: proberen de partijdigheid te overstijgen, niet naar een gedeelde partijdigheid (consensus), maar naar een onpartijdigheid. Het streven naar onpartijdigheid is niet een afmeten aan eeuwig vaststaande normen, maar een beweging, een pogen om de subjectiviteit te boven te komen. Een streven dat noodzakelijk is om tot een echte, redelijke verstandhouding te komen. Voor onpartijdigheid is dus noodzakelijk dat handelen en beoordelen van handelen vanuit een verschillend perspectief geschieden; dat het perspectief van het oordelen ten opzichte van het perspectief van het handelen (waar we altijd in zitten en dat per definitie ons eigen, subjectieve perspectief is) van buitenaf komt.

Hoe is dit mogelijk? Hoe is het mogelijk dat de beoordeling van mijn handelen van buiten mijzelf komt? Hoe kan ik als handelend subject mijn subjectief perspectief overstijgen – en waarom zou ik daartoe bereid zijn? Hoe is het mogelijk en waarom zou ik bereid zijn om als het ware afstand te nemen van mijn eigen motieven en van de bekommernis en de betrokkenheid die ik bij mijn eigen handelen heb en dit handelen aan een onpartijdig oordeel onderwerpen, dit handelen toetsen aan criteria die buiten deze motieven en buiten deze bekommernis gelegen zijn? Oftewel: waarom zou ik redelijk zijn?

Het antwoord: dat kan omdat het moet. Redelijkheid is niet alleen de mogelijkheid om rekenschap af te leggen, niet alleen de bereidheid daartoe, maar ook een eis, een plicht. De plicht is precies de mogelijkheid (en de noodzaak) om het subjectieve perspectief te overstijgen.

Maar waar komt die plicht dan vandaan? De geschiedenis van de filosofie leert ons minstens

twee gedaantes van de plicht, twee uitwerkingen van deze voor mens-zijn zo fundamentele categorie.

Kant

De eerste die hier genoemd moet worden is die van Kant. Van hem is trouwens het adagium afkomstig: je kunt omdat je moet. Voor Kant is de plicht met het redelijk zijn van redelijke wezens gegeven. De mens is een redelijk wezen. Redelijk zijn betekent je verplicht weten, je verplicht weten te handelen in overeenstemming met en omwille van de zedelijke wet.
Wat betekent dat: handelen in overeenstemming met en zelfs omwille van de zedelijke wet? We zijn ons ervan bewust dat het bestek van dit artikel te klein is om aan de ideeën van Kant recht te doen. Niettemin willen we toch enkele woorden aan zijn praktische filosofie wijden, voor zover ze ons enig zicht geven op het plichtkarakter van de redelijkheid. Kants zedelijke wet luidt in een van zijn formuleringen ongeveer zo, dat je zodanig moet handelen dat de regel of maxime van je handeling als algemene wet zou kunnen gelden. Kant gaat er daarbij van uit dat elke menselijke handeling volgens een regel, door Kant maxime genoemd, verloopt. Wanneer ik bijvoorbeeld iets beloof en deze belofte niet nakom, omdat dat voor mij op dat moment voordeliger is, dan handel ik volgens de regel: gedane beloftes behoeven niet te worden nagekomen als dat voor degene die iets heeft beloofd beter uitkomt. Nu treedt de zedelijke wet in werking: kan de zojuist gegeven regel als een voor iedereen geldige algemene wet fungeren? Het is duidelijk dat dat niet kan, omdat wanneer deze regel algemeen en voor iedereen geldig zou zijn, iedere gekregen belofte per definitie onbetrouwbaar zou zijn en iedere gedane belofte gratuite zou zijn – het hele begrip belofte zou zijn zin verliezen.
Kants zedelijke wet is een formeel criterium, ook wel universaliseerbaarheidsprincipe genoemd, dat handelingen toetst met behulp van de regel die het handelende subject bij zijn handeling hanteert. Kant beschouwt dus handelingen als volgens regels verlopend, zoals in de natuur de gebeurtenissen en processen ook volgens regels verlopen (de regelmatigheden die de fysica beschrijft). Handelingen zijn dus gevallen van algemeenheden, niet algemeenheid van zo-is-het, maar algemeenheid van zo-moet-het, algemeenheid zoals de ethica die beschrijft.
Menselijke handelingen, waarvan we gezien hebben dat ze noodzakelijk subjectief geperspectiveerd zijn, als gevallen van ethische algemeenheid (algemeenheid van zo-moet-het) beschouwen, betekent het subjectief perspectief overstijgen naar een objectief perspectief; betekent handelingen beoordelen met een objectief criterium. De zedelijke wet is niet een produkt van subjectieve keuzen of motieven, evenmin is ze het resultaat van een onderlinge afspraak of eensgezindheid (consensus), de zedelijke wet is met de rede zelf gegeven en door de rede zelf als plicht onvoorwaardelijk voorgeschreven.

Levinas

Tot zover Immanuel Kant. Een andere gedaante van de plicht vinden we bij de filosoof Emmanuel Levinas (1906). Voor Levinas is het de andere mens die mij verplicht. De ander,

juist als ander, betekent voor mij een gebod om hem niet in te kapselen in mijn handelingen, mijn keuzen, mijn motieven, mijn bedoelingen, mijn zingeving – kortom in mijn egocentrische activiteit. De ander is het verplichtende. Je zou het zo kunnen zeggen: het feit dat ik niet alleen op de wereld ben, maar dat er anderen zijn, dat ik met anderen te maken heb, betekent voor mij de plicht de ander niet te gebruiken, uit te buiten of te doden, maar juist als ander te respecteren, er voor de ander te zijn.
Wat we ten aanzien van Kant gezegd hebben geldt ook hier: deze enkele woorden, in de ruwheid van hun globale samenvatting, kunnen onmogelijk recht doen aan Levinas. We verwijzen dan ook graag naar de aan hem gewijde titels in de literatuuropgaaf. Dit artikel noemt hen beiden slechts als twee bestaande uitwerkingen van de gedachte dat mens-zijn verplicht-zijn is.
Rekenschap als plicht betekent dat ons handelen beoordeeld wordt vanuit een ander perspectief dan het subjectieve perspectief van ons handelen. Voor Kant is het perspectief van beoordeling de objectieve algemeenheid van de zedelijke wet. Voor Levinas is het perspectief de loutere aanwezigheid van de ander tegenover mij. De mogelijkheid van verantwoording, in ons historisch excurs zo problematisch, is voor Levinas gelegen in mijn verantwoordelijkheid voor de ander, die vooraf gaat aan, want fundamenteler is dan mijn vrijheid als zingevend subject.
Men zou kunnen zeggen: voor Kant betekent redelijkheid het overstijgen van de subjectiviteit naar de objectiviteit – of anders gezegd: het meten van de subjectiviteit met het criterium van de objectiviteit. Voor Levinas betekent redelijkheid het overstijgen of meten van de subjectiviteit naar en met inter-subjectiviteit. Maar dan niet intersubjectiviteit in de zin van we zijn het eens (consensus), maar intersubjectiviteit van de relatie ik-ander die een verplichting is.

Slot

Maar is nu, met het noemen van deze twee gedaantes van de plicht, antwoord gegeven op onze aanvankelijke vraag, namelijk waar de plicht vandaan komt? Dat valt nog te bezien. Als deze vraag bedoelt te vragen naar waar de plicht op gebaseerd is of waarin ze gefundeerd is, dan kan ze niet beantwoord worden. Waarom niet? Omdat het met de plicht zo is, dat ze niet in iets anders gefundeerd is, maar zelf het fundament is. Het fundament namelijk van het menselijk handelen, het fundament van mens-zijn als redelijk wezen. De plicht is een oorspronkelijk gegeven of een oorspronkelijke ervaring – voor wie deze ervaring niet kent is ze niet te bewijzen. Net zo min als het bestaan van God te bewijzen is voor een niet-gelovige. De zogenaamde Godsbewijzen hebben alleen betekenis voor iemand die reeds in God gelooft. Je kunt niet zeggen: bewijs mij eens even dat God bestaat en anders geloof ik er niet in. En zo is het ook met schoonheid – het is onzin om te zeggen: bewijs mij even dat dit schilderij mooi is want anders heeft het geen zin om te kijken en kan ik het niet waarderen. En zo is het ook met het morele: wie niet inziet dat de verbondenheid, waar het humanisme van spreekt, een verplichting impliceert, voor die kan het ook niet bewezen worden.
Zo heeft de filosofie van Kant, die één grote uitwerking is van de oorspronkelijke ervaring

van de plicht, alleen maar zin en betekenis voor iemand die deze ervaring kent. En zo geldt het ook voor Levinas: diens filosofie heeft alleen maar iets te zeggen aan degeen die werkelijk een andere mens gezien heeft. En zo is het ook niet strikt en sluitend te *bewijzen* dat redelijkheid zoals in dit artikel besproken een plicht is.

Nu is plicht in onze dagen een min of meer verdacht woord – een woord dat velen niet aangenaam in de oren zal klinken, een woord dat voor sommigen zelfs onprettige herinneringen zal oproepen. Op zichzelf zegt dit nog niet zo veel: kwalificaties als 'onprettig' en 'aangenaam' zijn aan mode onderhevig. Maar niettemin zou het kunnen zijn dat wij in onze tijd redelijkheid niet meer als een plicht zien.

Velen zullen voor wat betreft redelijkheid wellicht geneigd zijn genoegen te nemen met de mogelijkheid en bereidheid tot rekenschap, zoals we hierboven besproken hebben. Zij zullen het samenleven van mensen in allerlei verbanden, de verstandhouding van mensen onderling, de verschillende relaties die mensen met elkaar onderhouden: niet alleen juridische en economische relaties, maar ook vriendschaps- en intieme relaties, zien als gebaseerd op afspraken, op contracten. Als compromissen dus, met wederzijdse instemming en toestemming – afspraken of contracten die opzegbaar zijn wanneer de grond ervan, namelijk de wederzijds gegeven instemming, niet meer aanwezig zou zijn.

Allemaal prachtig, maar is het ook voldoende? Zijn contracten, afspraken, compromissen voldoende voor een echte redelijke verstandhouding? In dit artikel hopen we te hebben aangetoond dat de consensus van het compromis, de vrijblijvendheid van de opzegbare afspraak niet voldoende zijn voor echte redelijkheid, onvoldoende zijn om verstandhouding te vrijwaren van onwaarachtigheid, valsheid, partijdigheid, smoesjes. Als menselijke verbondenheid werkelijk iets is, dan kunnen, dan mogen onze verstandhoudingen niet op smoesjes gebaseerd zijn, dan moet de redelijkheid ons een plicht zijn.

Gebruikte literatuur:

- J. Duyndam, 'Humanisme van de andere mens', in: *Rekenschap* 1983 nr. 4, p. 159-169
- J. Duyndam, *De meervoudigheid van de mens als voorwaarde van ethiek*, Delft 1984
- Th. C. W. Oudemans, *De verdeelde mens*, Meppel 1980
- J. P. van Praag, *Grondslagen van humanisme*, Meppel 1978
- J. Vorstenbosch, *Ethiek en wetenschap; wijsgerige grondslagen van een normatieve ethiek van wetenschap en beroep* (2 delen), Nijmegen 1983
- S. IJsseling, 'Macht, taal en begeerte', in: *Tijdschrift voor filosofie* 41 (1979), p. 375-404
- F. van Zetten, *Om de liefde voor Cleopatra*, Assen 1982

Wat betreft Kant: de van hem geciteerde opvattingen over de plicht en de zedelijke wet zijn onder meer te vinden in zijn *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (diverse uitgaven).

Wat betreft Levinas: zijn opvattingen vindt men in verspreide geschriften; in het Nederlands onder meer in *Het menselijk gelaat*, Ambo, Baarn 1984[6] . Zijn twee hoofdwerken zijn *Totalité et infini*, Den Haag 1961 en *Autrement qu'être ou au delà l'essence*, Den Haag 1974.

De bovenvermelde studie van mijn hand *De meervoudigheid van de mens als voorwaarde van ethiek* behandelt enkele belangrijke aspecten van de filosofie van Levinas.

Grenzen aan de rationaliteit

Willem de Ruiter

Sinds de opkomst van de moderne wetenschap, die haar eerste hoogtepunt bereikte met de publikatie van de *Principia Mathematica* van Isaac Newton in 1687, is er langzamerhand een viertal dogma's onze westerse technologische cultuur binnengeslopen:

1. de strikte scheiding tussen object en subject;
2. de splitsing tussen logica, wiskunde, natuurwetenschap en technologie aan de ene kant en magie, mystiek, religie, politiek en ethiek aan de andere kant;
3. het streven naar technische beheersing van de werkelijkheid;
4. het geloof dat technische vooruitgang maatschappelijke vooruitgang impliceert.

Deze vier dogma's zijn in de loop der eeuwen steeds pregnanter geworden en hebben in belangrijke mate de totstandkoming van onze technologische samenleving bevorderd. De huidige technologische samenleving is echter bepaald niet vrij van grote problemen zoals de bewapening en de milieuvervuiling, en steeds meer denkers beginnen te twijfelen aan de onaantastbaarheid van bovenstaande dogma's. Op alle fronten wordt er sinds de jaren zestig kritiek uitgeoefend op deze dogma's. We zullen in dit artikel eerst ingaan op de totstandkoming van de vier dogma's en vervolgens de problemen die erdoor worden opgeroepen bespreken.

Scheiding tussen object en subject

De definitieve scheiding tussen object en subject werd voltrokken door de Franse rationalist René Descartes (1596-1650). Descartes maakte een scherp onderscheid tussen het bewuste subject aan de ene kant en de dode materie aan de andere kant. De dode materie was voor Descartes niets anders dan *res extensa*, uitgebreidheid. Hiertegenover stond de *res cogitans*: het denkende, redenerende en argumenterende bewustzijn dat in staat was absoluut zekere kennis te verwerven over de dode materie. De bronnen van de kennis moesten volgens Descartes worden gezocht in de *ratio*, de rede die ons heldere en onderscheiden begrippen verschaft. Volgens Descartes trof hij in zijn verstand slechts drie van deze begrippen aan over de dode materie: vorm, grootte en beweging en de gehele Cartesiaanse fysica is opgebouwd rondom deze begrippen. Verder is Descartes van mening dat wij naar willekeur hypothesen mogen bedenken, hetgeen hij dan ook naar hartelust deed door drie soorten deeltjes te postuleren: grove materie, fijne materie en uiterst fijne materie. Uitgaande van dit soort hypothesen kon hij door deductieve redeneringen bewijzen dat een vacuüm een

fysische onmogelijkheid was.
De Cartesiaanse fysica is volkomen fout – een vacuüm is wel degelijk mogelijk –, maar zijn nadruk op de ratio, zijn hypothetisch-deductieve redeneerwijze, zijn onderscheid tussen object en subject en zijn grote successen op het gebied van de wiskunde maakten diepe indruk op tijdgenoten en volgelingen. In feite lijkt het onderscheid tussen het kennende subject en de gekende werkelijkheid een noodzakelijke voorwaarde voor de natuurwetenschap, want wat is natuurwetenschap anders dan kennis *in* onze hoofden over datgene wat *buiten* ons is.
De rationalistische denkwijze die zo perfect door Descartes is verwoord en waarin zo'n sterk accent wordt gelegd op het gebruik van de wiskunde en op logisch en consistent redeneren, heeft vanaf Galileï tot aan Einstein een dominerende rol gespeeld in de ontwikkeling van de natuurwetenschap. Een dergelijk rationalisme gaat meestal gepaard met realisme en de meeste natuurkundigen gaan er dan ook van uit dat er een objectieve werkelijkheid buiten ons en onafhankelijk van ons bestaat die wij door middel van experimenten en theorieën kunnen beschrijven en ontdekken.

Wetenschap versus ethiek

Het onderscheid tussen object en subject heeft een stimulerende rol gespeeld in de splitsing tussen wetenschap en ethiek, tussen feiten en waarden. De positieve wetenschappen en de technologie dienden zich met de feiten bezig te houden en zich niet te bemoeien met de waarden. Deze splitsing werd via een langdurig en gecompliceerd proces voltrokken en vond uiteindelijk haar weerslag in de beroemde doelstelling van de Royal Society die in 1662 in Londen werd opgericht: "*To improve the knowledge of natural things and all useful Arts, Manufacture, Mechanick practices, Engynes and Inventions by Experiments – (not meddling with Divinity, Metaphysics, Moralls, Politicks, Grammar, Rhetorick, or Logick).*"
We zullen ons nu met betrekking tot de domeinen van de wetenschap en van de ethiek afvragen wat de *bronnen* van de kennis zijn en wat de belangrijkste *drijvende krachten* zijn achter de groei van de kennis.
Wat betreft de wetenschap is de bron van onze kennis de natuur. De wetenschap heeft als hoogste doel het ontdekken van de waarheid met betrekking tot de natuur. De natuurwetenschappelijke waarheden hebben een universeel karakter. Een goed voorbeeld van een natuurwetenschappelijke waarheid is de tweede hoofdwet van de thermodynamica. (Ik neem opzettelijk *niet* de tweede wet van Newton, omdat deze volgens sommigen weerlegd zou zijn door de relativiteitstheorie.) De tweede hoofdwet van de thermodynamica werd voor het eerst in 1851 door Kelvin onder woorden gebracht en in 1854 vond Clausius een andere formulering. Elf jaar later introduceerde Clausius één van de lastigste concepten uit de natuurwetenschap: het begrip entropie. De formuleringen van de tweede hoofdwet van Kelvin en Clausius zijn niet mathematisch van aard en bevatten in feite verbodsregels. De tweede hoofdwet luidt in een beknopte formulering: een perpetuum mobile van de tweede orde is onmogelijk, wat wil zeggen dat processen waarbij warmte *uitsluitend* in arbeid wordt omgezet onmogelijk zijn. Deze wet is nu al meer dan een eeuw onaangetast gebleven en de

betekenis ervan is steeds groter geworden. Een reeks zeer vooraanstaande natuurkundigen (Planck, Boltzmann, Carathéodory, Prigogine om er slechts enkelen te noemen) hebben getracht de diepte van de tweede hoofdwet te doorgronden.
De bron van de tweede hoofdwet wordt dus gevormd door de waarneembare verschijnselen in de objectieve buitenwereld. Bij de tweede hoofdwet gaat het in het bijzonder om een beschrijving van de processen die zich afspelen in een stoommachine. De natuurkundige Carnot had al baanbrekend werk verricht met betrekking tot de stoommachine en aldus de tweede hoofdwet voorbereid. De drijvende kracht achter de ontwikkeling van de thermodynamica is het menselijk intellect of ook de rationaliteit, die leidt tot de constructie van nieuwe theorieën.

Sociale wereld als bron

Hoe zit het nu met de *ethiek*? Wat is de bron van onze ethische inzichten? Gedurende een lange tijd ging men ervan uit dat ook de geboden en verboden even onaantastbaar en onveranderlijk waren als de banen van de planeten door het universum. De geboden en verboden lagen opgeslagen in de grote religieuze boeken en waren door God verordonneerd. In een religieus wereldbeeld is God dan ook de bron van onze waarden en normen. In een geseculariseerd wereldbeeld heeft God afgedaan als bron van ethische kennis en zullen wij die moeten zoeken in de sociale wereld. Ethische uitgangspunten kunnen worden ontleend aan de sociale werkelijkheid en vervolgens dienen als richtsnoer voor ons handelen. Een voorbeeld van zo'n ethisch uitgangspunt is de Gouden Regel: '*Wat gij niet wilt dat u geschiedt, doe dat ook de ander niet*'. Een ander voorbeeld is het utilistische uitgangspunt: '*wij moeten streven naar het grootste geluk van het grootste aantal*'. Het tweede voorbeeld zet meteen de deur wagenwijd open voor kritiek. Het utilisme van Jeremy Bentham en John Stuart Mill blijkt voor velen onacceptabel. Een laatste voorbeeld kan de betrekkelijkheid van ethische uitgangspunten nog duidelijker maken: '*wij moeten onze hulpbronnen niet uitputten*'. Dit uitgangspunt werd in 1972 met grote overtuigingskracht geformuleerd door de Club van Rome, die aantoonde dat uitputting van onze grondstoffen zou leiden tot een catastrofale decimering van de mensheid in de toekomst. De ideeën van de Club van Rome sloegen in het kleine, overbevolkte milieubelaste Nederland zeer sterk aan, maar in andere delen van de wereld helemaal niet. De ontvangst van de grenzen aan de groeifilosofie werd nog bevorderd door de energiecrisis die in het najaar van 1973 uitbrak en het einde leek in te luiden van de overvloedige maatschappij. In de jaren daarna was 'nulgroei' een geliefkoosd begrip in linkse kringen. Na het inzetten van de economische crisis werd dit begrip pijlsnel in de ijskast gezet en nu is het weer technologische vooruitgang en economische groei wat de klok slaat.
De dynamiek in onze ethische inzichten komt dus voort uit bepaalde maatschappelijke ontwikkelingen die worden opgepikt door sociale bewegingen. Deze sociale bewegingen kunnen nieuwe ethische principes belichamen, die ontleend werden aan de maatschappelijke werkelijkheid. Enkele voorbeelden: vanaf 1962 is er een sterk milieubewustzijn gegroeid in alle hoogtetechnologische samenlevingen; na 1968 trok er een democratiseringsgolf door de

wereld; tussen 1974 en 1981 was er sprake van een krachtige anti-kernenergiebeweging in Nederland en vele andere landen en vanaf 1978 heeft de vredesbeweging een ongekende groei doorgemaakt. Tenslotte mag de belangrijkste beweging van de laatste decennia, de vrouwenbeweging, niet onvermeld blijven.
De bron van onze ethische principes is dus de sociale werkelijkheid en de drijvende kracht achter de groei – de opkomst en het eventuele verval – van deze principes wordt gevormd door maatschappelijke ontwikkelingen die worden versterkt door sociale bewegingen. Sociale bewegingen komen en gaan, golven op en neer: de anti-kernenergiebeweging is verdwenen en ook de vredesbeweging zal in de toekomst sterk aan belang inboeten. Tengevolge van deze golfbeweging kunnen er terecht vragen worden gesteld over het rationele gehalte van de ethische beginselen die op verschillende plaatsen en verschillende tijdstippen worden aangehangen. In de tijd van Plato waren democratische principes volstrekt uit den boze en streefde men naar een aristocratie. Eeuwenlang beschouwde men de slavernij als volkomen vanzelfsprekend, evenals de onderdrukking van de vrouw. Ethische principes zullen derhalve nooit de status kunnen bereiken van de tweede hoofdwet van de thermodynamica, een wet waaraan geen enkele natuurwetenschapper twijfelt. Daarentegen hebben de meest heftige debatten uit de geschiedenis van de mensheid betrekking op de twijfelachtige juistheid van belangrijke ethische beginselen. In deze debatten speelt naast de rationaliteit de retorica een grote rol. De retorica is erop gericht een groot gehoor te overtuigen van de juistheid van een bepaalde opvatting ongeacht de waarheid daarvan. Zo wist de grote retoricus Adolf Hitler enorme massa's te overtuigen van zijn volstrekt verwerpelijke opvatting dat joden minderwaardig waren.

Technische beheersing van de werkelijkheid

Wat is nu de verhouding tussen beide domeinen? Om deze verhouding enigszins in beeld te krijgen, moeten we wat meer aandacht schenken aan de verschillen tussen de domeinen. Het belangrijkste verschil is dat na verloop van tijd over wetenschappelijke kennis consensus mogelijk is, terwijl dit op het terrein van de ethiek kennelijk niet mogelijk is. Fundamentele uitgangspunten van het christendom, het communisme, het socialisme of het kapitalisme – alle ideologieën die belangrijke waarden vertegenwoordigen – kunnen altijd worden bestreden. Daarentegen kan geen enkele natuurwetenschapper om de tweede hoofdwet van de thermodynamica of van de Newtonse mechanica heen. Een moderne natuurkundige zal zich de quantummechanica en de relativiteitstheorie eigen moeten maken. Een bioloog zal rekening moeten houden met de evolutieleer en een chemicus kan de stereochemische wetten van Van 't Hoff niet links laten liggen.
Dit totstandkomen van consensus heeft de theoretisch natuurkundige en wetenschapshistoricus Thomas S. Kuhn vastgelegd in het begrip 'paradigma'. Een paradigma wordt gedeeld door de gehele wetenschappelijke gemeenschap en maakt schoolvorming mogelijk. De mogelijkheid om tot consensus te komen ligt aan de basis van het succes van de natuurwetenschappen en al snel werd duidelijk dat de kans op consensus groter werd naarmate het *positieve* gehalte van de natuurwetenschap groter werd. Vanuit deze gedachtengang moest er

een niet aflatende strijd worden gevoerd tegen metafysische restanten in natuurwetenschappelijke theorieën en één van de belangrijkste strijders tegen de metafysica was de Oostenrijkse fysicus en filosoof Ernst Mach (1838-1916). Mach is de voorloper van de Wiener Kreis en van het logisch-positivisme dat in de jaren twintig van deze eeuw vooral door Ludwig Wittgenstein (1889-1951) werd geformuleerd. Volgens de logisch-positivisten was alles wat beweerd werd buiten het domein van de wetenschap onzin, hetgeen door Wittgenstein in zijn beroemde slotzin van de *Tractatus* als volgt werd verwoord: "*Waarover men niet spreken kan, moet men zwijgen.*" In tegenstelling tot beweringen van vroegere interpretatoren van Wittgenstein is het beslist niet zo dat hij ethiek onbelangrijk vond, integendeel zelfs, hij vond die zeer belangrijk maar er konden volgens hem geen positieve, ontwijfelbare uitspraken over worden gedaan. De mogelijkheid tot consensus in de natuurwetenschappen heeft dit domein definitief afgegrendeld van de ethiek.
Een ander belangrijk verschil tussen beide domeinen is dat natuurwetenschappelijke kennis technische beheersing van de objectieve werkelijkheid mogelijk maakt. Dit streven naar technische beheersing werd voor het eerst hartstochtelijk bepleit door de Engelse filosoof Francis Bacon (1561-1626), die de geestelijke vader is van het beroemde adagium '*Kennis is macht*'. Dit adagium sloot wonderwel aan bij de protestantse moraal en heeft een bijzonder invloedrijke rol gespeeld in de onderwerping van de natuur door de mens. De christelijke leer had de mens al eeuwenlang voorgehouden dat '*arbeid adelt*', dat '*wie zaait zal oogsten*' en '*dat talenten gebruikt moeten worden*'. Het adagium van Bacon viel op vruchtbare bodem en fungeert tot op de dag van vandaag als een belangrijk principe achter de technologische ontwikkeling. Het is echter beter het oude adagium van Bacon te vervangen door het moderne '*technologie is macht*', omdat bijvoorbeeld zuivere wiskundige kennis of kennis van de astronomie niet veel macht oplevert.
De technische onderwerping van de natuur die mogelijk is geworden door de natuurwetenschappelijke kennis heeft onvoorstelbare successen geboekt en heeft het aanzien van de wereld volkomen veranderd. Vrijwel alle technische artefacten waarmee wij ons dagelijks omringen zijn pas de laatste eeuw uitgevonden. De radio, televisie en de videorecorder. De auto, de motorfiets, de helikopter, het vliegtuig en de hoovercraft. Het gifgas, de straaljager, de radar, het kernwapen en de intercontinentale raketten. Het anti-tb middel, de penicilline, de aspirine en de pil. Enz. enz. Deze lijst van innovaties die we te danken hebben aan wetenschap en technologie kan zeer lang worden gemaakt.

Technologische vooruitgang = maatschappelijke vooruitgang

De dominantie van natuurwetenschap en technologie wordt nog versterkt door de stelling dat technologische vooruitgang maatschappelijke vooruitgang impliceert. Deze stelling is krachtig onder woorden gebracht door de vooruitgangsfilosofen uit de achttiende en negentiende eeuw, zoals Jean Condorcet (1743-1794), Auguste Comte (1793-1857) en John Stuart Mill (1806-1873). De vooruitgangsfilosofen vormden een sterke stroming binnen de Verlichting waarin de verheerlijking van de rede centraal stond.
Het optimisme van de vooruitgangsfilosofen ging bijzonder ver. Zo waren zij van mening

dat elke verandering een verbetering was, zelfs al werd deze verandering tijdelijk als een verslechtering ervaren.
Er zijn zeer goede redenen aan te voeren voor het optimisme van de vooruitgangsfilosofen uit de achttiende en negentiende eeuw en van de huidige vooruitgangsprofeten. De wapenfeiten van wetenschap en technologie van de afgelopen eeuw op het materiële vlak zijn ronduit indrukwekkend.
Er is een omvangrijke gezondheidszorg opgebouwd waarop iedereen een beroep kan doen. Stierf in 1907 nog één op de zeven kinderen in het eerste levensjaar, in 1977 was dat gedaald tot één op de 67. De gemiddelde levensverwachting is de afgelopen eeuw gestegen van 55 jaar tot 85 jaar. Deze stijging is vooral te danken aan de afname van de kindersterfte, maar ook aan de effectieve bestrijding van gevaarlijke ziektes zoals de tuberculose, die in de negentiende eeuw zeer veel slachtoffers eiste.
De technologische vooruitgang is de belangrijkste motor van de economische groei en de vrijwel onafgebroken economische groei van de laatste tientallen jaren heeft een ongekende stijging van de materiële welvaart mogelijk gemaakt. Hierdoor is de armoede in Nederland verdwenen, werd het mogelijk een sociaal zekerheidsstelsel op te bouwen en kreeg een ieder de beschikking over een keur aan consumptiegoederen. Dat bij de produktie van consumptiegoederen de technologische ontwikkeling een doorslaggevende rol speelt, kan aan de hand van de kleurentelevisie worden geïllustreerd: in 1967 vereiste het maken van een kleurentelevisie bij Philips anderhalve dag mankracht en was de prijs in 1986 guldens f 6.000.–. In 1982 was de arbeidsinhoud van een kleurentelevisie gedaald tot twee uur en de prijs tot ongeveer f 1.000.–. Vrijwel alle produkten uit de elektrotechnische industrie vertonen een soortgelijk beeld.

Technologische vooruitgang ≠ maatschappelijke vooruitgang

Het vooruitgangsgeloof dat technologische vooruitgang gelijk stelde met maatschappelijke vooruitgang werd in de jaren zestig heftig bekritiseerd en langzamerhand is de Januskop van de technologie steeds duidelijker geworden: enerzijds maakt de technologische ontwikkeling economische groei en daarmee materiële welvaart mogelijk; anderzijds hangen een groot aantal mondiale maatschappelijke vraagstukken rechtstreeks samen met de versnelde technologische ontwikkelingen.
We zullen allereerst de samenhang tussen *werkloosheid* en technologische ontwikkeling bespreken. Het hierboven aangehaalde voorbeeld van de kleurentelevisie kan dienen als een illustratie van het dubbele karakter van de technologie. Door de automatisering is de elektronikagigant Philips in staat geweest de concurrentiestrijd met de Japanners en Amerikanen te overleven en is de prijs van de kleurentelevisie drastisch gedaald. Deze automatisering betekende echter tegelijkertijd een sterke reductie van de kwantiteit en de kwaliteit van de arbeid. In onze hoogtechnologische samenleving kan men in twee uur tijd (!) een zo complex apparaat als een kleurentelevisie maken, terwijl het zelf timmeren van een kast voor dit apparaat al meer dan twee uur zou vergen! De reductie van het arbeidsvolume in de industrie leidt tot een enorme uitstoot van arbeid zonder dat de produktiviteit afneemt. Deze

arbeidsuitstoot kan alleen maar worden opgevangen door arbeidstijdverkorting: de laatste eeuw is het aantal uren dat er gemiddeld wordt gewerkt gedaald van 2800 tot 1700. Dit betekent dat de huidige werknemers 21 uur per week meer vrij hebben dan de fabrieksarbeiders een eeuw geleden. Toch verloopt de invoering van de arbeidstijdverkorting niet snel genoeg om het aantal werklozen te verminderen en volgens de meeste economen zullen we nog lange tijd te maken hebben met werkloosheidspercentages van 10 à 15 procent. Het paradoxale gevolg van de automatisering is dus dat het zwakste en minst begaafde deel van de bevolking permanent wordt uitgestoten uit het arbeidsproces, dus in feite wordt uitgesloten van deelname aan de samenleving.

Een tweede maatschappelijk vraagstuk dat is veroorzaakt door de technologie is de *milieuvervuiling*. Dat de technologie de belangrijkste oorzaak van de milieuvervuiling is, kan men gemakkelijk begrijpen door een wereld bevolkt met 4,9 miljard mensapen te vergelijken met onze wereld. De mensapen beschikken niet over het vernuft om technologie te ontwikkelen en zouden derhalve alleen maar voedsel nodig hebben. Een volwassen mensaap verbruikt aan voedsel een energie van ongeveer 100 Watt. De wereldbevolking aan mensapen zou dus 0,5 terawatt (10^{12} Watt) aan energie verbruiken. Het huidige wereldenergieverbruik is twintig maal zo hoog (10 terawatt) en deze hogere energieconsumptie is alleen mogelijk dankzij de technologie. Wat betreft het energieverbruik leven we dus niet met 4,9 miljard mensen op aarde, maar met 100 miljard. Het energieverbruik per Amerikaan is nog weer tienmaal zo groot als per wereldburger. Wanneer iedere wereldburger evenveel energie zou gebruiken als de gemiddelde Amerikaan – en hebben zij daar geen recht op? –, dan zou de aarde wat betreft het energieverbruik bewoond worden door 1.000 miljard mensen!

Het energieverbruik per inwoner van een land is via het Bruto Nationaal Produkt en de daarmee verbonden goederenstroom direct gecorreleerd met de afvalstroom. Hieruit volgt direct dat de enorme afvalstroom in onze hoogtechnologische samenleving juist volgt uit het gebruik van technologie. Nu is de laatste jaren steeds duidelijker geworden dat het milieu de afvalstroom niet meer kan verwerken. Enkele jaren geleden werd er in ons land vrijwel elke week weer een nieuwe gifbelt ontdekt. Deze gifbelten waren de industriële nalatenschap van de jaren vijftig. Recentelijk is de problematiek van de gifbelten van de eerste plaats verdrongen door de zure regen die leidt tot het afsterven van onze bossen. De bronnen van de zure regen zijn de industrie, de elektriciteitscentrales, de auto, de kunstmest, kortom de technologie zelf!

Toenemende normloosheid

Een derde immens probleem van onze samenleving is eveneens opgeroepen door wetenschap en technologie: *de nucleaire dreiging*. Alleen de uitvinding van de kernwapens gevolgd door de technologische ontwikkeling van de intercontinentale raketten heeft de mensheid tot aan de rand van de nucleaire afgrond gebracht. Alleen al het bestaan van de kernwapens wijst op het morele bankroet van de mens, want een mensheid die een toestand van vrede denkt te handhaven door elkaar wederzijds te bedreigen met de totale vernietiging verdient bepaald geen morele schoonheidsprijs. Toch blijven de technologische vernieu-

wingen in de nucleaire wapenwedloop elkaar zo om de tien jaar opvolgen. Na de atoombommen kwamen de waterstofbommen, daarna de intercontinentale raketten, die weer enige tijd later werden voorzien van meerdere kernkoppen en drie jaar geleden startte president Reagan een onderzoeks- en ontwikkelingsprogramma dat tot de constructie van een raketten-schild moet leiden. De nucleaire wapenwedloop en de daaruit volgende nucleaire dreiging zijn het duidelijkste bewijs van een uit de hand gelopen technologie.
Ook op het *sociale vlak* eisten wetenschap en technologie hun tol. De enorme successen van de natuurwetenschap en de indrukwekkende technologische prestaties van de moderne mens riepen een groot vertrouwen op in wetenschap en technologie en veroorzaakten een afname in het vertrouwen in de religie. De expansie van het domein van de wetenschap ging ten koste van een inkrimping van het domein van de religie. De aarde werd van het midden van het heelal verstoten naar een van de uithoeken van het melkwegstelsel en de mens werd gedegradeerd tot een bijzonder dier. Een eeuwenlang proces van secularisatie zette in en leidde uiteindelijk tot de huidige normen- en waardencrisis van de technologische samenleving. Er kan geen enkele twijfel over bestaan dat de toenemende normloosheid samenhangt met de versnelde technologische ontwikkeling. Alle indicatoren voor normloosheid – zoals de misdaadfrequentie, het aantal echtscheidingen, het aantal zelfmoorden – correleren bijzonder sterk met de technologische ontwikkeling. In de technologische samenleving staan alle religieuze waarden ter discussie en veranderen de samenlevingsverbanden in een hoog tempo.

Sociale beheersing van de werkelijkheid

Ondanks de grote maatschappelijke problemen die voortkomen uit de technologie is het vooruitgangsgeloof niet wezenlijk aangetast. De huidige technologische samenlevingen worden gekenmerkt door een *technologische fixatie*, waardoor alleen gezocht wordt naar technologische oplossingen voor de maatschappelijke vraagstukken. Zo moet de economische crisis worden bestreden door een versnelling van de technologie, in het bijzonder van de informatietechnologie. De milieucrisis moet eveneens met technologische middelen worden bestreden. Voor de zure regen betekent dit loodvrije benzine, katalysatoren voor de auto's, ontzwaveling van de kolen, etc. Men probeert zelfs aan de nucleaire dreiging te ontkomen door de ontwikkeling van nieuwe defensieve technologieën.
Het is echter zeer de vraag of nieuwe technologische oplossingen de toekomstige samenleving weer niet zullen confronteren met nieuwe verrassende negatieve gevolgen van de technologie. Technologie-pessimisten zijn dan ook van mening dat het principieel onjuist is een te groot vertrouwen te hebben in de technologie. Zij menen dat sociale oplossingen van maatschappelijke vraagstukken een grotere kans van slagen hebben dan technologische oplossingen. Een aantal sociale oplossingen liggen nogal voor de hand en zijn de afgelopen decennia herhaalde malen voorgesteld.
De werkloosheid zou bij de wortel moeten worden aangepakt en dat is de technologische ontwikkeling zelf. Een eenvoudige sociale oplossing is dat zeer kapitaalintensieve bedrijven worden verplicht bij een toename van de kapitaalintensiteit meer werk te creëren. De nieuwe

norm zou moeten zijn dat bedrijven die sterk automatiseren geen werknemers op straat zetten, maar ervoor verantwoordelijk zijn dat zij aan het werk kunnen blijven. In progressieve kringen heeft men even gedacht aan een automatiseringsheffing, maar dit idee was geen lang leven beschoren. De huidige moordende concurrentiestrijd tussen de technologische giganten Amerika, Europa en Japan maakt dit soort sociale oplossingen voor het werkloosheidsvraagstuk echter onmogelijk. Wanneer één land, bijvoorbeeld Nederland, voor een dergelijke oplossing zou kiezen, dan zet dat land zichzelf buiten spel.
De milieuvervuiling en de uitputting van de grondstoffen zouden moeten worden bestreden door over te schakelen op een economie van het genoeg, waarin spaarzaam wordt omgesprongen met onze grondstoffen en waarin gebruik wordt gemaakt van duurzame energiebronnen. Deze economie van het genoeg genoot in de jaren zeventig grote populariteit die echter met de komst van de economische crisis op slag was verdwenen. De bestrijding van de economische crisis door middel van een nieuwe economische groei staat op gespannen voet met milieubeleid en men mag dan ook verwachten dat de milieuvervuiling alleen nog maar zal toenemen.
Wat betreft de wapenwedloop is de sociale oplossing verrassend eenvoudig. Het huidige afschrikkingsevenwicht is gebaseerd op twee realiteiten: het bestaan van kernwapens en het bestaan van een ideologische tegenstelling tussen het communisme en het kapitalisme. Reagan wil aan de nucleaire dreiging ontsnappen door de kernwapens 'machteloos en overbodig' te maken. Deze technologische oplossing kost echter wel vele jaren miljarden dollars. Een sociale oplossing moet erop gericht zijn de ideologische tegenstelling tussen Oost en West op te heffen. Wanneer het wederzijdse vijandbeeld en het wederzijdse wantrouwen vervangen zouden worden door wederzijds respect en wederzijds vertrouwen, dan verdwijnt de nucleaire dreiging als sneeuw voor de zon.

Verbreding van de rationaliteit

Een belangrijke vraag die door de vorige paragraaf wordt opgeroepen, is waarom de sociale oplossingen voor de maatschappelijke vraagstukken toch altijd zo onrealistisch, idealistisch en naïef klinken. Werkloosheid bestrijden door automatiseringsheffing; milieuvervuiling verminderen door minder te verspillen en zuiniger aan te doen; wapens overbodig maken door vrienden te worden. Het klinkt allemaal te mooi om waar te zijn.
Het feit dat de sociale oplossingen voor de door de technologie opgeroepen problemen terzijde worden geschoven als te idealistisch, heeft alles te maken met de splitsing tussen wetenschap en ethiek. Wetenschap en technologie zijn de motoren van de maatschappelijke ontwikkeling. Wetenschap en technologie worden voortgestuwd door een op doelen gerichte rationaliteit. Enkele doelen van de technologische ontwikkeling zijn: het maken van winst, het produceren van wapensystemen, het overdragen van informatie, het vervoer, het huishouden, de gezondheidszorg, de energievoorziening. Een aanzienlijk deel van de innovaties van de afgelopen eeuw heeft plaats gevonden in de industrie. In onze kapitalistische samenleving heeft de industrie maar één doel: overleven in de concurrentiestrijd oftewel het maken van winst. De milieuschade, de werkloosheid en de sociale chaos die het gevolg zijn

van dit eenzijdige doel worden afgewenteld op de rest van de samenleving.
Een ander doel waarop een flink deel van de meest begaafden onder ons zich richt, is de nationale veiligheid. Zij trachten dit doel te bereiken door de beste wapens uit te vinden en te bouwen, zonder zich te realiseren dat zij daarmee hun doel voorbij schieten. Met name de ontwikkeling van kernwapens heeft paradoxale resultaten opgeleverd: zo worden deze wapens in grote aantallen gemaakt om ze nooit te gebruiken!
Een louter op doelen gerichte rationaliteit blijkt in vele gevallen paradoxale gevolgen te hebben en daardoor het doel te missen. De op doelen gerichte rationaliteit zou dan ook moeten worden verbreed tot een op *doelen en waarden gerichte rationaliteit*, dat wil zeggen dat de eenheid en de gelijkwaardigheid van het wetenschappelijke domein en het ethische domein zouden moeten worden hersteld. Een op doelen en waarden gerichte rationaliteit kan tot andere resutaten leiden dan een louter op doelen gerichte rationaliteit. Laten we bij wijze van voorbeeld eens kijken naar het vervoer. Om het doel 'verplaatsing' zo optimaal mogelijk te realiseren, werden de stoomtrein (1854), de elektrische trein (1879), de fiets (1885), de auto (1886) en het vliegtuig (1910) uitgevonden. Van deze uitvindingen heeft de auto de meeste maatschappelijke schade aangericht. Sinds de uitvinding van de auto zijn er ongeveer 25 miljoen mensen in het wegverkeer gestorven. De auto is, na roken en alcohol, de grootste pest van onze technologische samenleving. Daar komt nog bij dat het vervoer per auto bijzonder onplezierig is. Een maatschappij waarin naast het doel 'verplaatsing' de *waarden* 'plezierig en gezellig reizen', 'een geringe milieubelasting', 'een minimale verspilling van grondstoffen', 'een minimaal aantal verkeersslachtoffers' e.d. ernstig zouden worden genomen, zou een volkomen ander vervoersysteem hebben opgeleverd, gekenmerkt door minder reizigerskilometers, meer openbaar vervoer en veel meer wandelen en fietsen.
De herintegratie van doelen en waarden is in mijn ogen één van de belangrijkste opgaven voor de technologische samenleving. Er zijn echter weinig tekenen die erop wijzen dat deze herintegratie voorspoedig zal verlopen. Met name de Brede Maatschappelijke Discussie over het Energiebeleid is in dit opzicht bijzonder teleurstellend geweest, want in deze discussie is zeer weinig aandacht besteed aan de waarden die de grondslag vormen voor een energiebeleid. Ook in de discussies over recombinant-DNA technologie en in vitro fertilisatie komen de waarden er bekaaid van af.

Subject = object?

De scheiding tussen doelen en waarden is uiteindelijk het gevolg van de scheiding tussen object en subject die door Descartes teweeg is gebracht en die zo'n belangrijke rol heeft gespeeld in de opkomst van wetenschap en technologie.
Kan de eenheid tussen object en subject weer worden hersteld? De laatste jaren hebben vele schrijvers – onder wie Fritjof Capra, Gary Zukav, Morris Berman, e.v.a. – erop gewezen dat de ontwikkelingen in de moderne natuurkunde ons dwingen tot een herstel van de eenheid van object en subject. Deze auteurs wijzen dan vooral op de filosofische implicaties van de quantummechanica. Vrijwel direct na de definitieve formulering van de quantummechanica in 1927 was voor alle betrokken fysici duidelijk dat het deterministische ideaal van de

Newtonse mechanica niet kon worden uitgebreid tot de atomaire wereld. Het onzekerheidsbeginsel van Heisenberg verklaarde de gelijktijdige bepaling van de plaats en impuls van een deeltje voor onmogelijk en daarmee kreeg de quantummechanica een essentieel statistisch karakter. Zeer recent heeft het werk van Ilya Prigogine duidelijk gemaakt dat de natuur niet alleen op microscopisch niveau een statistisch karakter heeft, maar ook op het macroscopisch niveau van de alledaagse objecten waarmee wij ons omringen. Klokken gehoorzamen aan de wetten van Newton, wolken en het weer niet. Eeuwenlang dacht men dat de wereld er uitzag zoals een klok; de laatste decennia komen ook de natuurkundigen erachter dat het grillige karakter van het weer typerend is voor de aard van de fysische werkelijkheid. Kortom: het determinisme moet als definitief weerlegd worden beschouwd.

Herstel van de eenheid

Geldt dit ook voor het realisme? Het realisme is pas mogelijk na een onderscheid tussen subject en object. Einstein was een van de laatste grote realisten die ervan uitgingen dat de werkelijkheid volkomen onafhankelijk van ons bestond. Bohr was echter van mening dat de quantummechanica in strijd was met het naïeve realisme van Einstein. Einstein hield vast aan zijn realisme en Bohr aan de quantummechanica. Een eenvoudig voorbeeld kan de inzet van de discussie verduidelijken: veronderstel dat een fabriek doosjes vult met twee ballen die complementaire kleuren hebben. We weten alleen van tevoren niet welke complementaire kleuren en om daarachter te komen doen we een aantal experimenten. Twee mannen pakken na elkaar één bal uit het doosje. In het eerste experiment zien de beide mannen alleen zwart-wit. De ene man pakt dus een zwarte bal en de andere een witte. Conclusie: er zitten een zwarte en een witte bal in het doosje. In het tweede experiment zien de beide mannen alleen rood-groen. Wederom pakken zij beiden een bal uit het doosje afkomstig van dezelfde fabriek, namelijk een fabriek die doosjes maakt gevuld met ballen die complementaire kleuren hebben. De ene man pakt een rode bal, de andere een groene. Conclusie: de doosjes bevatten rode en groene ballen! Volgens het eerste experiment bevatten de doosjes echter zwarte en witte ballen. Wat zit er nu echt in de doosjes? Volgens het realistische uitgangspunt van Einstein moeten de ballen in de werkelijkheid onafhankelijk van ons een kleur hebben. Het hier beschreven voorbeeld met de ballen komt overeen met een beroemd gedachtenexperiment van Einstein uit 1935. Volgens hem is het onmogelijk dat het ene stel mannen een zwarte en een witte bal ziet en het ander stel mannen een rode en een groene. Het gedachtenexperiment is recent daadwerkelijk uitgevoerd en heeft Einstein in het ongelijk gesteld: de kleur van de ballen wordt bepaald door het gezichtsvermogen van de mannen en niet door een van de mannen onafhankelijke werkelijkheid. (Om misverstanden te voorkomen: het werkelijke experiment had betrekking op fotonen en niet op ballen!) Zien de mannen alleen geel en paars, dan zullen zij gele en paarse ballen in de doosjes aantreffen. Kortom: de ballen hebben aanvankelijk een onbepaalde kleur (zwart-wit òf rood-groen òf geel-paars) en de interactie tussen de waarnemer (subject) en de bal (object) bepaalt de kleur. Los van de waarnemer hebben de ballen geen kleur! Of ook: los van de waarnemer bestaat er in de quantummechanica geen werkelijkheid.

Betekenen dit soort experimenten nu de doodsklap voor het realisme? Vele auteurs maken inderdaad direct de enorme sprong van het gezichtsvermogen van de mannen (in feite dus de meetapparatuur) naar het *bewustzijn* van de mannen en beweren: de werkelijkheid wordt gevormd door ons bewustzijn. Voor veel natuurkundigen is deze sprong onaanvaardbaar. Zij voelen meer voor een subtielere interpretatie van het realisme. In het geval van ons experiment wordt de werkelijkheid niet bepaald door de twee ballen, zoals Einstein dacht, maar door de twee ballen *plus* de aard van het gezichtsvermogen van de mannen. Is dit gezichtsvermogen eenmaal vastgelegd, dan zal de werkelijkheid steeds hetzelfde antwoord geven op de vraag naar de kleur van de ballen.
Het herstel van de eenheid tussen subject en object moet dan ook in mijn ogen niet worden gezocht in de esoterische experimenten van de quantummechanica. Evenmin moet de quantummechanica worden gebruikt als een steuntje in de rug van de mystiek. Het is absurd dat het eeuwenoude mystieke en religieuze bewustzijn van de mens pas de laatste vijftig jaar gelegitimeerd zou worden door de quantummechanica. Het mystieke en religieuze denken vertegenwoordigt een waarde op zich, onafhankelijk van de moderne natuurkunde. Het onderscheid tussen subject en object is door de opkomst van wetenschap en technologie sterk verankerd in onze cultuur. Kritiek op dit onderscheid moet niet aangrijpen bij de quantummechanica, maar bij de sociale pathologieën die het gevolg zijn van een te sterke nadruk op wetenschap en technologie. In zijn belangrijke boek *Zen en de kunst van het motoronderhoud* introduceert Robert M. Pirsig een onderscheid tussen klassiek denken en romantisch denken. Het klassieke denken komt overeen met de op doelen gerichte rationaliteit en het romantische denken met de op waarden gerichte rationaliteit. Het boek heeft als ondertitel 'Een onderzoek naar waarden' en de speurtocht van Phaedrus is er dan ook op gericht om de eenheid tussen klassiek en romantisch denken te herstellen. Een herstel van deze eenheid zou een einde maken aan de versplintering en fragmentatie van onze hoogtechnologische cultuur en zou tenslotte de kunstmatige scheiding tussen subject en object moeten opheffen. De eenheid van subject en object maakt de weg vrij naar een waarlijk menswaardige technologische samenleving.

Hoe redelijk is het zelfbeschikkingsrecht?

Paul Hopster

Volgens de humanistische levensovertuiging staat het recht op zelfbeschikking centraal. De vrije, autonome mens heeft zelfbeschikkingsrecht, het recht over zichzelf te oordelen en deze oordelen in daden om te zetten; het recht om macht over zichzelf uit te oefenen. Hij is verantwoordelijk voor eigen gedrag en dient dan ook voor zijn gedrag verantwoordelijk gesteld te worden. Indien hij in zijn zelfbeschikking tot daden komt die de grenzen van de wet of het fatsoen te buiten gaan, dient hij aansprakelijk gesteld te worden voor de gevolgen.

Voor de humanist klinken deze woorden als bijna vanzelfsprekend. Kan de uitspraak 'de mens dient zelfbeschikkingsrecht te hebben' de toets der redelijkheid doorstaan? We zullen zien.

Zelfbeschikking

Een verwant begrip is autonomie. Autonoom kan betekenen:

- *onafhankelijk functionerend*. Het autonome zenuwstelsel functioneert (grotendeels) onafhankelijk van het centraal zenuwstelsel. Dit laatste heeft meer functies, regelt meer verrichtingen van het lichaam, is machtiger of belangrijker, maar heeft geen of nauwelijks invloed op het minder machtige, maar niet ondergeschikte, autonome zenuwstelsel. Dat is dan ook onafhankelijk in zijn functioneren van zijn grote broer (of zus). Deze autonomie is een biologisch, fysiologisch begrip.
- *zelfbesturend*. Indien een land dat eerder door een ander land werd bestuurd, zelfbestuur krijgt, wordt het autonoom, schrijft het zijn eigen wetten voor en voert het die zelf uit. Deze autonomie is een juridisch, legislatief begrip.
- *zelfnormerend*. De autonome mens leeft naar regels en normen die hij zelf (op)stelt of zelf toetst op hun bruikbaarheid en redelijkheid. Hij past zich niet slaafs aan aan de (reeds) geijkte normen, maar ijkt die normen zelf of maakt ze voor zichzelf. Deze autonomie is een ethisch begrip.

In hoeverre kan de mens autonoom zijn, dat wil zeggen zijn eigen gedrag besturen, onafhankelijk functioneren en zichzelf normeren? In hoeverre kan en mag de mens zelfstandig zijn?

Het begrip zelfstandig heeft ongeveer dezelfde betekenis als de eerste omschrijving van autonomie, onafhankelijk functionerend. In plaats van autonoom zenuwstelsel zouden we ook van zelfstandig zenuwstelsel kunnen spreken. Iets of iemand dat of die zelfstandig of onafhankelijk is, hoeft daarmee nog niet zelfbesturend te zijn. Iets dat op-zich-zelf-staat,

staat los van iets anders, dat groter, sterker of machtiger kan (niet moet) zijn, maar dat zegt nog niets over de interne organisatie. Zelfstandig zijn impliceert niet zelf besturen of zelf normeren. De vrijdenkersvereniging *De Vrije Gedachte* had vroeger als omschrijving: vereniging tot bevordering van het zelfstandig denken. Met zelfstandig denken wordt hier niet bedoeld: zelfbesturend of zelfnormerend denken, denken dat zijn eigen regels en normen opstelt over juistheid of waarheid. Met zelfstandig denken wordt hier bedoeld: ondogmatisch denken. De paus zal ongetwijfeld volhouden dat hij zelfstandig kan denken, maar niet dat hij ondogmatisch denkt. Zelfstandig denken slaat niet zozeer op de vorm dan wel op de inhoud van het denken. De zelfstandige denker bepaalt niet zelf hoe hij zuiver moet denken, hoe hij juist of reëel of naar waarheid moet denken. Hij is bereid om de algemeen geldende regels hoe er gedacht of geoordeeld moet worden over te nemen, maar niet de inhoud van vooraf gegeven denkinhouden of leerstellingen. Zijn uitgangspunten moeten vrij, niet vooraf gegeven zijn. Hij wil bijvoorbeeld niet het bestaan van een of ander wezen, bijvoorbeeld god, als voorgegeven, als gegeven vooraf, als uitgangspunt aanvaarden. Hij aanvaardt geen door anderen opgestelde leerstellingen – die hij alleen maar hoeft over te nemen. Hij wil zelf denken, uitdenken vanaf het begin, maar wel volgens geldende, openbare en duidelijke regels, volgens de logica. Zelfstandig denken is onafhankelijk, niet zozeer in functioneren, maar in uitgangspunten, althans inhoudelijke uitgangspunten. In deze zin moet de derde betekenis van autonoom – zelfnormerend – worden aangevuld of gecorrigeerd. Het gaat niet alleen of niet in de eerste plaats om het zichzelf steeds weer nieuwe normen opleggen, maar om het niet overnemen van vooraf gegeven normen zonder deze eerst te toetsen aan de maatstaf van de eigen rede. Autonoom of zelfstandig kan dus betekenen: zonder inhoudelijke uitgangspunten of leerstellingen als onomstotelijke gegevenheden te accepteren. Je kan heel goed de normen van anderen overnemen omdat je deze goedkeurt en toch ondogmatisch zijn. De onafhankelijkheid van autonomie kan slaan op het functioneren of op (de niet-aanname van inhoudelijke) uitgangspunten. Zelfstandig denken betekent dan onbevooroordeeld denken.

Elkaar nodig hebben

Autonoom in de tweede betekenis van zelfbesturend heeft betrekking op de verdeling van de macht tussen individu en collectief of tussen collectiva. Indien een bestuurlijk apparaat of een gemeenschap of een land onafhankelijk wordt, houdt dat in dat het los komt van het oorspronkelijke moeder-lichaam en op eigen benen, zelfbesturend verder gaat. Zelfbestuur slaat dan op de verdeling van macht tussen twee collectiva, waarbij het ene collectief ouder, groter, machtiger is of was dan het nieuwe. Een kolonie krijgt zelfbestuur als ze onafhankelijk wordt van het moederland, een provincie heeft gedeeltelijke autonomie ten opzichte van het rijk of de staat.

De autonomie betreft dus een nieuw gevormd of afgesplitst of vrij gemaakt onderdeel van een vroeger geheel. Zelfbestuur slaat op het onderdeel in zijn totaliteit en zegt niets over de vorm van zelfbestuur, bijvoorbeeld al of niet democratisch. Een andere vorm van zelfbestuur gaat om de verdeling van de macht tussen individu en gemeenschap waarin dat individu

leeft. Deze machtsverdeling kan pendelen tussen twee uitersten. Aan de ene kant is er het anarchisme – de ontkenning van alle staatsmacht en -gezag, het ontkennen van de macht van het collectief van de staat over het individu. Het individu dient geheel vrij zijn leven te kunnen bepalen en indelen, zonder van hogerhand gedwongen te (mogen) worden. Aan de andere kant is er de autocratie – de alleenheerschappij. De autocraat verenigt alle staatsmacht in zichzelf, de anarchist ontkent alle staatsmacht voor zichzelf. De autocraat en de anarchist treden beiden eigenmachtig op, zij willen beiden hun eigen wil trachten te doen gelden, maar de eerste doet dit door het collectief van het volk aan zich te onderwerpen, de tweede door zich niet aan een heerschappij (van een regering of van een autocraat) te onderwerpen.
De term *zelf* in zelfbestuur kan, zoals we gezien hebben, slaan op de collectieve zelven (personen) van een afgesplitste organisatie of staatkundige eenheid of op het enkele zelf van een individu. Zelfbestuur in de eerste betekenis wekt vrijwel overal waardering op – (eindelijk!) een vrij land of een vrij bedrijf. Zelfbestuur in de tweede betekenis wekt wantrouwen – anarchisme – of wekt weerstanden op – autocratie. Een collectief mag zichzelf besturen, maar een individu heeft rekening te houden met de gemeenschap waarin het leeft. Het mag niet zijn wil opleggen aan de gemeenschap, maar mag zich daar anderzijds ook niet aan onttrekken. Het individu is afhankelijk van de gemeenschap waarin het leeft en kan daarom nooit geheel zelf-besturend zijn. Volgens de sociale systeemtheorie is de mens geen geïsoleerd wezen, maar maakt deel uit van meerdere op elkaar inwerkende en onderling afhankelijke sociale systemen. Er is een wisselwerking tussen mens en sociaal systeem (bijv. het gezin), beide hebben elkaar nodig.

Zelfbeschikkingsplicht

Zelfbestuur kan naar nog een andere verdeling van de macht verwijzen dan de hier genoemde, namelijk de macht van het individu en/of het collectief (van het volk, land) tegenover een hogere macht, een buiten de mens gelegen macht. Het humanisme spreekt zich aangaande deze machtsverhouding duidelijk uit. Zolang de (of een) hogere macht niet zichzelf kan bewijzen of demonstreren – als hogere macht –, maar dat alleen kan doen door tussenkomst van mensen die geloven in zijn of haar hogere macht, zolang claimt de humanist zelfbestuur ten opzichte van deze beweerde, veronderstelde, maar onbewezen macht. Niet om opportunistische motieven, maar uit een bewuste stellingname dat de mens zich in zijn daden moet verantwoorden voor de (mede)mens, omdat dan met zekerheid zijn daden en de gevolgen daarvan gecontroleerd en beoordeeld kunnen worden naar menselijke maatstaven. Waarom zou een mens zich onderwerpen aan een bestuur waar hij geen enkele controle op heeft en dat hoogstwaarschijnlijk ook geen enkele controle op hem heeft? Waarom zou een mens zich boven zichzelf verheffen en zijn daden door een boven-mens laten beoordelen in plaats van door een medemens?
Ten opzichte van een hogere macht heeft de mens volgens de vrijdenker-humanist niet zozeer zelfbeschikkingsrecht, maar eerder zelfbeschikkingsplicht. Hij mág niet van (een of andere) god over zichzelf beschikken – als een recht – maar hij móet over zichzelf beschikken – als een plicht.

Het recht op zelfbeschikking wordt echter onduidelijk als het gaat om het zelf van het individu tegenover de zelven van de gemeenschap. Het individuele zelf kan zich ontwikkelen in autocratische richting of het kan de kant opgaan van de eigenrichting – het eigen rechter spelen (Duits Richter=rechter). In beide gevallen wordt de democratie aangetast.

Zelfaansprakelijkheidsplicht

De begrippen zelfbeschikking en vrijheid zijn vrijwel aan elkaar gelijk. Een vrij mens beschikt over zichzelf. Een mens die over zichzelf beschikt is vrij. Zowel zelfbeschikking als vrijheid hebben een buiten- en een binnenaspect. Iemand is vrij of iemand kan over zichzelf beschikken als hij wordt vrijgelaten, als hij van buitenaf of naar buiten toe vrijheid kent. Dat is: bewegingsvrijheid en expressievrijheid (vrijheid van uiting, vrijheid van drukpers, van vergadering, etc.) en keuzevrijheid (keuze van school, van beroep, van woonplaats, van huisarts, van samenlevingspartner(s), van al of niet kinderen krijgen, van euthanasie, van abortus). Daarnaast is er de vrijheid of zelfbeschikking van binnenuit of naar binnen toe. Een mens is pas vrij indien hij geestelijk volwassen is (een kind of onvolwassene is nog afhankelijk van zijn ouders of verzorgers) en geestelijke gezondheid geniet (niet zwakzinnig, krankzinnig of dement is) en geestelijke vrijheid kent (niet lijdt aan of onder onbedwingbare impulsen, bevliegingen, dwangmatigheid, verslaving of schemertoestanden, etc.). Iemand die van buitenaf vrij gelaten wordt en zichzelf geestelijk vrij kan laten is pas echt vrij, kent volledige zelfbeschikking. Vrijheid (van buitenaf of naar binnen toe) is conditie voor zelfbeschikking. Pas als je vrij mag zijn (van buiten) en vrij kan zijn (geestelijke vrijheid, naar binnen toe), kan je over jezelf beschikken. Omgekeerd is zelfbeschikking conditie voor vrijheid. Pas als ik over mezelf kan beschikken (naar binnen toe) en mag beschikken (van buitenaf), kan ik vrij zijn.

We komen terug op de in het begin gestelde vraag: heeft de mens wel zelfbeschikkingsrecht, is dat redelijk? Aan de vrijheid, die conditie is voor zelfbeschikking, is een grens gesteld. De vrijheid die ons van buitenaf gegeven wordt, wordt beperkt door wetten, regels, plichten, zeden, gewoonten en fatsoensnormen. De grens die van binnenuit gesteld wordt, die wij onszelf stellen, wordt bepaald door ons geweten, door ons normbesef, door onze redelijkheid. De mens moet zich voortdurend aanpassen aan de van buitenaf gestelde grenzen, maar tevens steeds zelf eigen grenzen stellen en bijstellen.

In het licht van bovenstaande verdient de uitspraak: 'de mens heeft zelfbeschikkingsrecht' of 'dient zelfbeschikkingsrecht te hebben' nadere nuancering. Hem komt niet zonder meer dit recht toe als dat niet in evenwicht wordt gehouden of wordt gecompenseerd door een plicht, die ik zou willen noemen: zelfaansprakelijkheidsplicht. Het zelfbeschikkingsrecht dat de humanist voor elke mens claimt, heeft zijn begrenzingen. Het individu heeft alleen het recht op zelfbeschikking als het tevens en tegelijk zijn plicht erkent om zichzelf aansprakelijk te stellen voor eigen daden. Niet alleen is het individu aansprakelijk (te stellen door anderen) voor zijn daden, het dient zelf grenzen en normen aan eigen gedrag te stellen, zichzelf aan te spreken op zijn gedrag en de gevolgen daarvan.

Drie verzen

Theo Kling

Wonderlijk

vandaag
zo maar wat over de haag
met de gerimpelde bessen
van de meidoorn over de tijd
dat ze nog jonge bloemen waren
staan klessen

toen
wat rondgewroet in de aarde en daar
onverwacht de hond ontmoet
onder de haren
wat wil je
zoveel jaren
niet geborsteld, maar verder ging alles
zoals het hoort
goed

vervolgens
oud moedertje vlier die over alles
wat om haar heen maar omhoog gaat
steen en been klaagt
aangehoord
en dus even de opslag verlaagd
waardoor zij wat ruimer en ongestoord
kan leven

daarna
een roosje wier hart door een bij werd
verscheurd en geplunderd
met de vermaning als de zon
niet meer zal bestaan ga je toch
beidjes naar de maan
zo opgebeurd dat ze nu
als een boterblom
zo niet geurt
maar glundert

tenslotte
op de bank in mijn knollentuin
't geld dat mij iedere maand
keurig op tijd wordt uitbetaald
geteld
en toen wat over het wonderlijk
feit gefilosofeerd
dat er niemand naar 't vak
van tuinkabouter
solliciteert

Wennen

Het is wel even wennen:
geen hond in zijn mand
– jawel,
één meter diep
onder zijn deken
van tuin-akoniet –
en jij ook niet hier
– jawel,
per telefoon
bellen na zessen
kost bijna niets –
maar toch is het wennen:
de bomen heel stil,
gekrast op het raam
– een spiegel met zeep,
onecht als theater,
'n spiegel, maar je ziet
er niks in –
evenmin
in die bomen heel stil,
niks, geen groen te bekennen

toch is het haast lente, zegt de agenda,
en rondom de bomen
valt zachtkens de avond

en die wolk uit de Kosmos,
die ik ook al niet zie
al zit ie stikvol
kern-energie

kale bomen
ook effe wennen.

Verder

Zo lang al scheen er niets meer te zijn,
bewoog er niets meer in haar, maar
toen zij begon te praten
was het, of het moeiteloos ging:
zo zonder pijn
vlogen er vogels op
uit het toegedekt nest van haar herinnering,
waren er plotseling
stoeiende honden, die bijna over hun kop,
tweemaal vier poten uiteen,
tong uit hun bek
stil stonden van schrik, bij het zien
van hun lente in het bloeiende gras, en dan
doorrenden naar een andere plek
met ekskuus voor de storing –
dat zij
verder dan de herinnering
als in droomsnelheid razendsnel
achteruit
doorging
naar nu
waar wolken waren als dampende paarden
met zware laaghangende kloten
en parende vogels in 't ketsende blauw
van verspringende sloten
glanzende pijlen, zei ze, die naar een
trillende horizon ijlen
van waaruit sinds vanmorgen
de roos van de zon hoger en hoger klom, om
op 't warmst van de dag in 't hart
te worden geraakt door haar
glasharde lach, door haar smart, zo
zei ze, die hen beiden verlossen zou, zei ze,
van het lijden dat hen bloedeloos scheidde –
zo moeiteloos ging het
zo zonder pijn
dat zij zich roekeloos
iedere grens voorbij liet glijden
naar een land een zee, waar niets
niets er langer toe dee
dan dat zij beiden in elkaar
verdronken –

terwijl zij wist dat hij
als zo lang al in niets dan
in zichzelf verzonken
een antwoord zou geven
als had zij ook nu weer
als zo lang over alles
de lente
alles als zo lang
ook nu weer
gezwegen.

Antwoord op een feestrede

"Semper ego auditor tantum? Nunquamne reponam?"[1]

J.H. Boegem

Op 4 maart jl. hield minister-president Lubbers een toespraak tijdens de jubileumbijeenkomst van het 40-jarige Humanistisch Verbond. Passages uit die redevoering van meer dan 4000 woorden zijn opgenomen in het aprilnummer van Humanist en de volledige tekst is afgedrukt in de Staatscourant van 11 maart. Onderstaande is een denkbeeldige antwoordrede bestemd voor bovengenoemde spreker en (andere?) lezers van Rekenschap.

Waarom?

Aangenaam verrast was ik toen uit Uw woorden bleek, dat Uzelf en nog wel op een zondagavond, bezig bent geweest met het opstellen van de toespraak. Juist omdat U zich persoonlijk deze moeite hebt gegeven en omdat Uzelf stelt: "We kunnen beter aan elkaar problemen hebben dan dat we langs elkaar heen zouden gaan", ga ik graag op enkele van Uw opmerkingen nader in.

Kerken en genootschappen op basis van een levensovertuiging en de staat

U wil graag Uw gelukwens aan het jubilerende Humanistisch Verbond inhoud geven en U heeft zich daartoe verdiept in een "stukje voorgeschiedenis om het perspectief wat te zien". U noemt in dat verband de brochure *Kerk en staat,* in 1958 uitgegeven door het Nederlands Gesprek Centrum, waarin U twee standpunten aantreft, die U als volgt samenvat:

1. "De overheid geeft dezelfde rechten aan de humanisten als aan de christenen, in het algemeen worden deze rechten verstrekt aan alle achtbare overtuigingen" en
2. "De overheid geeft niet dezelfde rechten aan de humanisten als aan de christenen, omdat de Nederlandse staat een God-erkennende staat is".

U verzucht dan: "Ik heb dit nu pas gelezen. Ik had dit moeten lezen op het moment dat ik de regeringsverklaring schreef aan het begin van deze kabinetsperiode en daar vrij naïef kennelijk, als ik dit lees, ervan uitging dat dat een gepasseerd station was: kerken en genootschappen op basis van een levensovertuiging, zoals de humanistische stroming, in een lijn noemen".

Het HV heeft dat station waarover U het hebt, niet zonder dwarsliggers kunnen passeren. Integendeel: alle mogelijke moeite is gedaan om het Verbond op een zijspoor te rangeren. Men denke bijvoorbeeld aan de informateur die wèl de Raad van Kerken maar niet het HV raadpleegde. Dat was in 1982.

Dit wetende en luisterende naar Uw woorden kan ik me niet aan de indruk onttrekken dat in Uw verzuchting nú verbazing over eigen voortvarendheid tóén meeklinkt.

Gelijkberechtiging

Voortvarend werd voortdobberend. Vier jaar later spreekt U van "nogal wat voorbereidend werk" dat verzet is teneinde een commissie te kunnen installeren "die vanuit het principe zich ook over de uitwerking moet gaan buigen: Wat kunnen wij doen aan gelijkberechtiging en voorwaarden-scheppend beleid?".

Inmiddels, op 14 april jl., is de *Commissie van advies inzake de criteria voor steunverlening aan kerkgenootschappen en andere genootschappen op geestelijke grondslag* geïnstalleerd. De samenstelling ervan is bekend: acht leden[2], van wie één humanist, en ook de opvatting van voorzitter Hirsch Ballin: "De maatschappelijke positie van de kerkgenootschappen moet voor de overheid een gegeven zijn. De overheid heeft niet tot taak deze positie kunstmatig te versterken of te verzwakken."

Wat zei U nu ook al weer precies in Uw toespraak over de discussie in die commissie? O ja, U hebt gezegd: "Ik verheug mij erop dat die discussie nu *pluriform* gevoerd gaat worden, *vanuit verschillende invalshoeken*" (cursivering van JB).

Macht en overheid

Met betrekking tot macht en machtsstructuren veronderstelt U hoe het humanisme in Nederland deze in relatie tot de overheid zou zien. Waarom uitgaan van een veronderstelling, als in tal van publikaties humanisten hun ideeën hierover hebben neergelegd?

U zegt: "Ik houd het erop dat, op dit moment in deze fase, het humanisme in Nederland relatief sterk de uitweg bewandelt, om in geval van twijfel, de macht te delegeren naar de overheid. Omdat men instinctief het gevoel heeft dat misschien die overheid wel zodanig doordrenkt is met denken vanuit de kerken en vanuit de geschiedenis, dat men een beroep wil doen op het democratische principe, dat een meerderheid in onze samenleving daar niet meer toebehoort. Om als het ware een correctie aan te brengen. Maar het kan weleens zijn dat na enige tijd ook de waarde erkend wordt van een wat afstandelijke houding tot die overheid. En dat men beducht gaat worden, als die overheid teveel zeggenschap zou hebben."

Ik denk dat het humanisme anno 1986 er geen bezwaar tegen heeft dat de verdelende en toewijzende macht bij de staat berust, als deze maar niet als zedenmeester optreedt. Heel helder is dat onder woorden gebracht door Tielman in het artikel *De staat als zedenmeester*.[3] "Met het begrip zedenmeester wordt meestal bedoeld dat iemand, in dit geval de staat, het recht heeft anderen dwingend voor te schrijven hoe zij hun leven dienen in te richten. Kenmerkend voor het moderne humanisme is het uitgangspunt dat mensen zèlf zin en vorm moeten kunnen geven aan hun eigen bestaan. Het zelfbeschikkingsrecht dient in deze gedachtengang door de overheid veilig gesteld te worden. Dat houdt bij voorbeeld in dat de staat voorwaarden moet scheppen voor een zodanige vrijheid, gelijkwaardigheid en solidariteit dat iedereen op menswaardige wijze moet kunnen leven. Zo mag de staat regels stellen om de zwakkeren zodanig te beschermen dat zij niet in hun zelfbeschikking aangetast worden." Aan de hand van de Wet gelijke behandeling, die er nog steeds niet is (!), wordt vervolgens in datzelfde artikel de grens tussen bescherming en zedenmeesterij (bevoogding) getrokken met behulp van het zelfbeschikkingsrecht.

Christendemocratie

U werpt n.a.v. de opmerking van de algemeen voorzitter van het HV over de relatief betere positie hier van het humanisme dan in andere landen de vraag op: ''Als het waar zou zijn dat de politiek hier al te zeer beheerst is door de christendemocratie, hoe komt het dan, dat die positie van het humanisme relatief niet zo slecht is, en hoe komt het dan, dat dit land niet gekenmerkt wordt door een grote mate van intolerantie en bevroren verhoudingen, waar het maatschappelijke ontwikkelingen betreft?'' U verbaast zich; kennelijk verwacht U in een christendemocratie wèl intolerantie en bevroren verhoudingen op maatschappelijk gebied aan te treffen. Ze zijn er dan ook helaas; ik kom daar zo dadelijk nog op terug. Ik volsta hier met het stellen van een tegenvraag. Zou misschien die relatief betere positie en het andere iets te maken kunnen hebben met wat U eerder in Uw toespraak aangeduid hebt met: ''De Europese beschavingsgeschiedenis kent enkele componenten; daarvan is de humanistische component een belangrijke''?

Het persoonlijke is politiek

Is er nu werkelijk zo'n scherp onderscheid te maken tussen ''werkzaam zijn in de samenleving met een bepaald ideëel doel en de partij, de politiek en de overheid'' zoals U en vele anderen beweren? Ik geloof er niets van. Met instemming citeer ik Van Praag: ''Men is zijn overtuiging. De mens leeft – niet heeft – zijn geesteshouding''.[4]

Jezuïtisch?

Als een auteur Teilhard de Chardin aanduidt met Jezuïet en humanist, zegt dat zonder toelichting op begrippen e.d. weinig. Doe ik U onrecht als ik in Uw woorden de suggestie proef: ''eigenlijk'' is de humanist nog christen? U formuleert: ''. . . omdat ik talrijke humanisten ken, die gewerkt hebben en nog werken vanuit een christelijke traditie''. Uit interviews, bijvoorbeeld in de tv-serie *Van God los*, blijkt dat humanisten vaak bekend zijn met de christelijke traditie, maar ook dat ze werken vanuit d.w.z. geïnspireerd worden door die christelijke traditie?

Humanisme heeft grote waarde

Onder Uw gehoor hebben zich nogal wat HV-leden van het eerste uur bevonden. Zij hebben nog herinnering aan opmerkingen zoals ''Van moraal kan geen sprake zijn voor wie niet gelooft aan een God, die de mens zekere verplichtingen heeft opgelegd en het kwade bestraft'' (bisschoppelijke vastenbrief in 1947) en ''stenen voor brood'' m.b.t. de humanistische geestelijke verzorging (ministeriële uitspraak in 1951).

Nu, in 1986, hebt U als minister-president duidelijk waardering uitgesproken voor het humanisme, dat voor U grote waarde heeft in de strijd tegen het groeiend nihilisme en dat voor de kerken en de godsdienstige ontwikkelingen ''een geweldige positieve betekenis'' heeft gehad ''daar waar het betreft het openbreken van de kerken en structuren, het terugdringen van het autoritaire en het ontplooien van de individuele persoon''. Ja, in politiek opzicht, zo meent U zelfs, ''is er een feitelijke variant ontwikkeld, die een

aanvaardbare is, een humaniserende''. En U ziet corrigerende en stimulerende taken voor het humanisme.
Het is jammer dat U wel van de liberale partijen een gevaarlijk trekje noemt (''individualiseringstendenzen zonder de verantwoordelijkheid van de mens ten opzichte van de ander''), ook van de sociaal-democratie (''dreiging, dat de materialistische tendenzen gaan overheersen''), maar niet van de christendemocratie. Jammer, omdat zelfkennis kan bijdragen tot een beter begrip van de ander. Als de humanist nu eens als gevaarlijk trekje aan de christendemocratie de neiging tot intolerantie signaleert?
Dit trekje doet in ieder geval mij een zekere terughoudendheid tonen bij Uw woorden ''het belang van de zaak, namelijk een geestelijke inhoud geven aan het leven en het leven waardevol maken''. Uw zekerheden zijn de mijne niet. Voor de humanist is het zelfbeschikkingsrecht van essentieel belang. Als U tijdens het partijcongres in februari '86 het initiatiefvoorstel inzake euthanasie afwijst, omdat daarin volgens U de zelfbeschikking van de patiënt centraal staat, met de woorden: ''Die weg moeten we niet opgaan. Dat lijkt mij een historische vergissing'', kan ik slechts beamen dat er inderdaad ''nog een heel traject te gaan is'', maar welk en gaan we samen?
Ik heb beloofd om terug te komen op intolerantie en bevroren verhoudingen op maatschappelijk gebied. Uw woorden over hen ''*die humanistisch werkzaam willen zijn*'' (cursivering van JB) en de waarde die U toekent aan dat bezig zijn in onze samenleving, geven mij hiertoe gelegenheid. Het wordt humanistische geestelijke raadslieden bij defensie, justitie, en lesgevenden in humanistisch vormingsonderwijs wel bijzónder moeilijk gemaakt werkzaam te zijn. H.v.o.-gevenden zijn een schrijfcampagne gestart met als doel de gelijkberechtiging van het h.v.o. onder verwijzing naar o.a. de scheefgroei in de verhouding openbaar en bijzonder onderwijs en de confessionele machtsconcentraties in het bijzonder onderwijs. De hoofdraadsman geestelijke verzorging bij defensie bepleit al jaren een andere verdeelsleutel. Het maart-nummer van *Ego* is een special waarin de triest stemmende gang van zaken is beschreven.

Euthanasie

U bent over de euthanasie-wetgeving zeer uitvoerig geweest: een derde in Uw redevoering is hieraan gewijd. Aan het einde van Uw betoog moest ik denken aan een stelling die ik kort geleden onder ogen kreeg: ''Als de cirkel groot genoeg is, lijkt een cirkelredenering rechtlijnig''.[5] Nog een andere herinnering kwam op. De journalist Hofland introduceert in zijn boekje *Tegels lichten*[6] het begrip eufemistentaal; het eufemistisch taalgebruik door de overheid. Aan de eufemistentaal kent hij twee effecten toe: conflicten worden erdoor verdoezeld en ze verleent de geoefende gebruiker de afstand van het gezag. Het is ook een propagandataal: woordkeus en zinsbouw, stemgeluid en intonatie geven de indruk dat ongeacht de omvang van het conflict we toch te maken hebben met overzichtelijke zaakjes. De eufemistentaal is een propagandataal voor interne zalving en gericht op het handhaven van de status quo.
Inhoudelijk ga ik op dit moment niet op Uw betoog in, dat zou te veel tijd vragen.

Grondslag der verstandhouding en besluit

Oprecht dank ik U voor Uw komst en woorden. Heel duidelijk hebt U naar voren gebracht veel te verwachten van het gesprek, de discussie. Ook de humanist schat het gesprek hoog. Van Praag zegt over redelijkheid dat deze begrepen dient te worden als de taalvorm waarin innerlijke en uiterlijke gegevens verwoord worden teneinde daardoor verstandhouding tussen mensen mogelijk te maken.[7] Het Nederlands Gesprek Centrum heeft het over "een existentiële verkenning, d.w.z. een speurtocht in het "hart" van de ander, die voor ons "vreemd" was, maar die ons door middel van het gesprek nabij komt". Me dunkt, dat wij het gesprek dienen aan te gaan.

Verwijzingen:

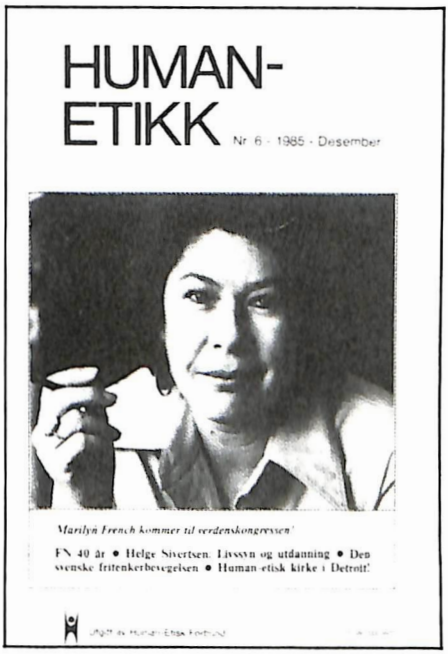
1. Juvenalis 1,1. Vert. luidt: "Moet ik mij maar altijd met de rol van toehoorder vergenoegen? Mag ik niet antwoorden?"
2. Mr. E. Hirsch Ballin, mr. M. Rood (humanist), mr. D. Simons, dr. J. Waardenburg, mr. W. Konijnenbelt, mr. A. van der Stee, jhr. drs. P. Beelaerts van Blokland, mr. P. Verdam.
3. *Rekenschap*, maart 1985, pag. 2 e.v.
4. *Grondslagen van humanisme* (Amsterdam 1978) van J. P. van Praag, pag. 78.
5. Van V. Fidler, RU Groningen, april 1986.
6. *Tegels lichten*, (1972) van H. Hofland.
7. *Grondslagen van humanisme* (Amsterdam 1978) van J. P. van Praag, pag. 95.

Rekenschap 'International'

Emmy Jacobs en Albert Nieuwland

Human-Etikk

Ter ere van het a.s. IHEU-wereldcongres in Oslo besteden we dit keer aandacht aan het verenigingsblad *Human-Etikk* van het Noorse Human-Etisk Forbund. Het blad komt in Rekenschap-formaat zes keer per jaar uit en ligt qua inhoud tussen Rekenschap en Humanist in. Behalve voor beschouwelijke artikelen is er ruim plaats voor verenigingsnieuws. Het tijdschrift wordt zeer verzorgd uitgegeven en heeft een smakelijke opmaak.



Veel lezers van Rekenschap zullen geen Noors kennen en zijn waarschijnlijk geneigd het blad als onleesbaar terzijde te leggen. Zo dacht ik er eerst ook over. Gewapend met een Noors zakwoordenboekje ben ik er toch maar eens voor gaan zitten en ik moet zeggen er enkele plezierige puzzeluurtjes aan beleefd te hebben. Het spaarde me bovendien mijn wekelijkse cryptogrammen. Veel van de volgende wijsheden heb ik echter toch uit de *International Humanist* . . .

Het Noors Verbond zit qua ledental in de lift. Het had bij de oprichting in 1956 420 leden, tien jaar later 750, weer tien jaar later 1750 en nu, op dertigjarige leeftijd meer dan 26.000. Tot 1990 wordt een groei verwacht van drie- à vierduizend leden per jaar. Dit alles op een bevolking van vier miljoen! Is het niet om jaloers op te worden? De motor achter deze spectaculaire groei is zonder twijfel de public-relationsman, journalist, onderwijzer, hoofdredacteur van Human-Etikk en secretaris-generaal van het Noorse Verbond *Levi Fragell*. Hij heeft het voor elkaar gekregen dat in Noorwegen, waar het lutheranisme staatsgodsdienst is, sinds 1981 ook andere levensbeschouwingen overheidssteun krijgen. Overigens is men fel tegen deze structuur, die bijvoorbeeld maakt dat de staatskerk nog steeds veel invloed op scholen heeft en de helft van de leden van de ministerraad lutheraan

moet zijn. Dit zijn terugkerende thema's in het blad. Verder besteedt men veel aandacht aan het ontwikkelen van humanistisch ritueel bij belangrijke levensmomenten als geboorte, verjaardagen, meerderjarigheid, huwelijk en overlijden. Dit alles wijst op een grotere sociale functie van het Verbond dan bij ons. Ook is het a.s. wereldcongres een terugkerend thema. Voor diegenen die daar heen gaan enkele taaltips. *Livssyn* betekent levensbeschouwing, *vantro* ongelovig, *medmennesket* medemenselijkheid. *Gammel* is niet gammel maar oud. *Tenk selv* heeft niet met benzine te maken, maar betekent – kom er maar op – denk zelf na. Tenslotte heeft *ikke-kristen etikk* niet met een christelijk ik-tijdperk te maken, maar betekent het niet-christelijke ethiek. AN

(Human-Etisk Forbund, p. boks 2870 Tøyen, 0608 Oslo 6 Noorwegen)

Humanist in Canada

Robert W. Brockway ziet in het voorjaarsnummer 1986 het verschijnsel *Disneyland* als uiting van de *American Dream*. Het appelleert aan het innerlijke kind binnen de volwassene, aan de hunkering ook naar de Goede Oude Tijd. Disneyland slaat dan ook veel meer bij ouderen dan bij jongeren aan. Ook als het buitenlanders betreft. Chroesjtsjow werd zeer prikkelbaar toen hem te verstaan werd gegeven dat hij om veiligheidsredenen Disneyland niet kon bezoeken. Koning Mohammed V van Marokko ontvluchtte na een officieel bezoek zijn bewakers en kuierde in zijn moefti nogmaals het park rond. Brockway beschouwt Disneyland als een tempel, een heiligdom van de Amerikaanse burgerlijke religie en vergelijkt het zelfs met More's *Utopia:* "In Disneyland is er de retoriek en verschijningsvorm van de vrijheid, maar in een omgeving die net zo streng gecontroleerd wordt als een militaire basis". Er is veel kritiek op dit manipulatieve element, er is ook een goede kant. Disney heeft veel invloed gehad op Amerikaanse stadsplanners en heeft zo bijgedragen tot wat we in Europa al lang kenden: herbouw van binnensteden met voetgangerszones, vermaakscentra, enz. AN

(Box 2007, Postal Station D, Ottawa, Ontario KIP 5W3, Canada)

Free Inquiry

In het najaarsnummer 1985 doet de ook in ons land bekende psychotherapeut *Albert Ellis*, grondlegger van de Rationeel-Emotieve Therapie (RET), een frontale aanval op een andere tegenwoordig nogal in zwang zijnde tak van de humanistische psychologie, de Transpersoonlijke Psychologie (TP). Van deze laatste deugt volgens Ellis niet veel: ze is vaak dogmatisch, conformistisch, conservatief, maakt mensen vaak autistisch, niet-geïnteresseerd in het aardse leven, bijgelovig, kortom ze is on- en zelfs anti-humanistisch te noemen. RET daarentegen leert mensen wetenschappelijk (rationeel en empirisch) met zichzelf en hun omgeving om te gaan en is dus bij uitstek humanistisch. In aansluiting op mijn artikel *Humanisme: traditie en toekomst* in de vorige *Rekenschap* wil ik hier toch even op reageren. Ellis verwart mijns inziens de niveaus waarop beide vormen van humanistische psychologie

actief zijn. RET doet inderdaad uitstekend werk, maar op ego-niveau. De TP richt zich op ruimere niveaus van de menselijke persoonlijkheid. Ellis heeft mijns inziens gelijk als hij zegt dat het gevaar bestaat dat de TP mensen aantrekt die een vlucht uit deze wereld zoeken. De TP moet inderdaad haar grenzen kennen en escapisten en ego-trippers verwijzen naar andere vormen psychotherapie. Maar op zich treft de TP geen blaam en is het onjuist haar te identificeren met religieuze sekten als die van de Reverend Jones in Guyana, een fenomeen als Uri Geller en – hoe haalt hij ze bij elkaar – de PLO. Ellis gaat in zijn artikel weinig rationeel met zijn emoties om! AN

(Central Park Station, Box 5, Buffalo, NY 14215-0005, VS)

Journal of Humanistic Psychology

Een uitstekend Ellis-tartend artikel uit de hoek van de Transpersoonlijke Psychologie vond ik in het najaarsnummer 1985 van dit tijdschrift. In *Social and Intellectual Attitudes toward Drug-induced Religious Experience* onderscheidt *James B. Bakalar* drie vormen van reacties die de door drugs opgeroepen religieuze ervaring oproepen. De eerste is materialistisch-reductionistisch. Freud bijvoorbeeld zag er een regressieverschijnsel in, een terugkeer naar een kinderlijk stadium, opgeblazen tot kosmische proporties. Skinner en Siegel verklaren als behavioristen op zo'n manier via LSD ook bij dieren religieuze ervaringen te kunnen opwekken. Francis Crick, uitvinder van de DNA-structuur, ziet in LSD een stof die in het lichaam een *theotoxine*, een 'godgif' oproept. Allen verklaren in ieder geval met wetenschappelijke argumenten deze religieuze ervaring weg, er is niets bovennatuurlijks aan de hand. Een tweede reactie is de opvatting dat echt geloof niets met mystiek en drugs te maken heeft. Bultmann bijvoorbeeld ontmythologiseert het geloof en maakt er een soort ethisch humanisme van. Een derde manier van reageren is de opvatting dat de psychedelische ervaring wel religieuze aspecten heeft, maar nooit tot religie kan leiden als er niet ook sociale en intellectuele elementen bij komen. Anders gezegd: zonder referentiekader beklijft een door drugs opgewekte religieuze ervaring niet. Een volgende vraag is waarom zo vaak naar een oosters referentiekader gegrepen wordt. De meest gangbare uitleg is dat mensen die drugs gebruiken de westerse prestatiemaatschappij willen ontvluchten en op zoek zijn naar iets exotisch dat het Oosten hun dan vervolgens weet te bieden. Een andere uitleg is, dat ervaringen met drugs in het oosterse denken veel beter 'geplaatst' kunnen worden. De waarheid ligt volgens Bakalar in het midden. De religieuze ervaring heeft in het westerse monotheïsme inderdaad nooit centraal gestaan. De mystieke traditie met mensen als Eckhardt en Boehme is altijd een ondergeschoven kindje gebleven. De oosterse religies zijn beter geoutilleerd om bovengenoemde ervaringen te benoemen en te plaatsen. Ze zijn echter niet exotisch in de zin van zweverig, ze zijn juist heel concreet. Een belangrijk verschil is dat ze geen kloof veronderstellen tussen natuur en bovennatuur, tussen wereld en god. Het goddelijke is alom in deze wereld aanwezig, in sommige 'heilige' voorwerpen wat meer dan in andere. Zo is ook in Amerikaanse Indianenculturen het gebruik van peyote heilig en tegenwoordig (sinds 1960) als legitiem middel tot handhaving van de culturele identiteit

erkend. In onze samenleving, zo besluit Bakalar, zouden zo ook bepaalde drugs positief gewaardeerd kunnen gaan worden op basis van wetenschappelijk onderzoek naar hun uitwerking. Het zou dan gaan om niet-verslavende religieuze ervaringen oproepende middelen. Zoals Mexicaanse Indianen aspirine als drugs beschouwen en peyote als iets heiligs.

AN

(Sage Publ., 275 South Beverly Drive, Beverly Hills, CA 90212, VS)

New Humanist

Dit Engelse blad bestaat met zijn winternummer 1986 zegge en schrijve honderd jaar!!! Er is een goed vraaggesprek met *Alan Bullock* over zijn recent verschenen en in de vorige *Rekenschap* besproken boek *The Humanist Tradition in the West*. Enkele citaten:

"In mijn lezingen wilde ik graag aantonen dat humanisme meer was dan het progressief liberalisme van de negentiende eeuw. Als er iets oorspronkelijks in het boekje is, zijn het wel de bladzijden die gaan over die prachtige periode aan het begin van de twintigste eeuw. Ik doel op mensen als Ibsen en Freud die geen progressief-liberalen te noemen zijn en die ook een te strikt verstandelijke kijk op de menselijke natuur en ervaring hebben."

"De tijd van Hitler en Stalin verwoestte dat vroeg 20ste-eeuwse humanisme waar ik over sprak vóór dat het tot volle wasdom kon komen, maar het was desalniettemin een heel bijzondere ontwikkeling. Ik beschouw Ibsen bijvoorbeeld als iemand die de menselijke ervaring exploreerde en beproefde. Hij had niet veel illusies maar hield stand zonder toe te geven aan wanhoop. Het is interessant dat de Katholieke Kerk wanhoop als een doodzonde beschouwt. Dat doe ik ook".

"Humanisme zal ten onder gaan, tenzij het op de een of andere manier een brug naar buiten weet te vinden. Dit is het grote probleem – hoe de derde wereld en de massa's te bereiken".

"Wat mij betreft geloof ik dat iedere vorm van humanisme gecombineerd met een geloof in een hogere kosmische macht, waarop men zich voor hulp kan richten, een sterkere positie oplevert dan die waarin de mens in een onverschillig of vijandig universum aan zijn lot wordt overgelaten (...) Sommigen zullen dat een illusie vinden, maar als die werkt is het voor mij O.K."

"Ik denk dat het leven veel mysterieuzer is dan mensen durven denken. Het is een zeer mysterieuze zaak. De grootste vijand van humanisme en religie is de banaliteit van het gewone. De capaciteiten van mensen zijn enorm – ze worden helaas weinig gebruikt. Ik kan me nog herinneren dat ik met mijn vader langs een kapel liep waarop stond: 'Miljoenen levenden zullen nooit sterven'. Mijn vader zei toen: 'Het is eerder zo dat miljoenen stervenden nooit geleefd hebben'."

AN

(88 Islington High Street, London N1 8EN, Engeland)

Praxis international

Het januarinummer 1986 bevat een serie artikelen over feminisme als kritiek. In het voorwoord zetten de redactrices Seyla Benhabib en Drucilla Cornell uiteen dat in de tweede

golf van de vrouwenbeweging een meer fundamentele kritiek op maatschappij en cultuur wordt gegeven. De feministische theorie begon, toen vrouwen werden geconfronteerd met het feit dat de westerse intellectuele traditie en haar wetenschaps- en onderzoeksinstituten niet alleen vrouwen uitsloten van het verrichten van wetenschappelijk onderzoek, maar dat vrouwen ook afwezig waren als object van onderzoek. Vrouwenstudieprogramma's werden ontworpen om deze leegte te vullen. De feministische theorie ging echter een stap verder en vroeg zich af wat de consequenties waren voor het conceptuele kader, de methodologie en het wetenschappelijk ethos binnen een westerse intellectuele traditie, die hoofdzakelijk werd uitgevoerd en beschreven door mannen.

Het nummer bevat behalve de inleiding negen artikelen van een hoog niveau. In het eerste artikel: *Feminism and Marx*, merkt Nicholson op dat in The German Ideology van Marx en Engels de feministische theorie enerzijds een bondgenoot heeft in de theorieën van Marx, maar dat Marx anderzijds een geduchte opponent is. Deze inconsistentie komt voort uit de ambiguïteit van 'produkt'. In genoemd artikel wordt met de betekenis van 'produktie' gerefereerd aan alle activiteiten nodig voor de overleving van de soort (inclusief reproduktie – geboorte, zorg voor kinderen). In dezelfde alinea echter wordt de betekenis van het woord 'produktie' beperkt tot het maken van industriële objecten. In het voorwoord van Contribution to the Critique of Political Economy stelt Marx de economische structuur van de maatschappij gelijk aan produktierelaties, die volgens Nicholson alle sociale interacties behelzen die 'produkties' als resultaat hebben, waarbij ook het gezin telt als component van de economie. Marx en zijn volgelingen noemen zijn economische theorie 'cross-cultural'. Echter, als de produktie slechts het vervaardigen van handelsobjecten betekent, dan is de consequentie daarvan dat ook 'economie' slechts kan verwijzen naar markteconomie. In hoeverre is het adjectief 'cross-cultural' dan nog van toepassing? Nicholson vraagt zich af waarom 'reproduktie' moet worden geëlimineerd als minder belangrijk. Marx negeert de macht van de sekse waardoor zijn theorie wordt verzwakt en leidt tot onterechte generalisaties. Nicholson argumenteert dat de feministische kritiek op het marxisme een fundamentele bijdrage levert aan de analyse van de zwakte van de theorie en uitstijgt boven de wat vaak wordt gezien als een oppervlakkige manier om sekse te incorporeren om zodoende de theorie krachtiger te doen schijnen.

In *Women, Success, and Civil Society* meent Markus, dat er een trend in de feministische theorie is om uit te stijgen boven de beperkingen en tegenstellingen van een verklaring van sekse-ongelijkheid. Vrouwen oordelen anders over succes dan mannen. Voor mannen betekent succes een hoge maatschappelijke functie en een daarbij behorend salaris. Vrouwen noemen hun leven succesvol, als ze zich in moeilijke situaties kunnen handhaven zonder hun principes te loochenen en zonder hun gevoel van eigenwaarde te verliezen. De emancipatiebeweging kan haar eisen niet alleen formuleren in termen van 'opstijgen' naar een door de bestaande status van mannen gedefinieerd niveau, maar de emancipatiebeweging dient de uniformiteit en de voorgeschreven aspiraties en sociaal geaccepteerde en beloonde manieren om carrière te maken, in twijfel te trekken. Een dergelijke uitdaging is geen gemakkelijke taak. Gebleken is dat het eenvoudiger is om langs traditionele wegen op te klimmen dan de

wegen zelf te veranderen. Het is mogelijk om te leren je 'te kleden voor succes' en veel vrouwen hebben deze kennis aangewend. Het brengt veel vrouwen op een hoog salarisniveau, maar het verandert niet essentieel de situatie van vrouwen in de maatschappij. Dit laatste is slechts mogelijk door de dominante definities van succes te veranderen. Een dergelijke verandering zou betekenen dat vrouwen niet alleen in staat zouden zijn zich heen te zetten over de beperkingen van het sociaal beschreven rolpatroon, maar ook dat ze het gedrag en de emotionele patronen die exclusief aan haar worden toegeschreven, zoals het belang van persoonlijke relaties en de bereidheid om anderen te helpen, die alleen in de privé-sfeer geaccepteerd worden, uit kunnen dragen. Een verandering van het 'succesprincipe' houdt een diepgaande herstructurering in van de traditioneel geaccepteerde en obscure principes van gelijkgerechtigheid en kan slechts het resultaat zijn van een gezamenlijk streven van mannen en vrouwen.

Isaac Balbus confronteert de genealogie van Foucault met de feministische theorie van Chodorow e.a. Volgens Foucault is de binding aan een identiteit die men herkent en waardoor men wordt herkend door anderen, niet het resultaat van een of andere vorm van sociale interactie, maar het resultaat van interactie eigen aan de technologie van het eigen ik, dat toeneemt in de hedendaagse aan regels gebonden maatschappij. Vanuit de feministische theorie berust de ontwikkeling van de identiteit van kinderen van beide seksen op een periode van identificatie met de moeder, als resultaat van de bevrediging van kinderlijke behoeften, en op een daarop volgende scheiding van haar. Terwijl het meisje zich kan blijven identificeren met de moeder, daar zij beiden vrouwelijk zijn, is de vrouwelijke identificatie voor de jongen een obstakel. Hij dient zich over deze identificatie heen te zetten als hij een man wordt. De ontwikkeling van zijn man-zijn vereist dat het mannelijke kind het vrouwelijke in hem onderdrukt door de verwerping van iedere binding of identificatie met de moeder. Alleen wanneer het mannelijke kind een verzorger heeft van zijn eigen geslacht – in een gedeeld ouderschap – is het mogelijk zich blijvend te identificeren, zodat het een basis vormt voor de eigen sekse.

Michièle Riot Sarcey en Eleni Varikas vragen zich af of het feminisme slechts een voorbijgaande fase is en waarom vrouwenbewegingen voortdurend vanuit hun eigen as verrijzen. Zij ontdekten op elkaar lijkende structuren tegen de achtergrond van een sociale crisis in Frankrijk en een nationalistische beweging in Griekenland, enkele tientallen jaren later, waarbij vrouwen werden uitgesloten van de rechten en privileges die door mannen werden verkregen.

Verder is er een bijdrage van Young over de ontwikkeling van een nieuw begrip voor normatieve rede, welke niet tegenstrijdig is met het verlangen en genegenheid, een artikel van Benhabib over een feministische bijdrage aan moraalfilosofie en van Fraser over solidariteitsethiek. Cornell en Thurschwell schrijven over Feminisme, Negativiteit, Intersubjectiviteit en Butler over variaties op seks en geslacht. Zij begint haar artikel met een stelling van Beauvoir: One is not born, but rather becomes, a woman, en eindigt met: Of vrouwen hebben een meer inclusieve essentie, of we keren terug naar Beauvoirs suggestie, namelijk: dat vrouwen in het geheel niets wezenlijks hebben en dus geen natuurlijke

noodzaak en dat wat we het wezenlijke noemen eenvoudig een geforceerde culturele optie is, die zich als een natuurlijke waarheid heeft vermomd.

EJ

(108 Cowley Road, Oxford OX41 JF, Engeland)

Humanity and Society

Het novembernummer 1984 is geheel gewijd aan feministische ethiek. De redactie van dit speciale nummer wordt gevormd door het *Nebraska Sociological Feminist Collective*. In het voorwoord stelt de redactie dat feministische ethiek de algemeen ethische problemen ordent vanuit een zodanig perspectief, dat de onderdrukking van vrouwen binnen een patriarchaal sociaal systeem en patriarchale disciplines duidelijk naar voren komt. Doel was ook extra aandacht te besteden aan de onderdrukking die ondervonden wordt door vrouwen uit subgroepen, zoals zwarte vrouwen, lesbiënnes, gehandicapten etc. De problemen van deze subgroepen werden echter gerepresenteerd als problemen van alle vrouwen. Een groot deel van de artikelen handelt over de problemen die vrouwen ondervinden als ze werken binnen een door mannen gedomineerd onderzoeksgebied. Een interessant artikel is dat van Levy: *'Gender-bias as a threat to construct validity in research design'*. Zij laat zien hoe de traditioneel theoretische en methodologische behandeling van vrouwenstudies de studieresultaten compromitteert. Wetenschap wordt door een systeem van regels en aannames geregeerd. Vragen die worden gesteld, ideeën waarvan wordt uitgegaan, maatstaven die worden aangelegd en conclusies die worden getrokken, wortelen conceptueel in de morele ethiek en de kennis die belangrijk wordt gevonden door de wetenschappelijke gemeenschap. Wetenschap is traditioneel het voorrecht van mannen geweest. Vrouwen speelden slechts een marginale rol. Dat theorieën altijd vanuit een mannelijk gezichtspunt zijn ontwikkeld is dan ook geen verrassing. Dat betekent ook dat er een gender-bias (vervorming, welke voortkomt uit de eenzijdigheid van het mannelijk standpunt) in theorie en methodologie optreedt. Als feministe dien je voortdurend theorie en methode te onderwerpen aan onderzoek om deze gender-bias te identificeren en te vervangen door een neutrale vorm. Levy's onderliggende argument is, dat door eliminatie van de vervorming naar de mannelijke vorm een hogere onderzoeksvaliditeit wordt verkregen. Het artikel van Cook en Fonow stelt het probleem van de academische 'gatekeeper' aan de orde. Een 'gatekeeper' verkrijgt macht door de controle die hij heeft op de publikatie van artikelen, teksten, readers en monografieën. Immers, onderzoek dat niet gedrukt wordt, bestaat niet. Daardoor zijn ze in een positie innovatie van ideeën en techniek te decreteren, normen te stellen, standpunten te definiëren en ontologische veranderingen te adviseren. Bovendien hebben zij toegang tot de materiële zaken, zoals werk en geld. Feministen blijken meer moeilijkheden te ondervinden bij het verkrijgen van gelden voor onderzoek. Feministische sociologen ondervinden ook de macht van de 'gatekeeper' bij het publiceren van onderzoek. Een weg uit deze impasse kan zijn meer vrouwen in dergelijke posities te krijgen, zodat het systeem ten gunste van feministen gaat werken. Een betere oplossing is volgens hen alternatieven te onderzoeken voor een beter systeem.

Er zijn verder twee artikelen over lesbiënnes, één over zwarte vrouwen, een artikel over de behandeling van prostituées door de rechterlijke macht en een studie over slachtoffers van verkrachting. Een van de vrouwen die dit onderzoek verrichtten, was zelf ook slachtofer van verkrachting.
Het onderzoek werd gedaan in een deelnemer-onderzoekers dialoog, wat als voordeel had dat de deelnemer invloed heeft op de onderzoeker. Een dergelijk onderzoek is onmogelijk volgens methodes die gebaseerd zijn op de sociale relaties van blanke mannen.
Hoewel dit nummer enkele interessante artikelen bevat, vind ik het niveau van de artikelen niet bijzonder hoog, in tegenstelling tot de door feministes geleverde bijdragen aan Praxis International. EJ

(University of Connecticut, School of Social Work 1800 Asylum Av., West Hartford, Conn. 06117, VS)

Boeken

Wim van Dooren, Bakunin zur Einführung, Hamburg, SOAK-Einführungen, Junius Verlag 1985.

Er is de laatste tijd een tweetal nieuwe series monografieën over de grote denkers op de markt gebracht, een Engelse en een Duitse. Oxford University Press geeft uit de serie *Past Masters*, waarin tot nu toe boekjes verschenen zijn over Bacon, Berkeley, Dante, Darwin, Pascal, Montaigne, Jezus, Kant, Hume, Galileo, Homerus en vele anderen. En bij Junius Verlag verschijnt een serie boekjes over grote filosofen. Tot nu toe zijn 16 deeltjes uitgekomen, gewijd aan Bloch, Sartre, Bahro, Adorno, Horkheimer, Nietzsche, Benjamin, Sorel, Adler en Bakoenin. Horkheimer en Adorno worden behandeld door de Utrechtse filosoof Willem van Reijen en Bakoenin door de Nederlandse Hegel-deskundige Wim van Dooren.

Van Dooren heeft nu al een aantal succesvolle inleidende boeken over filosofie op zijn naam staan, waaronder *Vragenderwijs* en een onlangs verschenen geschiedenis van de filosofie. Ook zijn boekje over Bakoenin kenmerkt zich door helderheid en is bijzonder geschikt als eerste kennismaking met het werk van Bakoenin.
Wat wil Van Dooren? Hij wil het werk van Bakoenin zo objectief mogelijk weergeven en de betekenis daarvan voor onze tijd schetsen.
Bakoenin, zo schrijft Van Dooren, is ongetwijfeld de belangrijkste vertegenwoordiger van het anarchisme. Zijn gehele werk is gewijd aan de vrijheid, de menselijke vrijheid die in gelijkheid en solidariteit verwezenlijkt moet worden. Kenmerkend is dat het hem niet alleen ging om de vrijheid van mannen, maar ook van vrouwen. Vrouwenemancipatie is iets waar weinig aandacht voor is in het werk van grote filosofen, maar Bakoenin vormt daarop een gunstige uitzondering.
Hoe ziet hij de vrijheid? Vrijheid is voor Bakoenin een absoluut begrip: het is er wel of niet. "Falls auf irgendeine Weise der Wille, sei es nur zu einem geringen Teil, von anderen bestimmt wird, so hat er seine ganze Freiheit verloren". Elke macht die deze vrijheid breidelt wordt door hem van de hand gewezen, zoals God en de aan het opperwezen betoonde gods-dienst. Bakoenin wordt niet moede erop te wijzen dat de godsidee een fictie is, zij het dan een zeer *gevaarlijk* verdichtsel. God is het prototype van alle autoriteit en dient dan ook fel bestreden te worden.
Nu was dat een communis opinio onder de volgelingen van Hegel die het denken van de meester bijna allemaal in atheïstische richting verder ontwikkelden. Tot die volgelingen behoorde ook Bakoenin in zijn jonge jaren: angst schiep de goden, maar het zijn slechts menselijke projecties waarvoor wij in het stof kruipen.
Het is deze toch min of meer idealistische benadering van de menselijke malaise die Bakoenin van zijn grote rivaal Marx doet verschillen. Marx en Bakoenin waren tijdgenoten en kenden elkaar goed. Bakoenin heeft zelf zeer treffend getypeerd wat hem van de grondlegger van het wetenschappelijk socialisme deed verschillen: "Ich verstand damals", schrijft hij terugblikkend op zijn controverse met Marx, "von Nationalökonomie nichts, ich hatte mich noch nicht von den metaphysischen Abstraktionen befreit, und mein Sozialismus entsprang nur aus dem Instinkt". Onze karakters botsten, schrijft hij dan verder: "Er nannte mich einen sentimentalen Idealisten, und er hatte recht; ich nannte ihn einen perfiden und tükkischen eitlen Menschen, und ich hatte auch recht".
Nog één opmerking: Van Dooren plaatst op de voorkant van zijn boekje een foto van iemand die niet erg lijkt op Bakoenin. Wittkop identificeert deze foto dan ook als "Bruder Alexander" (J. F. Wittkop, *Bakunin*, Rowohlt Taschenbuch Verlag 1974, p. 57). Zou het de broer zijn?

PC

Vrijdenken, een levenshouding, Gerard Gutz, Paul Hopster, Jan Vis, André van Well, Uitgeverij De Vrije Gedachte 1986 (Postbus 1087, 3000 BB Rotterdam).

Het vrijdenken in Nederland is georganiseerd in de vereniging "De Vrije Gedachte". Deze vereniging is een voortzetting van de in 1856 opgerichte "De Dageraad".
Blijkens de beginselverklaring stelt De Vrije Gedachte zich ten doel: *bevordering van het vrijdenken*, dat wil zeggen: een humanistisch-atheïstische levenshouding die gebaseerd is op het:
– *redelijk* (door de rede geleid) leren kennen van de werkelijkheid volgens wetenschappelijke methoden, vrij van dogmatisme, maar gebonden aan principes van toetsing en bewijsvoering;
– *zedelijk* (onder eigen verantwoordelijkheid) handelen naar normen die voortkomen uit het redelijk denken, uit solidariteit met de medemens en uit het besef van de eindigheid en onherhaalbaarheid van het leven van het individu.
Het boekje *Vrijdenken, een levenshouding* is geschreven door een collectief nadat een eerste opzet was gemaakt door Hopster. Het valt uiteen in twee delen: 1. een toelichting op bovengeciteerde beginselverklaring en 2. een schets van het vrijdenken in de praktijk.
Wat stelt men zich voor bij het vrijdenken? Het is misschien nog het beste te typeren als *bevrijdend denken*, aldus het boekje. En dan bevrijdend ten opzichte van een uit het menselijk denken voortgekomen creatie van een hoger wezen, god, die zeer bijzondere macht over mensen zou uitoefenen, én ten opzichte van macht door mensen uitgeoefend over andere mensen en de natuur.
Met deze eerste zinnen is meteen al de enorme spanning aangegeven waarin zich het huidige vrijdenken binnen de vereniging bevindt. Er zijn eigenlijk twee richtingen. De eerste richting legt de nadruk op de godsdienstkritiek, het wetenschappelijk denken, een stroming die haar cultuurhistorische wortels heeft in de Verlichting en het negentiende-eeuwse rationalisme en materialisme. Deze lijn wordt voorgestaan door Hopster en vooral de oudere leden van de vereniging. Maar daarnaast is er een tweede stroming, vooral voorgestaan door voorzitter Vis, die juist wil breken met wetenschappelijk denken, kritiek heeft op rationaliteit in het algemeen, een stroming die gepreoccupeerd is met élke vorm van wat men noemt machtsdenken. Die tweede stroming heeft haar cultuurhistorische wortels in een romantisch verzet tegen technologie, rationaliteit en wordt gevoed door een oosterse renaissance.
De eerste stroming, de rationalistische variant, laat zich leiden door het adagium van Bacon: *knowledge is power*. Machtsuitoefening wordt in deze traditie bepaald niet als het kwaad bij uitstek gezien. Integendeel, door het leren kennen van de werkelijkheid door middel van de wetenschap kunnen we de natuur beheersen en daarmee de vrijheid van de mens bewerkstelligen. De tweede stroming vindt echter machtsuitoefening in het algemeen, dus ook over de natuur, een verwerpelijke zaak.
Ik denk dat het naast elkaar bestaan van deze twee stromingen binnen De Vrije Gedachte een probleem vormt – een spanning trouwens die men op elke bladzijde van *Vrijdenken, een levenshouding* kan proeven. De eerste en oudste stroming, het Hopster-model zullen we maar zeggen, *is* eigenlijk het vrijdenken zoals dat zich historisch heeft gemanifesteerd. Alle grote voorgangers (Constandse, Leo Polak, Jan Hoving) waren Verlichtingsdenkers. Maar of deze manier van denken de toekomst heeft valt te betwijfelen. Nergens wordt dit

traditionele vrijdenken scherper bekritiseerd als juist *binnen de beweging zelf:* door de voorzitter namelijk. De nieuwe leden van De Vrije Gedachte die geworven worden via de televisievoordrachten van Jan Vis zijn, tenminste die indruk heb ik, zeker niet de oude rationalisten.
Wat dan wel? Het is moeilijk te zeggen. Ik denk dat het een zeer heterogeen gezelschap is van anti-militaristen, feministen, ja: zoekenden. Mensen die een zeker Unbehagen met de heersende Kultur gemeenschappelijk hebben.
De vraag die zich natuurlijk opdringt is: welke kant gaat een dergelijke beweging op? Zou het Vis-model de beweging kunnen vernieuwen door een nieuw ledenpotentieel aan te boren, door nieuwe ideeën te introduceren? Of is een dergelijke breuk met het verleden onmogelijk en snijdt men de plant af van zijn wortels waardoor hij onvermijdelijk moet sterven? De optimisten zullen erop wijzen dat vrijdenken een vrij-denken is: niets staat vast, alles staat ter discussie, ook de eigen traditie. "*Het vrijdenken is niet iets dat bij voorbaat vastligt*", staat in het boekje. Tot het wezen van het vrijdenken behoort ook een kritische en bevrijdende opstelling ten opzichte van de eigen vaderen.
Maar dan de pessimisten. Deze zullen erop wijzen dat het vrijdenken geen intellectueel potentieel meer heeft. Constandse is er niet meer, Polak allang niet meer, en daar is niemand voor in de plaats gekomen. De belangstelling voor het geestelijk erfgoed van de beweging is bij de tweede stroming bedroevend. De feministen die maandelijks in het blad schrijven hebben geen enkele interesse voor de ideeën en idealen van de beweging. Van een kritische doordenking van het werk van Polak, Hoving, Constandse, Junghuhn, Van Vloten, Gerhard, Noordenbos is geen sprake: men kent deze mensen niet eens. Is niet voor een kritische houding en doordenking van de traditie op z'n minst enige kennis van het verleden vereist? De enige die binnen het maandblad van de vereniging, eveneens *De Vrije Gedachte* geheten, aandacht vraagt voor de founding fathers van de beweging, is Henk Visman. De aanhangers van de tweede stroming bekijken zijn rubriek met mateloze verbazing: alsof het gaat om curiosa uit een ver, ver verleden. PC

Marilyn French: Macht als onmacht, vrouwen, mannen, moraal. Meulenhoff, Amsterdam 1985.

Onze maatschappij is een mannenmaatschappij, onze cultuur een mannencultuur en onze cultuurgeschiedenis is er een die door mannen geïnterpreteerd en gemaakt is. De grote verdienste van *Marilyn French* is dat zij in *Macht als onmacht* deze vanzelfsprekendheden heeft trachten te doorbreken en vanuit feministische hoek een alternatieve visie op dit alles heeft gegeven. De twee delen doorwerkend merkte ik ook bij mezelf tot mijn verbazing op dat ik blinde plekken bij mezelf aan het invullen was. Het is inderdaad ongelooflijk hoe vanzelfsprekend mangericht onze opvoeding en 'algemene' ontwikkeling is. Het is uiteraard ondoenlijk een résumé te geven van de twee dikke delen met totaal achthonderd bladzijden. Ik zal wat punten geven die mij persoonlijk hebben aangesproken.
Marilyn French acht het onjuist naar analogie van het patriarchaat te spreken van een oerfase

van matriarchaat. Kritiek leverend op de oerhordetheorie van Freud toont ze aan dat het *archein*, het heersen en beheersen, pas in een later (mannelijk, priesterlijk) ontwikkelingsstadium voorkomt. Oorspronkelijk stond de vrouw als moeder op een organische en op samenwerking gerichte wijze in het stamverband centraal. French spreekt dan ook het liefst van een *matricentrische* - of *matrifocale oerfase*.

Een verandering in de positie van de man trad op toen deze doorkreeg een essentiële rol te spelen bij de voortplanting. De *wil* het natuurgebeuren te beïnvloeden en naar de hand te zetten ontstond. In geheime broederbonden spanden mannen samen om macht erover te verwerven en bedachten een daarbij passende ideologie met zelfs transcendentale dimensies. Het natuurgebeuren werd niet meer binnen de mens (d.w.z. de man) beleefd maar buiten hem en zijn werkelijkheid geplaatst. De bovenmenselijke natuurkrachten konden echter in principe door (mannelijke) priesters beteugeld worden, hetgeen mannen in hun eigen ogen en later in werkelijkheid een zeer geprivilegieerde positie gaf. De rol van vrouwen werd teruggedrongen. Vrouwen werden als deel van de (metafysisch opgevatte) natuur beschouwd en via allerlei rituelen en ideologieën beheerst en onderdrukt.

De behoefte ontstond om mannen anders te definiëren, niet meer als zonen van een moeder maar als zonen van een vader. Het biologisch geboorteproces werd in belang achtergesteld bij het symbolische geboorteproces van de inwijdingsriten. Bij jongens waren deze veel uitgebreider en intensiever dan bij meisjes. Jongens werden door een wilsdaad van de mannengemeenschap geboren tot medemannen. Vrouwen werden veel natuurlijker volwassen, bleven in hun volwassenheid deel van de natuur, werden dan ook door de mannen als wezenlijk 'anders' ervaren en dat moest zo blijven.

French toont aan dat vrouwen dit 'natuurlijk' niet pikten en dat er een hele in onze cultuurgeschiedenis verdonkeremaande traditie van vrouwenemancipatiebewegingen ontstond. Zo was het oerchristendom zeker niet patriarchaal ingesteld, evenmin als de latere gnostische sekten. Er ontstonden de vrouwenkloosters. Er waren sociale fenomenen als ketterbewegingen, hoven van liefde, heksenprocessen, begijnhoven, om maar enkele op te noemen. Deze wezen allemaal op pogingen om door de dominante mannencultuur heen te breken.

Uitgebreid gaat French ook in op de tegenwoordige tijd, waarin politiek, godsdienst, cultuur en wetenschap nog steeds voornamelijk mannenaangelegenheden zijn. Ze toont aan dat een feministische herwaardering van een en ander een moeizame zaak is, ook binnen de wetenschap. Ze levert kritiek op het onderzoek van *Matina Horner* (eind jaren '60) betreffende de houding van vrouwen tegenover succes. Horner gaf aan studenten het begin van een verhaal (''Een jonge vrouw streeft naar een carrière in de geneeskunde . . .'') met het verzoek dit af te maken. Mannelijke studenten gaven het verhaal een gelukkig slot, terwijl de meeste vrouwen het dubbelzinnig of ongelukkig lieten eindigen. Horner concludeerde dat dit blijkbaar de uitdrukking was van angst van vrouwen door succes hun 'vrouwelijkheid' te verliezen. Later vrouwenonderzoek heeft echter aangetoond dat deze interpretatie op typisch mannelijke vooronderstellingen is gebaseerd. Ieder mens streeft naar succes, succes is goed, een verlangen naar succes gezond en als vrouwen dat niet doen geven ze blijk van psycholo-

gische ontoereikendheid. Een andere interpretatie zou kunnen zijn dat vrouwen niet zozeer bang zijn voor succes alswel voor de negatieve gevolgen van 'afwijkend' gedrag en dat ze blijkbaar daarmee hun situatie in deze wereld heel realistisch weten in te schatten . . . Kritiek op de studie van Marilyn French, vooral van historische zijde, is haar niet bespaard gebleven. Ze zal dan ook vast wel allerlei wetenschappelijke steken hebben laten vallen. Dat is bij een overzichtswerk als dit niet anders mogelijk. Het grote goed van French is mijns inziens dat ze een *globaal* feministische visie op de cultuurgeschiedenis heeft ontworpen. Terechte kritiek zou kunnen zijn dat het werk wat dubbelslachtig is: het is globaal, maar wekt door omvang en gedetailleerdheid tevens de indruk tot de bronnen te gaan. Een ander kritiekpunt dat tegen het boek in te brengen is, is dat het ideologisch gekleurd is. Dat is zeker waar, maar lijkt me geen bezwaar. Als tegenwicht tegen de bestaande cultuurgeschiedenis is de visie van French zeer verfrissend. Als globaal referentiekader en naslagwerk zal het zeker een tijdlang goede diensten kunnen verlenen. Het is niet het laatste woord en zal zeker wel spoedig door ander onderzoek uit al dan niet feministische hoek gevolgd worden

AN

(Marilyn French zal op het komende IHEU-wereldcongres te Oslo als gastspreekster optreden.)

Losse notities

Het zou goed zijn als de mensen romans en gedichten, die zij vroeger bewonderd hebben, later zouden herlezen. Ieder zou dan merken, dat de smaak veranderd is, hoe de hele persoon van de lezer veranderd is en de hernieuwde lezing zou ook iets zeggen over de romans en de gedichten, of ze gedateerd zijn of niet. Als de bewondering voor een bepaald boek of gedicht door de jaren is gebleven, zegt dat dat de inhoud en ook de stijl in overeenstemming zijn met de blijvende trekken van de lezende persoon of dat het literaire produkt – ik meen naar Jan Romeins benaming – polyinterpretabel is. Elke leeftijd vindt in de Don Quichote van Cervantes iets van zijn gading. Ja, dat zou goed zijn om de edele kunst van de zelfkennis te beoefenen en tegelijk inzicht te krijgen in de aard van de betreffende literatuur in de tijd van ontstaan, maar wie herleest? De meesten herlezen niet omdat er zoveel wacht dat nog gelezen moet worden en men wil toch "bijblijven" en ook niet omdat men bang is dat het boek, dat men zo mooi vond, bij herlezen zou tegenvallen. En een boek dat men slecht vond, herleest nooit iemand; dat is een slecht boek. Punt. De hier aangeduide zaken troffen mij toen ik, na zowat zestig jaren, weer in vertaling, de roman *Adam Bede* van George Elliot, die ik als jongen zo mooi vond, herlas. Nu vond ik het een belachelijke, hyperromantische draak, vol met edele deugdhelden en slechte, zedeloze individuen, vol krankzinnige fatsoensmoraal; onbegrijpelijk dat dat boek zo beroemd is geweest. Maar nu laat ik mij meeslepen in een oppervlakkig oordeel. Herhaaldelijk werd ik bij de lectuur getroffen door passages die van een diep psychologisch inzicht blijk geven. Daarbij zet de schrijfster haarfijn het verschil

tussen het anglicaanse geloof en het methodisme uiteen, zegt zij over ethiek en geloof originele en wijze dingen en tekent zij sommige personen zo levend als Dickens dat later deed. Zij had een grondige kennis van de Engelse plattelandssamenleving en op de meest onverwachte momenten komt haar humor naar voren. Ik vond het ondanks de eerder genoemde bezwaren een interessant boek, maar dan wel op volstrekt andere gronden dan zestig jaar geleden.

Ik was mij er niet van bewust, dat ik zo op Goethe leek, maar nu weet ik het. Hoe ben ik daar achter gekomen? In het decembernummer van dit tijdschrift staat een artikel van mij, waarin ik een vergelijking maak tussen het rooms-katholicisme en het communisme. Daarin schreef ik dat ik geen toegang had tot het denksysteem van Hegel en evenmin tot zijn dialectische methode. Ik wist bij het schrijven niet dat ik steun kreeg van Goethe. Een vriendin stuurde mij het volgende citaat uit *Goethe über sich selbst:* ''. . . Da hat mir . . . Hegel aus Berlin seine philosophischen Bücher zugeschickt; das ist wie die Klapperschlange, man will das verdammte Zeug fliehen und guckt doch hinein. Der Kerl greift tüchtig an, bohrt gewaltig in die Probleme hinein, von denen ich vor achtzig Jahren soviel als jetzt wuszte, und von denen wir alle nichts wissen und nichts begreifen; jetzt habe ich diese Bücher versiegelt, um nicht wieder zum Lesen verführt zu werden''.

Hoe lang zou het duren voor de symfonieën van Beethoven, van Brahms en van andere klassieke componisten gemoderniseerd worden? Ja, bewerkingen van composities voor andere dan de voorgeschreven instrumenten zijn bijna zo oud als de composities zelf; ik bedoel de door de componist voorgeschreven uitvoeringen. Tot nog toe werden zij gespaard voor aanpassingen, werden zij integraal uitgevoerd in de concertzalen en op de plaat. Maar als de klassieke toneelstukken nu bewerkt en gemoderniseerd worden, waarom dan niet de *Pastorale* van Beethoven met het geluid van een vallende bom in plaats van een onweer? Zouden musici conservatiever mensen zijn dan dramaturgen of regisseurs? Ik denk het niet. De reden zal wel zijn dat er blijkbaar meer moderne componisten zijn dan toneelschrijvers. Maar wacht maar, Piet Jansen en Annie Pieterse zijn al bezig om de symfonieën en de oratoria aan te passen aan de ''eisen van de tijd''. Ik wil geen misverstanden laten bestaan; er wordt al, bij het leven, aangepast. Bij de tandarts, in de supermarkt en in het dure hotel moet men bijvoorbeeld een pianoconcert van Chopin, in een vlotte vorm gegoten, horen, zodat de pijn in de muziek opgaat, het geluid van de kassa geharmoniseerd wordt en de angstig dure stilte in de hotels wordt verjaagd. Die bewerkingen bedoel ik niet; het gaat om de echte uitvoeringen. Ze komen vast, let u maar op.

Als een mens zou moeten weten wat er allemaal gebeurt als hij keek of liep zou niemand meer durven kijken of lopen. Als iemand die iets schrijft wat daarna gedrukt wordt, zich realiseerde dat zijn tekst, als er tenminste geen bom gegooid wordt, na eeuwen nog gelezen zou kunnen worden en dan vermakelijk zou zijn voor de lezers, zou hij niet schrijven. Hij moet maar zo min mogelijk daarover nadenken en opschrijven wat hij denkt dat door enkele tijdgenoten gelezen zal worden. En dan nog een ijdele en egoïstische reden; het zou hem hinderen als hij het niet opschreef en dat noemt men creativiteit.

H. Bonger

rekenschap

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT VOOR WETENSCHAP EN KULTUUR

REKENSCHAP is een uitgave van de Humanistische Stichting Socrates, Oudkerkhof 11, Postbus 114, 3500 AC Utrecht (tel.: 030-318145).

Redaktie: mr P. Cliteur, dr W. van Dooren, drs E. van der Hoeven, drs E. Jacobs, P. Krug, drs A. Nieuwland, dr W. de Ruiter, dr J. Sinke en dr R. Tielman

Redaktie-sekretaris: drs B. Boelaars

Het abonnement loopt van 1 januari tot en met 31 december.
Abonnementsprijs *f* 35,— (voor studenten en CJP-houders *f* 25,—);
losse nummers *f* 10,—.

Voor betalingen van donaties, kontributies en abonnementsgelden giro 58.22.93 t.n.v. de Humanistische Stichting Socrates.

Druk: Boompers drukkerijen, Meppel. ISSN: 003-3749

De HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES,

een werkstichting van het Humanistisch Verbond:

om de doordenking van de wetenschappelijke en kulturele achtergrond van het moderne humanisme te bevorderen

om de mogelijkheden te scheppen voor een uitwisseling van gedachten omtrent de fundamentele vragen waarvoor het humanisme geplaatst wordt

om door publikaties op wetenschappelijk nivo het moderne humanisme te verdiepen en te verbreiden

Vormen van deelneming:
a donatie van tenminste *f* 35,— per jaar ter ondersteuning van de bijzondere leerstoelen
b kontributie van tenminste *f* 17,50

Donateurs worden tevens als kontribuanten beschouwd.