Voor het sluiten van de poorten

Op 9 mei 1940 zei de Minister-President tot alle Nederlanders: „Gaat U maar rustig slapen". De volgende morgen werden ze gewekt door de neervallende bommen. Toegegeven: Als de Nederlanders wakker waren gebleven, zouden de bommen toch gevallen zijn. Het was toen al te laat. Bijna te laat. Door een enorme krachtsinspanning hebben de Verenigde Staten, Groot Brittannië en de Sovjet-Unie het fascisme op het allerlaatste nippertje tot staan gebracht. Geen van drieën kwam trouwens volop in aktie voor ze zelf bedreigd werden. Toen hebben ze zichzelf en anderen nog net van de ondergang weten te redden. Toch kon men de fascistische vloed al van 1930 af zien aankomen. Maar tot het laatst heeft men gemeend dat het wel zo'n vaart niet lopen zou. „Zoiets gebeurt hier niet", zeiden de mensen zelfs nog toen Noorwegen al bezet was. Maar het kwam over ons in de nacht. Zoiets gebeurt wel, tenzij men het gevaar tijdig keert.

Nu worden we weer bedreigd. Door heel andere gevaren: Bevolkingsexplosie, uitputting van grondstoffen, verstikkend milieubederf. Zien we het gevaar? De Club van Rome heeft velen wakker geschud. Zullen ze tijdig handelen? Het gevaar is ditmaal groter dan toen. Nu staat het voortbestaan van de hele mensheid op het spel. Het is een spel op leven en dood geworden. Het verraderlijke is namelijk dat de gevaren van nu nog ongrijpbaarder zijn dan het fascisme. Ze werken door, als de oorzaken al lang zijn opgehouden. Kinderen die nu geboren worden, zullen over vijfentwintig jaar nog nageslacht voortbrengen. Als we de bevolkingsexplosie niet weten te beperken, zullen we alleen al door het aantal verstikken in opgehoopte agressie. We zullen de grondstoffen uitputten en toch niet genoeg hebben. We zullen het milieu verpesten voor een steeds verder terugwijkende welvaart. En het milieubederf gaat door lang nadat we de vervuiling de baas geworden zijn. Tot eenmaal ook de oceanen gedood zijn. Dat is het einde. Want zonder levend water is geen menselijk bestaan op aarde mogelijk. De Club van Rome verwacht dat binnen een halve eeuw. Als er niets aan gedaan wordt.

Maar er kan wat aan gedaan worden. De magie van de computer moet niemand betoveren. De computer trekt de lijnen verder zoals ze tot nu toe gelopen hebben. Maar ze kunnen omgebogen worden. Als men wil. En men zal willen, als men beseft wat er gebeurt. Iedereen wordt bedreigd. Het is de taak van ieder wie de humaniteit ter harte gaat de mensen wakker te schudden. En snel. Want al spoedig is het punt bereikt, waar geen terugkeer meer mogelijk is.

Voor die tijd moet er gehandeld worden. Daarvoor zullen we wel heel wat beuzelarijen moeten vergeten. Daarvoor zullen we mensen zelfvertrouwen moeten geven, zodat ze ook werkelijke solidariteit kunnen betonen en gezamenlijk zinnige beslissingen nemen. Daarvoor zullen we ook maatschappelijke strukturen kritisch moeten bezien, opdat beslissingen doeltreffend kunnen worden uitgevoerd. Daarvoor zullen we de agressie niet op elkaar moeten richten in kleine en in grote verbanden, maar op de gemeenschappelijke vijand: de dreigende onleefbaarheid.

Er zijn twee klippen, waarop alle reddingspogingen kunnen stranden. De eerste is het ongemotiveerde optimisme; de illusie dat het wel zo'n vaart niet lopen zal. De tweede is het ongeschakeerde pessimisme; de vrees, dat de katastrofe toch niet te voorkomen is. Dat kan leiden tot dadeloosheid; of tot wanhoopsdaden. Maar nauwelijks tot nuttige aktiviteit. Zulke aktiviteit zal vooral moeten berusten op kennis. Kennis van de techniek, kennis van de maatschappelijke strukturen, kennis van de menselijke verlangens. Er zijn nog kansen, mits we ze goed gebruiken. Dezelfde technieken die ons bedreigen, zowel technologisch als sociaal, kunnen ons ook redden. Als we ze maar met alle macht — inderdaad met alle macht! — willen toepassen voor dit doel. De menselijke samenleving is altijd langs de rand van de afgrond gegaan. Maar op het laatste nippertje zijn de mensen ook altijd in aktie gekomen om aan de ondergang te ontsnappen.

Daarvoor is nodig een redelijk bestaanspeil. Voldoende inzicht en het nodige zelfbewustzijn. Hebben we nog de tijd daaraan te werken? Als men ziet wat er bijvoorbeeld tussen 1930 en 1960 in de wereld veranderd is, hoeft men niet te wanhopen. Hier moet men denken aan een verhaal over Tyl Uilenspiegel. Op een avond was hij op weg naar de stad. In volle vaart kwam een boer met paard en wagen hem achterop. „Kan ik de stad nog halen voor het sluiten van de poorten?", was zijn vraag. „Jawel", zei Uilenspiegel, „als je langzaam rijdt". De boer meende met één van de vele streken van Tyl te doen te hebben en legde de zweep erover. Bij een bocht van de weg vond Uilenspiegel hem: het paard gewond, de wagen in de sloot, de boer wanhopig. Tyl stapte stevig door: „Ik zei het toch, als je langzaam rijdt". Hij kwam aan voor de poorten gesloten werden.

Tyl Uilenspiegel had levensmoed, zelfvertrouwen en gevoel voor humor. Dat zijn onmisbare eigenschappen. Voor onszelf en voor onze kinderen. Wonderen zijn de wereld niet uit. Mits wij er de voorwaarden voor scheppen. Maar dan moet men er wel oog voor hebben. Niemand kan met zekerheid zeggen dat het goed met ons afloopt. Maar mensen blijken het schijnbaar onmogelijke te kunnen, zolang ze geloven dat ze er toe in staat zijn. Hoe meer geloof, hoe meer mogelijkheden. En als het dan toch misloopt? Laten we dan tenminste geprobeerd hebben van het leven te maken wat er van te maken valt. Dat loont de moeite op zichzelf. Misschien is al ons zwoegen wel overbodig. Maar zoals Ortega y Gasset in een ander verband al zei: „Nodig is alleen het overbodige".

J.v.P.

Van beide zo'n beetje

Inleiding

Nu wij dan hier zijn komen wonen in dit huis bestemd voor „oudere kunstenaars en beoefenaars der wetenschappen", lijkt mij het moment gekomen om mijn herinneringen vast te leggen. Dat kun je natuurlijk ook niet doen, en àls je het doet, zit je direct met de vraag: waarom doe je dat eigenlijk? Ik weet geen beter antwoord dan: voor mijn plezier. Nu zullen er zonder twijfel lieden zijn, die het nodig vinden dieper te graven en menen dat ik hiermee de vraag alleen maar verschuif: waaròm heb ik daar dan plezier in? Me dunkt dat je op dit soort vragen alleen maar dubbel blank kunt aanzetten: wie tracht uit te leggen, waaròm hij iets prettig vindt, komt nooit verder dan een omslachtig verhaal, waarin hij nog eens opnieuw verzekert, dat hij het echt prettig vindt. Je kunt de zaak ook anders aanpakken en vragen: wat zit er achter? Wil ik als onverbeterlijke schoolmeester ook het nageslacht nog lering laten trekken uit mijn levenservaringen en wijst dit verlangen niet op een forse overschatting van mijn eigen belangrijkheid? Op die eerste vraag durf ik met gerustheid nee te zeggen, maar een portie ijdelheid — ach ja, die zal bij het schrijven van herinneringen wel praktisch altijd een rol spelen. „Wahre Bescheidenheit schreibt keine Selbstbiographie" zegt de psychiater Hoche in zijn Jahresringe en ik geloof dat hij gelijk heeft.

Mijn titel vereist enige toelichting.

Toen ik als jong leraar aan het Zwolse gymnasium met een vierde klas de ingewikkelde zinnen van Lysias' pleitredes doorploeterde, zat daar een pienter Joods jongetje, die keer op keer mijn interpretatie in twijfel trok en een andere vertaling voorstelde:

„Zou het ook zo kunnen, meneer?"

Met een wat sceptisch glimlachje luisterde hij vervolgens naar mijn explicatie: waarom dat toch echt nièt kon. Gelukkig herinnerde ik mij uit mijn eigen schooljaren, hoe wij een lerares Duits tot wanhoop brachten met moeizaam bedachte vertalingen die wij dan hardnekkig verdedigden: „er rückte zum Bürovorsteher auf" kon dus beslist niet betekenen „hij klom op de kantoorkruk"?! Maar was het werkelijk fout? Een domme fout? Nee, zij moest toegeven, dat het dat in elk geval niet was!

Toen ik Jacob begon te verdenken van een soortgelijke sport, vroeg ik hem: „Waarom vraag je dat, Jacob? Denk je werkelijk, dat het anders moet, of wou je eigenlijk alleen maar horen, wat ik er op te zeggen heb?"

Ik zie nog de glans van genoegen in zijn slimme oogjes, toen hij zonder enige gêne over het feit dat ik hem dóórhad, antwoordde:
„Och meneer, wat zal ik u zeggen? Ik geloof, zo van beide een beetje!"
De leer van de zuiverheid der motieven die wil dat men òf door het ene òf door het heel andere gedreven wordt, had Jacob moeiteloos als te simplistisch opzij geschoven.
En het is met zijn woorden dat ik geantwoord heb, toen men mij voor de vraag zette, wat ik was, dat ik in het Rosa Spier Huis had kunnen komen, kunstenaar of beoefenaar van wetenschap: ik geloof zo van beide een beetje. En is ook mijn levenslang gescharrel tussen twee centra van belangstelling hiermee niet het best getekend?

I

Mijn vroegste herinneringen gaan terug naar het huis waar ik ook geboren ben: de directeurswoning van het postkantoor in Gorredijk. Omturnend op het hoofdeinde van het bed van mijn ouders kon ik, als ik me een beetje ophees, iets zien van het inladen van varkens in een stoombootje dat bij de brug lag. Ik kon er niet zo heel veel van zien, maar toch wel genoeg om het als een opwindend gebeuren te beleven, en de gierende kreten van de beesten maakten mij niet langer bang, toen het vindingrijke kindermeisje Fokje mij had gerust gesteld: dat was helemaal niet erg, dat was nou eenmaal de varkensmanier om „Dàg" te roepen.
Van diezelfde Fokje weet ik nog dat ze mijn vriendje Japie en mij in het sportkarretje meenam naar haar moeder. Hoewel ik mij dat niet herinner moet het bij deze gelegenheid geweest zijn, dat Japie die toen blijkbaar last had van een vermoeiende weetgierigheid, haar aan één stuk door verveelde met de vraag: „Waaròm Fokje?" Volgens de overlevering heeft tenslotte de lang getergde Fokje dit onafzienbare gezanik resoluut afgekapt door Japie een draai om zijn oren te geven waar hij niet van terug had. Het verrassende resultaat was, dat weliswaar Japie onmiddellijk stil viel, maar ik in een hartverscheurend geblèr uitbarstte. Waarom huil je nu zo? Ik wist het niet en ik weet het nog niet. Was het alleen de schrik, of zag ik aankomen, dat Japie's lot morgen het mijne kon worden? Die vrees is dan in elk geval misplaatst geweest: Fokje schijnt van haar eigen geweld niet minder geschrokken te zijn.
Op de kermis werd ik in een draaimolen op een paard gezet. Ik weet niet meer wie mij vasthield, wel dat ik het lang niet zo prettig vond als er blijkbaar van mij verwacht werd. Maar wat heerlijk was en vanuit een veilige verte kon worden genoten, was het optreden van een clown die zich hees schreeuwde om het publiek in zijn tent te krijgen. Die was opgeslagen aan de overkant van de gracht en vanuit ons raam — wij woonden boven het kantoor — was mijn uitzicht op zijn uitnodigende gebaren eersterangs. Wanneer de drie muzikanten op de estrade na hun laatste geschetter naar binnen waren verdwenen, kon ik jammer genoeg van de voorstelling zelf niets zien, maar het applaus hoorde ik en het moest dus wel prachtig zijn. Het was mijn eerste besmetting met de

wereld van het theater en ik ben er nooit helemaal van genezen.
Mijn moeder vertelde graag dat onze ouwe dokter die mij „haalde", mijn komst had aangekondigd met de woorden „een jongen, met rood haar en in het rooie district geboren." Mijn haar viel mee en ook van de roodheid van het district — Domela Nieuwenhuis' volgeling Van der Zwaag had er geopereerd — merkten wij geloof ik niet meer dan dat ik onder de bezielende leiding van ons dienstmeisje in de keuken zong van „het rode vaandel volgen wij, 't is om de mensheid te bevrijden . . ."
Mijn ouders waren beslist van socialistische smetten vrij. In Scheemda, mijn vaders eerste standplaats, waar mijn zuster en mijn broer geboren waren — ik was het waarschijnlijk niet bedoelde nakomertje — had mijn moeder, een Friese boeredochter, zich geërgerd over de geweldige afstand die er in zo'n Gronings dorp bestond tussen de mevrouwen en hun dienstboden, en ze had met verbazing haar meisje horen vertellen, hoe haar moeder haar gewaarschuwd had: mevrouw deed nooit een kast op slot en dat was natuurlijk prachtig, maar o, o Geertje, pas op, nou moet je laten zien, dat je dat vertrouwen waard bent! In Friesland, zei mijn moeder trots, was het heel gewoon, dat de mensen elkaar vertrouwden, daar hoefde een kast niet op slot. Trouwens de Friese boeren uit de Zuidwesthoek waren ook lang niet zo rijk als de Groningse!
Tot iets dat op socialisme leek, werd zij door deze ervaringen niet gebracht. De profeet Domela vond zij een komediant, en Troelstra heeft zij geloof ik nooit vergeven, dat hij gescheiden was.
Mijn moeder had in haar jeugd geleden aan een langdurige oogziekte en daardoor was haar onderwijs beperkt gebleven tot de lagere school in Sloten. Zij betreurde dit, maar ze was te trots om zich er voor te gêneren en zij vond het niet nodig zich tegenover wie dan ook anders voor te doen dan zij was. Mijn vader daarentegen moest zich zijn leven lang afzetten tegen het milieu waarin hij geboren was en pas op zijn oude dag, toen hij buiten woonde en op klompen in zijn tuin werkte en zijn kippen verzorgde, kon hij het meneer zijn vergeten en weer de buitenman worden die hij eigenlijk altijd geweest was. Mijn grootvader had in Nijega een goed beklante zaak in schippersartikelen, en zijn zoons mochten allemaal wat men toen noemde „leren", op voorwaarde dat ze het ook werkelijk konden en ten bewijze daarvan nooit met een onvoldoende thuiskwamen. Deze rigoureuze bepaling werd mijn oudste oom noodlottig: een rapport van hem vertoonde een 4 voor tekenen en aan zijn H.B.S.-opleiding werd onmiddellijk een eind gemaakt en hij moest dan maar in de zaak. Hij deed het met duidelijke tegenzin en had na de dood van zijn vader dan ook niet veel tijd nodig om de affaire te laten verlopen. Deze oom van wie mijn vader beweerde, dat hij de beste hersens had van allemaal, heb ik gekend, toen hij in de gelagkamer van zijn eigen herberg met blote voeten in pantoffels rondslofte, terwijl een schaakbord klaar stond voor het geval dat er eens een reiziger kwam die genoeg tijd en dorst had om met hem een partij te spelen.

Er was ook nog een oom die naar aller overtuiging te dom was om iets te leren. Maar toen hij als *lânforhuzer* naar Amerika vertrokken was, bleek hij niet te dom om zich daar als enige van de familie een niet onaardig vermogen te verwerven. Later had hij nog de goeie smaak dit na te laten aan zijn neven en nichten die helaas zo talrijk waren, dat de spoeling vrij dun werd.
En dan waren er de drie broers van wie men kon zeggen dat ze wat je noemt geslaagd waren. Van hen had de medicus in zijn jonge jaren als officier van gezondheid in Atjeh de Militaire Willemsorde verdiend, omdat hij zich niet bekommerend om zijn eigen verwonding en „onder vijandelijk vuur" doorgegaan was met het verbinden van gewonden. Toen hij huisarts was in Oldemarkt en later toen hij in de positie van rustend geneesheer een overdreven bezorgdheid toonde voor zijn eigen gezondheid — hij is 92 geworden — heb ik hem wel eens ontmoet. Hij maakte toen de indruk van een gewichtig poseur te zijn. Op de beroepskeuze van mijn broer die enige malen bij hem gelogeerd had, heeft hij stellig invloed gehad.
Verreweg de aardigste oom aan mijn vaders kant was de man die veearts werd in een Gronings dorp. Hij deed zijn praktijk op een motorfiets, waarmee men in die jaren een paar meter moest draven om hem te laten starten. Hij was met deze machine zeven en dertig maal over de kop gegaan en twee keer in de sloot terecht gekomen. Oorspronkelijk moet hij net zo onbeheerst driftig geweest zijn als mijn vader, maar mijn tante had hem dat afgeleerd: toen hij voor het eerst constateerde dat de aardappels godverdomme niet gaar waren en aan zijn woorden kracht bijzette door de schaal tegen het behang te keilen, gooide zij prompt de juskom er achter aan met de woorden „dat kan ik ook wel!" Volgens de overlevering heeft hij een herhaling van deze vrolijke keuken vermeden. Het was overigens een doodgoeie man, en het moet ook een goed huwelijk geweest zijn, waarin alleen woorden vielen, als zij hem moest verzoeken nu eindelijk eens rekeningen uit te schrijven, omdat ze geen cent meer in huis had.
En dan was er tenslotte mijn vader. Waarom hij bij de post gegaan was, wist hij zelf niet: dat hadden ze voor hem uitgezocht. Men moet zich geloof ik ook nu nog geen illusies maken over de manier waarop men komt tot een beroepskeuze: men „kiest" vaak op wel heel zwakke gronden. Maar bij mijn vader was zelfs van zo'n zogenaamde eigen keuze geen sprake geweest. Tot de mensen die overigens met de beste bedoelingen voor en zonder hem beslisten, behoorden zijn ouders niet meer. Al eerder had hij zijn moeder verloren, en zijn vader was in 1877 omgekomen bij de beruchte stoombootramp op de Fluessen. De stoomboot *Willem III,* die voer van Sneek naar Stavoren, strandde toen op een kwartier afstands van Galemadammen. Vijf en twintig jaar later gaf het Nieuwsblad van Friesland (ook bekend als Hepkema's Courant) een dramatische beschrijving van het gebeurde. Het zou zonde zijn dit Liviaanse proza hier niet althans voor een deel te citeren: „Twee kajuitraampjes waren bezweken, de woedende golven naar binnen gedrongen en vruchteloos gebleken de wanhopige pogingen om de openingen nog te vullen met zakken en

kussens, ten einde de boot voor zinken te behoeden. — — — Groot reeds waren de gevaren, doch levendig ook nog de hope op redding, die naar veler verwachting niet zou uitblijven, want langer dan een kwartier hadden bel en stoomfluit zich met alle kracht doen horen, toen het ergste stond te vrezen, en het angstgeroep der menigte klonk steeds luider over de golven, zodat het in verren omtrek moest worden gehoord. — — — doch toen de avond was genaderd en het duister gevallen, er geen redding was gekomen en de bange nacht naderde, die voor allen een doodsnacht dreigde te worden, toen begaven zich hoop en moed en krachten en zwegen allen, terwijl de gierende storm en de klotsende golven zich luide lieten horen.'

Tot de veertien mensen die bij dit ongeluk omkwamen behoorde ook mijn grootvader Gerben Foekes van der Wal. Hij was toen 50 jaar en mijn vader zou een paar dagen later 14 worden. Het gezin viel toen voorgoed uit elkaar en daardoor heb ik van mijn vaders zusters — er moeten er drie geweest zijn — nooit iets gemerkt en van zijn broers heel weinig. Mijn moeder vertelde een verhaal dat dunkt me tekenend is voor de „broederliefde en zustermin", waarvan sprake was in een zondagschoolversje. Mijn vader werd door zijn broer Jan, de medicus, opgeroepen om met hem een bezoek te brengen bij hun jongste zuster. Sjoukje stond op het punt te trouwen met een jongen beneden haar stand en dat moest beslist voorkomen worden! Maar Sjoukje liet zich door het bezorgde broederpaar niets voorschrijven. Mijn moeder voerde haar sprekend in: „Tien jaar lang heeft nooit een van jullie naar mij omgekeken. Of ik het naar mijn zin had bij dat gierige kreng van een tante, dat kon jullie niks schelen. Nou heb ik een jongen, en nou zullen jullie mij komen vertellen, dat hij te min is voor onze familie. Ik zou wel gek wezen als ik nou naar jullie goeie raad luisterde. Daar is het gat van de deur!"

Mijn moeder ging zo goed als nooit naar de schouwburg, maar ze had een natuurlijk gevoel voor de grote scène, en bij het voordragen van dit verhaal wees haar wijsvinger onverbiddelijk naar de deur, zodat ik de smadelijke aftocht van de broers duidelijk voor mij zag. „Oom Jan met zijn glacé-handschoenen aan!" zei ze er nog bij, alsof dit detail de zaak eerst recht onverteerbaar maakte.

Het portret van mijn grootvader hing bij ons in de huiskamer, en de wel stoere, maar ook heel barse kop heeft mij nooit het gevoel gegeven: wat jammer dat ik hem niet gekend heb! Daar kwam bij dat hij uit wat mijn vader vertelde, ook niet te voorschijn kwam als een toonbeeld van zachtzinnigheid. Niet behorend tot die teerhartige ouders, die aan elke klacht over school direct het volle pond geven en schoolmeesters er al gauw van verdenken hun lievelingen stelselmatig te sarren, sloeg hij door naar de andere kant. Hij hield zijn jongens met nadruk voor: op school was meester de baas en meester alleen! En bij de toekenning van de hieruit voortvloeiende rechten was hij beslist niet krenterig geweest: „hij mag met jullie doen wat hij wil, mits hij al is 't maar zo'n klein beetje van jullie bij mij thuis brengt." Mijn vader illustreerde dit barbaarse citaat met een gebaar van duim en wijsvinger, en als je daar op afging, dan

mocht de portie zoon waarmee hij genoegen nam, toch eigenlijk geen naam hebben. Wat hij met dat beroerde kleine stukje wou doen, is mij nooit duidelijk geworden, en ik heb het mijn vader ook niet durven vragen. Nee, hoog genoteerd stond deze grootvader „van het zwarte portret" bij mij niet. Wij hadden op zolder een paar zogenaamde „schoolborden", d.w.z. houten ransels, waarin men vroeger boeken vervoerde. Ze waren volgestouwd met slecht uitgevoerde prenten die de voorlopers waren van de huidige strip-verhalen. Ik herinner mij er niet veel meer van. Er was een serie prentjes over Jan de Wasser en zijn Griet, en ook een soort *Max und Moritz*-verhaal over twee boefjes die een zwerm bijen pestten en jammerlijk gestoken werden. Maar verreweg de meeste indruk op mij maakte een gruwelijk bedenksel over Vader en Moeder Kinderschrik. Deze formidabele, meer dan levensgrote figuren hielden zich bezig met de bestraffing van stoute kinderen: Vader Kinderschrik sneed kleine jongetjes die leugens vertelden, de tong uit of plakte die vast. Moeder Kinderschrik maakte zich weer op andere wijze verdienstelijk, maar aangezien zij uitsluitend kleine meisjes bijwerkte, had mijn belangstelling voor haar een meer academisch karakter. Maar de vrees voor haar echtgenoot heeft mij meermalen gebracht tot een steelse controle of mijn tong nog zat waar hij hoorde en niet vastgeplakt was. Het was nu met deze paedagogische geweldenaar, dat ik mijn grootvader in verband bracht. Hoe dat verband dan precies in elkaar zat, wist ik natuurlijk niet, maar dat het er op de een of andere manier was, daarvan ben ik jaren overtuigd geweest. Het is heel wel mogelijk, dat ik hem daarmee groot onrecht heb gedaan.

II

Veel belangrijker in mijn leven was de familie van mijn moeder, die hecht in elkaar zat. Daar was in de eerste plaats mijn grootvader wiens voornaam ik altijd met trots gedragen heb. Ik heb hem ook meegemaakt, toen hij nog boer was op de eerste boerderij buiten Sloten aan de weg naar Wyckel — de eerste steen van het voorhuis was gelegd door mijn moeder, Froukje Tjalma —, maar in de jaren die mij het helderst voor de geest staan, was mijn oudste oom Gerrit hem al opgevolgd in het beheer van de boerderij en woonde hijzelf aan de andere kant van het stadje. Hij was klein en breed geschouderd, en had het vriendelijke gezicht van een evenwichtig man die in rustige vastberadenheid zijn weg ging. Mij imponeerde in hem allereerst het feit, dat hij zijn zwart zijden petje wel even afzette bij het bidden en danken, maar het verder blijkbaar altijd op mocht houden. En er was niemand die het in zijn hoofd haalde bij hem te komen aanzetten met de vraag of hij er soms vogeltjes onder had. Nog kan ik iets navoelen van mijn met schaamte vermengde verontwaardiging, toen ik merkte, dat je die vraag niet moest beantwoorden met een verbaasd „nee!", maar dan moest laten zien, dat je wist, hoe het hoorde!
Wat aan mijn grootvader ook opviel waren zijn kromme benen, die, terecht of ten onrechte, werden toegeschreven aan zijn paardrijders-verleden. In zijn bloeitijd was hij een enthousiast hardrijder geweest, en tot de prijzen die hij

in de wacht gesleept had, behoorde ook de fel omstreden gouden zweep. Mijn grootmoeder had hem vaak niet zonder bezorgdheid zien uitrijden naar de Sneker markt, omdat er altijd de kans bestond dat hij thuis kwam met een nieuw aangekocht paard dat meedraafde achter de sjees. Zoals mijn vrouw mij placht te vragen, of ik het boek dat ik nu weer gekocht had, werkelijk beslist nodig had, zo ongeveer moet mijn grootmoeder lucht gegeven hebben aan haar twijfel aan de wijsheid van zijn beleid. Ik vermoed, ook op grond van wat mijn moeder erover vertelde, dat hij ook op soortgelijke manier getracht heeft zich te rechtvaardigen: Och nodig, nodig . . . nee, hij wou niet beweren, dat deze nieuwe aanwinst, want dat was het wel, beslist nodig was voor het bedrijf, maar het zou verschrikkelijk jammer geweest zijn hem niet te kopen, daar zou hij zijn hele leven spijt van gehad hebben! Er stak een harddraver in, dat had hij direct gezien, en zij zou er nog eens wat van beleven! Hij hoefde het edele dier alleen maar te ontwikkelen om hem later met zware winst van de hand te doen! Deze toekomstdroom bleek geregeld bedrog: de enkele maal dat het paard alle beloften inloste, had hij er zich zo aan gehecht dat hij er maar niet toe komen kon het te verkopen. Zware winsten heeft zijn liefhebberij die door geen teleurstelling te doven was, hem nooit opgeleverd. Maar hij moet er slim veel plezier uit gehaald hebben en hij mocht er graag van vertellen. Ook in de „bruune", het tuigpaard van mijn oom, dat herhaaldelijk bekroond werd, zat volgens mijn grootvader een beste draver. Zonde en jammer, dat Gerrit daar geen gevoel voor had. Want wat voor grap zat er nou eigenlijk in dat tuigen? Een tam gedoe, vond de ouwe man.

Een wandeling met mijn grootvader door de stad Sloten was geen onverdeeld genoegen, want hij klemde mijn hand met ijzeren greep in de zijne: ik mocht geen kans krijgen mij onverwachts in het verkeer te storten. Het kwam een enkele keer voor, dat er een auto door de stad reed die dan met verbazing werd nagestaard en de dokter zat op een stoomfiets. Er waren nog meer gevaren, waartegen mijn grootvader mij beschermde: ik hoefde bij voorbeeld niet bang te zijn voor „grote Ids", een slappe reus van een schooier die als hij niet dronken was, over de brug hing te pruimen en wat vage dreigementen gromde tegen kinderen die hem uitjouwden. „Hij doet je niks", zei mijn grootvader, en als ik aan zijn hand liep, was ik daar ook niet bang voor, maar ik had iets opgevangen van een verhaal dat mij de overtuiging gaf, dat Ids niet altijd zo ongevaarlijk was. Had hij niet eens gevochten tegen wel tien man tegelijk?! Dat was gebeurd, toen hij gedwongen werd een bad te nemen in het meer. Een logée van de burgemeester had zich er over beklaagd, dat die lange sladood van een vent die daar altijd bij de brug omhing, er niet alleen onsmakelijk uitzag, maar ook zo'n afgrijselijke lucht verspreidde. De burgemeester vatte dit op als een bijna persoonlijke belediging en nam terstond maatregelen om deze smet op zijn stad uit te wissen. Hij liet de veldwachter controleren, of Ids inderdaad stonk, en toen deze een bevestigend rapport had uitgebracht, nam hij een kloek besluit: Ids zal gewassen worden. De stoomboot „De stad Sloten" werd afgehuurd, en die voer op een mooie zaterdagmiddag uit om een

feestelijk gezelschap van genodigden naar het midden van het meer te brengen waar dan de plechtige reiniging van Ids op kosten van de gemeente voltrokken zou worden. De heenreis moet voorspoedig geweest zijn, en dank zij het heerlijke weer, het koude bier en de vrolijke muzikanten — de burgemeester had voor alles gezorgd — liet de stemming niets te wensen over. De man om wie alles begonnen was, had zich genoeg drank ingegoten om met iets van schemerige gelatenheid het gedoe aan te zien. Wat men hem precies had verteld en beloofd, dat meldt de historie niet, maar een duidelijke voorstelling van wat hem te wachten stond, moet hem onthouden zijn, die was in elk geval niet tot hem doorgedrongen. Maar dat zou gauw anders worden. De burgemeester gaf met een krachtig „Pak aan jongens!" het sein tot actie en een paar potige knapen traden aan om Ids uit te kleden. Dat leek eerst nog een spelletje en Ids verweerde zich maar zwakjes zolang het om zijn bovenkleren ging. Maar toen de leiders van de schoonmaakbeurt zowaar probeerden hem zijn baajen onderbroek uit te trekken, raakte de goedaardige reus plotseling in paniek en vocht met onvermoede kracht tegen de belagers van zijn vervuilde eerbaarheid. Drie van de jongens slingerde hij zo uit de losse hand tegen de verschansing, een vierde wachtte de stormloop van de getergde woesteling niet af en dook in het veiliger meer. Pas toen een tacticus op het idee kwam Ids te laten struikelen over de taai verdedigde, maar toen tot op de enkels afgezakte onderbroek, slaagde men erin met man en macht de door strijd en drank uitgeputte stumper te overweldigen. Ids scheen te hebben ingezien, dat verder verzet nutteloos was. Hij kermde en proestte wel, toen men een emmer zeepsop over hem heen gooide en hem met boenders bewerkte, maar de fut leek er uit en hij liet zich zelfs lijdelijk een touw om zijn lijf binden. Maar toen hij weer omhoog gehesen werd en op zijn benen stond te wankelen en het uitneembare stuk van de railing inderdaad werd weggenomen, zodat hij maar een paar passen hoefde te doen om zo in het water te stappen, toen brak nog eenmaal het geweld van de wanhoop in hem los, en de gevolgen moeten vreselijk geweest zijn!

In de tijd dat ik de bescherming van mijn grootvader nog nodig had, wist ik natuurlijk niets van de details van dit reinigings-drama. Die heb ik pas veel later, maar ik weet niet hoeveel later, gehoord van mijn broer, wiens kennis weer terug ging op Albert, de *lytsfeint* van mijn oom, en Albert kon het weten, want zijn veel oudere neef was er als een van de „jongens" zelf bijgeweest. Over de betrouwbaarheid van deze neef en van Albert zelf weet ik niets; mijn broer was een bijzonder eerlijk man, maar ik zou niet durven beweren, dat hij verheven was boven het bewust of onbewust retoucheren van een goed en vaak verteld verhaal, en ik zelf ben dat zeker niet. Voor de zuivere waarheid van het verdere relaas kan ik dus niet instaan, maar als ik afga op wat ik gehoord heb, moet het ongeveer zo gegaan zijn: De half nuchter geboende Ids zag het grote water voor zich en deinsde als bij instinct achteruit. Men probeerde hem zachtjes naar voren te schuiven, hij moest nou niet langer flauw zijn, maar nee het was met Ids' lijdzaamheid gedaan.

Onder het huilend gejammer van „Nee, net ien de mar!" sloeg hij razend om zich heen, worstelde zich los en ging er van door. Ik vermoed, dat er geen dames aan boord waren, het zal wel een lolletje geweest zijn van jongens onder elkaar — als ik dit verhaal had moeten verzinnen, zou ik terwille van de gerechtigheid minstens de jurk van het logéetje van de burgemeester hebben laten volklodderen met zeepsop —, maar ook zonder de begeleiding van wat Homerus noemt „vrouwelijk gegil" moet het toneel dat volgde, levendig genoeg geweest zijn! De spiernaakte en aalgladde Ids die in doodsnood wel alle kanten tegelijk uitwilde, met zijn vuisten om zich heen maaide en een bierflesje als knots hanteerde, en daaromheen de genodigden, die eerst op kosten van de stad Sloten een stevig glas gedronken hadden en die nu — ja, je hoeft er waarachtig niet bij geweest te zijn om helder voor je te zien, wat ze gedaan hebben: ze zullen slap van het lachen geweest zijn en ze hebben natuurlijk gebruld en elkaar aangemoedigd en ze zijn af en toe plotseling verrekt nijdig geworden, als ze in de verwarring onverwachts zelf een opdonder kregen. En de meest bezadigden onder hen zullen zeker gevonden hebben, dat het zo mooi genoeg was en dat het met die grappenmakerij nu langzamerhand maar eens uit moest zijn! En dat was het toen plotseling ook. Voordat ze het goed beseften, was het gebeurd: Ids lag in het water, al wist later niemand precies, hoe hij erin gekomen was. De burgemeester had het zich anders voorgesteld: van de plechtig uitgevoerde jonasserij met op het beslissende moment een stoot op de stoomfluit was in elk geval geen sprake geweest. Maar al had er dan aan de afwerking het een en ander gemankeerd, het doel was bereikt: het bad van Ids in het meer was een feit. Maar toen was het zaak hem er ook als de bliksem weer uit te halen, want het was niet de bedoeling dat de kerel verzoop, ze meenden het goed met hem! Dus werd Ids nog half buiten westen van schrik weer aan boord gehesen, de schone kleren die men meegenomen had, liet hij zich na enige aarzeling willig aantrekken — Erlkönings dreigement had het in de variant „dan ga je er weer in" snel gewonnen van zijn laatste hunkering naar z'n ouwe plunje — en als een wel schoner maar waarschijnlijk ook veel droever man had Ids de vaste wal betreden. Drie dagen lang was hij vervolgens in zijn bed gebleven om warm te worden, maar de vierde dag stond hij weer als vanouds op de brug. Als herinnering aan wat hij had doorgemaakt, werd hem later nageroepen: „Ids suupt wol, mar versuupe docht er net".

Mijn grootvader moet, waarschijnlijk door een sterfgeval in de familie, niet in staat geweest zijn op tijd te protesteren tegen de wasserij van Ids, maar ik heb hem eens horen zeggen dat de burgemeester dat nooit had mogen doen, en van dat oordeel heeft hij stellig geen geheim gemaakt. Hij was tenslotte wethouder en loco-burgemeester, en in die kwaliteit kreeg hij af en toe bezoek van de baardige veldwachter, die dan kwam om hem stukken te laten tekenen. Ik mocht het flesje inkt en de penhouder voorzichtig van de schoorsteenmantel halen, en de ouwe man zette beverig zijn naam. Van dit ritueel begreep ik niets, maar het maakte desondanks of misschien juist daardoor

een geweldige indruk. Later heb ik geleerd dat ook de „grote mensen" zich vaak laten imponeren door wat zij niet helemaal of helemaal niet begrijpen.
Er wandelde in Sloten nog een figuur rond, voor wie ik een beetje bang was. Dat was de man die algemeen bekend stond als „vermepte Pieter". Hij praatte altijd druk in zichzelf, en wanneer hij ons tegenkwam, bleef hij staan, nam zijn hoed af en zei plechtig, terwijl hij zijn wandelstok als een geweer tegen de schouder hield:
„Meneerrrr Tjalma, pas op voor de anti-revolutionairrrrren!"
„Goed, Kleinstra" zei mijn grootvader vriendelijk, „ik zal eraan denken."
„Gevaarlijk volk!" riep Kleinstra ons nog na, „heel gevaarlijk!"
Toen ik hem eens vroeg, waarom ze die meneer eigenlijk vermepte Pieter noemden, legde mijn grootvader het ongeveer zo uit: „Kijk die meneer kan niet zo goed denken, dat kan hij niet helpen, maar dat is nou eenmaal zo. En daarom schelden de mensen hem uit. Maar als ze dat doen, denken ze zelf ook niet zo heel best. Want anders zouden ze er wel aan denken, dat Pieter er niks aan doen kan."
Ik durf niet te beweren, dat ik van deze explicatie toen alles begreep, maar de woorden èn de toon zijn mij bijgebleven. Zo is het ook met de manier waarop hij mij leerde schaken. Dat deed hij met een eindeloos geduld en veel grapjes. Hij wist niet. of die zet wel zo héél goed was, hij leek natuurlijk wel aardig, maar ik moest er toch nog maar eens over denken . . . Hij liet mij vaak genoeg winnen om de moed erin te houden, maar hij bracht mij aan de andere kant ook het besef bij, dat het kinderachtig is niet tegen je verlies te kunnen. Het is een les die ik goed onthouden heb. Wat ik aan sport gedaan heb, mag geen naam hebben, maar bad loosers van allerlei kaliber, zoals lui die geen ongelijk kunnen bekennen, heb ik nooit kunnen uitstaan en ik geloof te mogen zeggen dat ik zelf niet van dat merk ben.
Ik herinner mij dat mijn grootvader eens een minder geslaagde huishoudster had die mij op ongeregelde tijden wilde zoenen, maar toen deze na gelukkig korte tijd het veld had moeten ruimen, was het bij hem thuis weer even heerlijk als altijd.
Wanneer mijn moeder afscheid van hem nam, was hij ontroerd, zijn lippen trilden en de tranen liepen hem over de wangen. Ik vond het een wat griezelig gezicht, maar ik zou mij tekort gedaan gevoeld hebben, als het voor mij vreemde verschijnsel was uitgebleven. Tegenwoordig weet ik maar al te goed, wat het Homerische artidákrus betekent, en hoe hinderlijk het kan wezen zo „vlug van tranen" te zijn.
Als bestuurslid van een studiefonds kom ik nog ieder jaar in Sloten waar ik dan na een gewichtige vergadering moet dineren in de Stadsherberg. Tegenover deze Stadsherberg staat op de hoek van het bolwerk het huis van mijn grootvader. Het ziet er van buiten nog precies zo uit als vroeger, je zou zeggen: er is niets veranderd. En van binnen — het is wel bijna zestig jaar geleden, dat ik in dat huis geweest ben, en hoe het er daar nu uitziet, ik ben er niet nieuwsgierig naar. Liever bewaar ik ongeschonden de herinnering aan

die zwaar doorrookte kamers — mijn grootvader stak zijn pijp op voordat hij opstond en legde hem alleen even op zij bij het eten en als hij „achter de pet" een klein tukje deed — met de brede vensterbanken, het spiegelkastje, de pendule onder de glazen stolp en de petroleumlamp boven het roodgebloemde tafelkleed. In die kamers heb ik gelukkige uren doorgebracht.

Libbe van der Wal

Herinneringen

GABOR GACS (Hong.)

Nut en nadeel van de wetenschap

I

In de zomer van 1970 vond in Londen een conferentie plaats onder de titel *Threats and promises of science*, waarop onder meer het voorstel werd gedaan voorlopig het wetenschappelijk onderzoek stil te leggen en alle energie te richten op het verantwoord toepassen van wetenschappelijke kennis. De voorstellers waren van mening dat er gezien de crisistoestand waarin de huidige wereld zich bevindt, primair een verandering nodig is in de manier waarop wetenschappelijke kennis wordt verworven en toegepast.[1] Dat wetenschapsbeoefenaren tot dergelijke uitspraken komen is symptomatisch voor een wetenschapsklimaat waarin het niet meer als vanzelfsprekend aanvaard wordt dat de ontraadseling van de natuur op zichzelf de mensheid tot heil zal zijn. Een Nederlandse bijeenkomst die slechts twee jaar eerder werd gehouden, *Leven met de wetenschap*, ademde nog een duidelijk optimistischere geest. Inmiddels is ook ons geloof in de wetenschap aan erosie onderhevig.[2]

Waarin bestaat eigenlijk wetenschappelijke activiteit? Heeft de wetenschap eigen normen en maatstaven? Hoe staat het met de historisch gegroeide relaties tussen wetenschap en maatschappij? Door onze tegenwoordige problemen tegen een historische achtergrond te plaatsen is het mogelijk deze vragen zoal niet te beantwoorden dan toch enigszins te belichten.

De snelle wetenschapsgroei van de laatste eeuw is opmerkelijk vooral wanneer we die vergelijken met de relatieve stagnatie in vroegere perioden. In de meeste beschavingsperioden nam de wetenschappelijke kennis slechts zeer geleidelijk toe. Althans voor een deel van de bevolking bleef de wetenschap als geheel te overzien, zij het in de vorm van mondeling overgeleverde kennis of van een schriftuurlijke traditie.[3] Het is voor ons merkwaardig, maar vanuit de denkwereld van die tijd te begrijpen, dat in de Middeleeuwen de metafoor van het Boek voor de kosmos als geheel werd gebruikt. De beschaving als geheel werd gedomineerd door de Heilige Schrift en de commentaren daarop. De term waarvan in ons taalgebied het woord „wetenschap" afstamt had in de Middeleeuwen de betekenis van kennis in zeer uitgebreide zin.[4] Eerst

[1] Zie *Encounter*, deel 35, no. 4 (oct. 1970), p. 26.
[2] *Leven met de wetenschap* (Oosthoek, Utrecht, 1968).
[3] C. S. Lewis, *The discarded image*, hst. 5 (Cambridge U.P., 1967).
[4] „Wetenschap", in E. Verwijs en J. Verdam, *Middelnederlandsch woordenboek*, dl. 9, p. 2398 ('s-Gravenhage, 1929).

later kreeg die term een meer specifieke inhoud. Wetenschap kreeg toen de betekenis van een bijzonder soort kennis, training vereisend en slechts door concentratie en inspanning te beheersen, en onderverdeeld in aparte vakken en disciplines.

Omstreeks 1600 breekt het inzicht algemeen baan dat er voor natuurverschijnselen geen andere dan natuurlijke oorzaken bestaan, en dat die oorzaken langs de weg van waarneming en redenering kunnen worden ontdekt. Het heelal is niet meer het Boek der Natuur maar wordt gezien als mechaniek. Zo vergelijkt Kepler de kosmos met een klok. De fascinatie met uurwerken in deze periode komt voort uit het feit dat klokken, door hun regelmatige loop en voorspelbaarheid, de mechanische causaliteit veraanschouwelijken en als het ware belichamen. Vanuit ons huidige gezichtspunt zijn ze tevens de voorlopers van alle moderne machinerieën die energie omzetten in regelmatige beweging. [5]

De conceptie van het heelal als uurwerk, die door astronomische waarnemingen kon worden bevestigd, maakte een vergaande mathematische formalisering mogelijk. Voor zover de metafoor van het Boek zich handhaaft, zoals bij Galilei, is het als een boek met wiskundige formules. In een beroemde passage uit Galilei zich als volgt: „De filosofie is geschreven in dit grote boek, dat steeds voor onze ogen open ligt; ik bedoel het heelal. Maar wij kunnen het niet lezen als we de taal niet hebben geleerd en niet vertrouwd zijn met de letters waarin het is geschreven (dat wil zeggen de taal der wiskunde)." [6] Eindresultaat van alle onderzoek is voor hem een samenhangend systeem van in wiskundige vorm te brengen wetmatigheden.

De vroeg-moderne wetenschap verwerpt de literaire overlevering als kennisbron, en legt sterk de nadruk op de noodzaak van directe observatie. In dit opzicht zijn wij tegenwoordig nog geheel in haar ban. Die wetenschap verschilde echter van de onze in haar sterk contemplatief-theoretisch karakter. Doel was het zichtbaar maken van het tijdloze achter de veelheid en de veranderlijkheid in de zichtbare verschijnselen der natuur. Theorie is het begin en het einde van alle activiteit, ook al wordt die dan in een hypothetisch-inductieve methode steeds door middel van waarnemingen geverifieerd en zo nodig herzien. [7]

De mechanistische natuuropvatting ging gepaard met een geringschatting van puur beschrijvende vormen van kennis zoals de geschiedenis. Descartes, in zijn *Recherche de la vérité*,[8] maakt een onderscheid tussen vormen van kennis

[5] K. Maurice, *Von Uhren und Automaten* (Prestel, München, 1968).

[6] Geciteerd in R. G. Collingwood, *The idea of nature*, P. 102 (Clarendon Press, Oxford, 1945).

[7] E. J. Dijksterhuis, *Ad quanta intelligenda condita* (Meulenhoff, Amsterdam, 1955); E. J. Dijksterhuis, *De mechanisering van het wereldbeeld* (Meulenhoff, Amsterdam, 1950).

[8] E. S. Haldane en G. R. T. Ross, eds., *The philosophical works of Descartes*, I, p. 309.

die geen redering vereisen en de eigenlijke wetenschappen. Hobbes stelt tegenover elkaar „history" als een hoeveelheid informatie zonder samenhang en „science" als logisch coherent geheel; het voorbeeld van een wetenschap is voor hem de meetkunde van Euclides.[9]
Tijdens de opkomst van de natuurkunde, de scheikunde, en de biologie in de achttiende eeuw werd het centrale belang van waarnemingen, al dan niet met behulp van instrumenten, opnieuw benadrukt. Natuurkundigen gingen zich behalve met de mechanica ook met licht en electriciteit bezig houden. Dit waren verschijnselen die zich moeilijk zuiver mechanistisch lieten interpreteren. Vooral in de scheikunde en biologie bleek een empirische benadering zeer vruchtbaar te zijn; voorzover er theorieën werden gebruikt kon men voort met een minimum aan wiskundige formalisering. Na het sterrekundig observatorium werd het laboratorium de tempel der wetenschap. Tegelijk trad een duidelijke differentiatie in aparte wetenschappen op en verloor de wetenschap voorgoed haar overzienbaarheid.

II

Een indruk van de amateuristisch-avontuurlijke fase van de natuurwetenschappelijke ontwikkeling in de achttiende eeuw krijgt men in het onvolprezen Teyler's Museum in Haarlem. De inventaris van de toenmalige laboratoria was nog steeds te bekostigen door welgestelde amateurs, maar begon hier en daar reeds apparaten te bevatten die slechts weinigen zich konden veroorloven, zowel door de kosten ervan als door de vereiste experimentele vaardigheid. Met een verdere uitbouw van het instrumentarium moest wel een scheiding tot stand komen tussen diegenen die als begaafde amateurs wetenschap beoefenden en wetenschapsbeoefenaars van beroep. De industriële revolutie creëert na 1750 een toenemende vraag naar professionele wetenschapsmensen. Hierdoor vormt zich geleidelijk in een aantal industrielanden een wetenschappelijke stand met eigen maatstaven van credietwaardigheid en relevantie.
Het groeiend zelfbewustzijn van een dergelijke wetenschappelijke stand omstreeks 1880 wordt geïllustreerd door een voorval beschreven door de Amerikaanse fysicus Remsen, in wiens laboratorium op zeker moment een student op bezoek kwam om te praten over de mogelijkheid om onderzoekingen te verrichten. Remsen stelde een onderzoek voor dat de desbetreffende student rijkelijk ver gezocht voorkwam. Hij keek enigszins verward, en zei: „Professor, ik zou wel aan John Hopkins willen studeren maar Uw werk lijkt me niet erg practisch; en dat heb ik ook al van anderen gehoord". Remsen was niet verstoord en gaf hem volkomen gelijk; hij zei dat de kwaal ongeneeslijk was: het werk zou ook nooit practisch worden in de zin waarin de student dat bedoel-

[9] Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 41 (Everyman edition, Dent, London, London, 1941).

de. [10] Het is zeer duidelijk dat het niet bij Remsen opkwam zich het oordeel van de buitenstaanders aan te trekken.
Voor de groei van wetenschappelijke kennis in een nog steeds in sterke mate door religieus gefundeerde opvattingen beheerste maatschappij was een zekere autonomie van de wetenschappelijke stand in zekere zin een voorwaarde. De professionalisering van de wetenschap fungeerde ten dele als zelfbescherming. Er moest natuurlijk een instantie zijn ter beoordeling van wetenschappelijk onderzoek, maar men aanvaardde slechts het oordeel van vakgenoten. Het bestaan van een gemeenschap van vakgenoten met eigen maatstaven vormde de voorwaarde voor een „zelf-legitimatie" van wetenschappelijk onderzoek en voor de conceptie van zuiver wetenschappelijke maatstaven. [11]
Hoewel reeds in Remsen's periode de natuurwetenschappen duidelijk maatschappelijke consequenties hadden prevaleerde nog tientallen jaren de idee van een autonome wetenschap. Karakteristiek is bijvoorbeeld de bundel artikelen *One world or none* (1946) waarin een aantal eminente geleerden zich bezon over de gevolgen van de ontdekking van kernenergie en atoomwapens. Arthur Compton schrijft in zijn voorwoord dat de uitvinding van de atoombom historisch gezien onvermijdelijk was, gegeven de voortgang van de wetenschap. De enorme inspanning van de Verenigde Staten en Engeland, zowel wat betreft de financiële lasten als het denkwerk dat ervoor nodig was, had in zijn opinie alleen tot gevolg gehad dat de bom een of twee jaar eerder klaar kwam dan anders het geval zou zijn geweest. [12] Door die geallieerde inspanning „kwam dit Prometheïsch geschenk het eerst tot die naties die zich van hun verantwoordelijkheid ten opzichte van de mensheid bewust zijn". [13]
Impliciet Compton's opvatting is het idee dat de wetenschap onvermijdelijk haar gang gaat, als een onpersoonlijk geheel, niet te beïnvloeden door menselijke besluitvorming, en dat beteugelende maatregelen slechts achteraf genomen kunnen worden.

III

Reeds in de zeventiende eeuw, toen velen meeleefden met de triomfen van de nieuwe fysica, werd toch het doordringen van een wetenschappelijk wereldbeeld ondervonden als een ontluistering en verzakelijking van de natuur. [14]
In de negentiende eeuw treedt een zeer duidelijke scheiding tussen de literaire en natuurwetenschappelijke ervaringsgebieden op, tot uiting komend bijvoorbeeld in een sonnet van Poe dat begint:

[10] Geciteerd in G. H. Daniels, „The pure science ideal and democratic culture", *Science, 156,* 1699 - 1705, 1967.
[11] R. Dubos, „Scientist and public", *Science, 133,* 1207-1211, 1961.
[12] D. Masters en K. Way, eds., *One world or none,* inleiding (McGraw-Hill, New York, 1946).
[13] Masters en Way, *op. cit.*
[14] M. H. Nicolson, *The breaking of the circle* (Columbia U.P., New York, 1960).

Science! true daughter of Old Time thou art!
Who alterest all things with thy peering eyes.
Why preyest thou thus upon the poet's heart,
Vulture, whose wings are dull realities? [15]

De wetenschap is dochter van Vader Tijd, het beeld is traditioneel. Nieuw in Poe's conceptie is dat die dochter niet als weldoenster verschijnt maar als een gier die alle dingen met haar blik ontluistert. De natuurwetenschappelijke benadering wordt in lijnrechte tegenstelling geplaatst tot de poëtische. Het sonnet dateert van 1829, toen zich een professionalisering van de wetenschap ging aftekenen. [16] In deze periode manifesteert zich een soort vervreemding van de natuurkunde en van de wetenschap als geheel waarvan de oorzaken niet eenvoudig zijn aan te geven. [17]
Naarmate de wetenschap voortschrijdt blijkt zich de literator karakteristiek als „outsider" op te stellen. Wetenschap en literatuur komen in een complementaire relatie tot elkaar te staan. De wetenschap, als „public knowledge" oriënteert zich op een als objectief ervaren werkelijkheid, terwijl de literatuur zich meer en meer richt op subjectieve werkelijkheden. [18] De dissociatie van subjectieve en objectieve realiteit is een grondthema van Kafka's geschriften; als in de volgende korte fabel:

„Ach", zei de muis, „de wereld wordt iedere dag enger.
Eerst was ze zo ruim en wijd dat ik er angstig van werd;
ik liep verder en was blij toen ik tenslotte rechts
en links in de verte muren zag, maar die muren ijlen
zo snel op elkaar toe dat ik nu al in de laatste kamer
ben, en daar in de hoek staat de val waar ik inloop".
„Je behoeft alleen maar van looprichting te veranderen",
zei de kat, en at haar op. [19]

Het individu bevindt zich in een mechanisch gedetermineerd systeem dat ondervonden wordt als een boosaardige macht. Terwijl wetenschapsmensen in het algemeen een harmonische relatie tussen individu en omringende natuur veronderstellen, althans in principe of op de lange duur, wordt hier een essentiële disharmonie gepostuleerd. [20]

[15] F. Stovall, ed., *The poems of Edgar Allan Poe,* 24 (Univ. of Virginia Press, Charlottesville, 1965).
[16] G. H. Daniels, „The process of professionalization in American sciene", *Isis, 58,* Part 2, 151-166, 1967.
[17] A. N. Whitehead, *Science and the modern world,* hst. 5, „The Romantic reaction" (Pelican, New York, 1948), en verder: S. R. de Groot, *Vervreemding van de natuurkunde,* oratie (N.H.U.M., Amsterdam, 1954).
[18] Zie bv. W. Jens, *Deutsche Literatur der Gegenwart,* 82 (DTV, München, 1964).
[19] F. Kafka, *Beschreibung eines Kampfes,* 2e Aufl, 121 (Schocken, New York, 1946).
[20] H. Steinmetz, *Aber bei Kafka* (Univ. Pers, Leiden, 1971).

Als gevolg van de verwetenschappelijking van de wereld ontstaat een situatie die als bedreiging kan worden ondervonden. Wetenschap werkt, wat onze individuele denkwereld betreft, demythologiserend; waarden, symbolen, en ideeën waaraan we ons vastklampen verliezen hun geldigheid. Terwijl wetenschapsmensen zich nog geborgen weten in de wetenschap en de daaraan inherente vooruitgang positief waarderen is dat in belangrijke mate niet meer het geval met buitenstaanders. Voor hen vallen traditionele zekerheden weg zonder dat daarvoor nieuwe in de plaats komen.

De tegenstelling tussen een literaire en een natuurwetenschappelijke beschouwingswijze is onder meer gesignaleerd door C. P. Snow in zijn essay *The two cultures* (1959). Deze uitgewerkte lezing werd invloedrijk als uitgangspunt van een langdurige discussie.[21] Snow zag het contrast tussen een wetenschappelijke en een literaire „cultuur" — in ons land aan te duiden als een beta- en een alfa-traditie — als een culturele gespletenheid. De toepassing van de natuurwetenschappen ter leniging van menselijke noden werd daardoor belemmerd. De negatieve houding van vele literatoren zag hij als een soort primitivisme, een ontsnappen aan de verantwoordelijkheid verbonden aan het scheppen van een technische beschaving.

Bij een betere integratie van ons cultuurpatroon zouden volgens Snow de natuurwetenschappen de plaats moeten krijgen die hun vanwege hun enorme praktische en culturele betekenis rechtens toekwam.[22] Hierbij verloor hij uit het oog dat een anti-wetenschappelijke instelling door de genoemde literatoren niet zozeer werd veroorzaakt als wel zichtbaar gemaakt. Er bestaan blijkbaar negatieve psychologische reacties op de technisch-wetenschappelijke ontwikkeling die weerspiegeld worden in de literatuur. Voorbeelden van dergelijke reacties zijn te vinden in de opstandige studentenbewegingen van de laatste tien jaar, die niet alleen het kapitalisme of de consumentenmaatschappij tot hun doelwit hebben gekozen maar de technisch-wetenschappelijke ontwikkeling als geheel bekritiseren.[23] De resulterende maatschappij wordt als een bedreiging van de menselijke individualiteit ondervonden. Sommige uitingen getuigen van een extreem subjectivisme: „Je prends mes désirs pour la réalité car je crois en la réalité de mes désirs".[24]

IV

In elke maatschappijvorm bestaan beperkingen wat betreft toegestane gedragspatronen en menselijke uitingsmogelijkheden; hierdoor wordt cultuur als het ware gedefinieerd. Waarom is het juist in onze tegenwoordige beschaving dat cultuur als zodanig als repressief wordt ondervonden, zodat het woord

[21] C. P. Snow, *The two cultures* (Cambridge U.P., 1964).
[22] G. Holton, „Modern science and the intellectual tradition", *Science* 131, 1187-1193, 1960.
[23] T. Roszak, *The making of a counterculture* (Anchor Books, New York, 1969).
[24] J. Besançon, *Les murs ont la parole* (Tchou, Paris 1968).

„alienatie" tot een modeterm is geworden? Het antwoord op deze vraag zou een diepgaande sociologische analyse vergen en waarschijnlijk meerdere factoren aanvoeren die tot het genoemde verschijnsel bijdragen. Het lijkt niet onwaarschijnlijk dat een van deze factoren inherent is aan de aard van de wetenschappelijke bedrijvigheid zoals wij die kennen.
Kenmerkend voor de wetenschappelijke instelling is een tot-object-maken van steeds nieuwe gebieden van ervaring: het heelal, de levende cel, de menselijke psyche, en dit met opmerkelijke resultaten. Bij die benadering wordt steeds de onderzoeker duidelijk gescheiden van het bestudeerde object van onderzoek, zodat de uitkomsten van het onderzoek onafhankelijk worden van de eigenschappen en vooroordelen van de onderzoeker. Resultaat van het uitschakelen van het subjectieve element in onze kennis was de geleidelijke vervanging van een mythisch-antropomorfe door een wetenschappelijke natuurbeschouwing.[25] Tezelfdertijd rees echter een aantal moeilijkheden met de subject-object relatie, zowel binnen bepaalde wetenschappen als in de toepassing van de wetenschap in het algemeen.
Dat het waarnemen niet zonder invloed is op het waargenomene werd spoedig duidelijk in het domein van de kwantumtheorie, maar dit aspect moet hier buiten beschouwing blijven. Van algemeen belang is dat het proces van de wetenschapsontwikkeling in ruime zin werkelijkheidstransformerende aspecten heeft. Door geduldige waarneming van de werkelijkheid werd die werkelijkheid beheersbaar, zoals Bacon reeds had ingezien. Door de wereld te objectiveren wordt ze bij uitstek hanteerbaar — en daarmee veranderbaar. De reden dat de verdere consequenties hiervan niet werden doordacht, moet gezocht worden in de lange aanloopperiode waarin de beloften van de klassieke natuurwetenschap in de vroeg-moderne periode slechts geleidelijk werden waargemaakt. De wetenschap par excellence in deze periode was bovendien de astronomie: inderdaad kon hier het object niet door de waarnemer worden beïnvloed. Ook de studieobjecten van natuur- en scheikunde en van de biologie zijn voor een groot deel als onafhankelijk van menselijk ingrijpen te beschouwen, maar de toepassing der gevonden wetmatigheden had duidelijk maatschappelijke consequenties. Een nauw verband tussen onderzoek en toepassing is het meest evident in de wetenschappelijke studie van menselijk gedrag en organisatievormen. Hier zijn subjectieve oordelen het moeilijkst te elimineren en is het transformerend potentieel op korte termijn het duidelijkst. Rekening moet verder worden gehouden met de psychologische effecten van het objectiveringsproces. Zoals Roszak schrijft: „While the art and literature of our time tell us with ever more desperation that the disease from which our age is dying is that of alienation, the sciences, in their relentless pursuit of objectivity, raise alienation to its apotheosis as our only means of achieving a valid relation to reality".[26] De wetenschappelijke denktrant draagt bij tot

[25] R. Lenoble, *Histoire de l'idee de nature* (Albin Michel, Paris, 1969).
[26] Roszak, op. cit.

een kritische houding ten opzichte van de cultuur waarvan zij deel uitmaakt. Het proces van de verwetenschappelijking is echter onomkeerbaar; een kritische benadering zal nooit tot een integrale verwerping kunnen leiden, hoe groot de verleidingen van de „counter-culture" ook mogen zijn.
Zoals Van Melsen heeft benadrukt leven we in een door onszelf in toenemende mate getransformeerde wereld. De vervanging van een als onontkoombaar ervaren natuurlijk milieu naar een door de mens gemaakt technisch-wetenschappelijk milieu heeft geleid tot een zekere ambivalentie ten opzichte van dat milieu. De wereld kan ook anders gemaakt worden, afhankelijk van onze eigen besluiten. Als dit wordt geaccepteerd, en als we tevens een element van vrije keuze in die besluitvorming veronderstellen, dan kan de traditionele autonomie van een wetenschappelijke stand niet gehandhaafd blijven. Als de wetenschap het leven van iedereen gaat beïnvloeden is het vanzelfsprekend dat grote groeperingen zich af gaan vragen of dit wel op de meest optimale wijze gebeurt. De kritiek op wetenschap en technologie kan een aanloop zijn tot een grotere participatie in de wetenschappelijke ontwikkeling, en daarmee tot een integratie van de wetenschap in onze cultuur, als door Snow voorgestaan. Omvattende problemen zullen slechts oplosbaar worden door combinatie van de technische wetenschappen met de socio-politieke wetenschappen. Voor een aanpak van het probleem van de milieu-verontreiniging, bijvoorbeeld, is niet alleen een nieuwe technische instrumentatie vereist maar ook een organisatiestructuur die opgezet kan worden op grond van een analyse van de bestaande structuur. [27]
In zijn lezing op het congres *Leven met de wetenschap* kwam Van Melsen tot een uitspraak die vooral in het huidige wetenschapsklimaat ietwat paradoxaal aandoet: „Uit het feit, dat de wetenschap niet slechts middel maar ook doel is, volgt een belangrijke conclusie, namelijk dat er nooit een teveel aan wetenschap of wetenschapsbeoefenaren kan zijn." [28] In het voorgaande heb ik getracht het begrip wetenschap enigszins historisch te relativeren door aan te geven op welk punt een heroriëntatie noodzakelijk is. Een systematische kennisvermeerdering door middel van georganiseerde wetenschapsbeoefening is zonder twijfel noodzakelijk voor het voortbestaan van de menselijke soort. Het uitgangspunt van onze wetenschapsbeoefening vertoont echter kenmerken die tot een voorbije historische periode behoren, en de aanpassing aan een nieuw uitgangspunt zal nog generaties vergen. Duidelijk is nu reeds dat het nodig zal zijn het onderzoek van deelgebieden in te passen in een groter geheel, en meer aandacht te geven aan een omvattende benadering van grote maatschappelijke problemen die door de wetenschappelijke ontwikkeling zelf worden opgeroepen.

J. C. Riemersma

[27] B. L. Crowe, „The tragedy of the commons revisited", *Science* 166 1103 - 1107; en J. Platt, „What we must do", ibid. 1115 - 1121.
[28] A. G. M. van Melsen, „De betekenis van de wetenschap", in *Leven met de wetenschap* (Oosthoek, Utrecht, 1968).

Sartre en een alternatieve samenleving

Zien wij af van de pessimistische levensvisie, die men in het literaire werk van Jean-Paul Sartre vaak heeft menen op te merken, en richten wij ons voornamelijk op de ontwikkeling van Sartre's theoretisch wijsgerige werk, dan is het meest treffend de radikaliteit van zijn absoluut vrijheidsbegrip, dat geen andere grens kent dan de volstrekte onmogelijkheid om niet vrij te zijn.
Dit is het meest verbazingwekkende: hoe een denker kan stellen, dat de mens principieel over een absolute vrijheid beschikt, terwijl wij toch menen te zien hoezeer die mens afhankelijk is van de situatie waarin hij leeft. Het maakt toch wel wat uit, zou men zeggen, of we al dan niet over gezondheid en intelligentie beschikken, uit welk milieu men voortkomt, of we ruime financiële middelen hebben of niet. De tijd waarin en de plaats waarop ons leven zich afspeelt, alle toestanden die daar heersen, wat de één de ander aandoet, kan niet zonder betekenis zijn voor de wijze waarop men bestaat.
En toch: dat woord vrijheid kennen we ook, al zien we het dan meestal ook voornamelijk als een onbereikbaar ideaal, al menen we, dat het door de politieke konstellatie onvoldoende gewaarborgd wordt, we eisen die vrijheid voor ons op, we protesteren als daar niet voldoende aan tegemoet wordt gekomen. Als we beseffen, dat er dwang op ons wordt uitgeoefend, protesteren we, we laten ons niet door jan en alleman de wet voorschrijven.
Die vrijheid waar wij dan van spreken heeft betrekking op konkrete mogelijkheden in onze dagelijkse werkelijkheid, op bepaalde aanwijsbare toestanden, die we in onze maatschappij aanwezig willen zien. Het begrip vrijheid dat Sartre hanteert is echter van geheel andere aard: het is een formeel begrip, dat wil zeggen dat het alleen te maken heeft met de wijze waarop wij handelen in onze levenssituatie en het zegt niets over de konkrete inhoud, die we daar op een bepaald moment aan geven.
Wij zijn over het algemeen te weinig in staat om onze eigen levenshouding zelfstandig te verwerkelijken en voldoende te bekritiseren. De sterke suggestie, die van persoonlijke betrekkingen uitgaat, wordt meestal niet doorzien, daar is het ook suggestie voor. Er is een voortdurende angst een eenmaal gekozen levenspatroon met geweld te doorbreken. Hoewel we duidelijk omschreven maatschappelijke waarden proberen na te streven, klampen wij ons toch onbewust vast aan eenmaal gekozen levensvormen, die daarmee feitelijk in strijd zijn.
Dat wij ons bestaan in eigenlijke zin vorm geven vanuit een absolute vrijheid,

vanuit een persoonlijke stellingname, die dus ook het zich onbewust vastklampen aan oudere bestaande vormen omvat, maar die door geen enkele bestaande toestand, door geen regel of wet kan worden vastgelegd, de volstrekte afwijzing van elk determinisme, dat is hetgeen Sartre's theorie ons te verstaan geeft.

Deze vrijheid is, volgens Sartre, één met het menselijk bestaan. Uitgaande van dit bestaan zelf en wat is er anders waarvan we zouden kúnnen uitgaan, menen alle existentiefilosofen, is het eerste wat het menselijk bewustzijn ervaart: dat het al wat er verder in de wereld mag zijn, niet is. Zonder dit (zelf)bewustzijn was deze konstatering van het niet-zijn niet mogelijk, want al wat er verder in de wereld is, dat is eenmaal wat het is en kan de vraag naar zichzelf niet stellen. In het gehele werk van Sartre vinden we deze twee onherleidbare grootheden terug. In het allereerste werk: „La transcendence de l'égo" (1934) als „le moi et le monde" (mijzelf en de wereld), in „l'Être et le néant" 1943) als het „pour-soi", het voor zichzelf zijnde (zelf)bewustzijn en het „en-soi", het op zichzelf zijnde van de dingen, en in de „Critique de la raison dialectique" (1960) als „l'organisme pratique" (het handelend organisme) en „le pratico-inerte" (het praktisch inerte veld). Doordat het zelfbewustzijn het Niet in de wereld brengt is er voor dit zelfzijn de vrijheid zich op welke wijze ook maar op die eenmaal aanwezige wereld van mensen en dingen te richten. De menselijke vrijheid kan niet geïsoleerd worden gezien en beschreven. Het zijn van de mens moet worden gedefinieerd voorzover het de verschijning van het niets veroorzaakt en dit treedt aan de dag als vrijheid. (EN, blz. 61)
Uitgaande van de eigen in alle bijzonderheden gespecificeerde levenssituatie is er de principiële mogelijkheid voor de mens op volstrekt oorspronkelijke wijze daarop in te haken en daardoor zelf op eigen wijze mee te borduren aan het eigen steeds zich voortzettend levenspatroon. Het maakt daarbij niet uit of men misschien in een herhaling vervalt van andere eerder geziene patronen, die navolging blijft eveneens een vrije keuze evenals het accepteren van de dwang een voorgeschreven patroon te voltooien en niets meer dan dat.
Het is duidelijk dat die vrijheid, zoals Sartre die bedoelt, in het geheel geen willekeur betekent: we leven niet los van de wereld waarin we terecht zijn gekomen en proberen we dit wel te doen, dan zijn we bezig met opzet de bestaande situatie te negeren, waarbij we dus evenzeer van de bestaande wereld uitgaan. Het feit dat er die in tijd zich ontwikkelende wereld is en dat geheel van haast onwrikbaar vastliggende feitelijkheden, regels en wetten, is iets waar we niet onderuit komen en alleen de telkens hernieuwde pogingen op een voor ons zinvolle wijze die wereld tegemoet te treden (of het zich daaraan onttrekken, omdat we in ons handelen geen betekenis meer zien) zijn volstrekt vrij en oneindig in hun mogelijkheden. Maar juist die onontkoombaarheid van de wereld waarin we leven temidden van mensen, dieren, dingen en toestanden, die er eenmaal zijn, maakt dat ons vrije handelen altijd in betrekking staat tot die wereld, en er dus zelf verantwoordelijk voor is. Vanuit

de ervaring van het niet-zijn, dat zich het allereerste aan die mens binnen zijn wereld voordoet, is er onmiddellijk zijn vrijheid, die tegelijkertijd verantwoordelijkheid is, omdat deze uit niets dan het menselijk bewustzijn zelf voortkomt en zich dus op geen enkele wijze van iets anders dan dit zelfde bewustzijn afhankelijk kan stellen.
Dit is ook de grond van het principiële atheïsme waar Sartre van uitgaat. Is de vrijheid absoluut, dan kan er geen God zijn die ons iets kan gebieden, maar dan is er ook niets, ook geen God, die we als drijfveer voor onze daden kunnen aanwijzen en verantwoordelijk stellen.
Toch is het natuurlijk niet zo, dat de mens bij elke nieuwe, soms geheel onbetekenende beslissing, weer helemaal opnieuw begint, alsof er daarvoor nog geen besluit ooit geweest was. Meestal zullen verschillende beslissingen, hoe te handelen in een nieuwe situatie, toch weer een zekere samenhang vertonen. Er is meestal wel enige lijn te ontdekken in de handelwijze van een mens en we kunnen zelfs zien, dat er een soort funderende stellingname, een allereerste keuze van levenshouding is te vinden, waarop latere beslissingen terug te voeren zijn. Sartre noemt dit in zijn hoofdstuk „Psychanalyse existentielle" in „l'Être et le néant" een „projet initiale", een eerste ten grondslag liggend levensontwerp, dat meestal gedurende langere tijd, soms zelfs een geheel leven lang, de grondslag blijft van elke incidentele keuze, maar dat in principe toch altijd weer kan worden losgelaten, zodra maar in een kritieke situatie de onhoudbaarheid van dit funderend levensontwerp wordt doorzien. Principieel kan ook elk „projet initiale" een oneindig aantal keren worden hernieuwd. Het zal in de meeste gevallen niet gebeuren, maar de mogelijkheid is er altijd.
Toch is door zo'n „projet initiale" het handelen inhoudelijk niet vastgelegd. Evenals de menselijke vrijheid als zodanig blijft ook dit slechts een aanduiding van de wijze waarop de mens een schema voor zijn handelen ontwerpt en wordt hiermee nergens een konkrete inhoud van de handelwijze bepaald. Van hieruit bezien is de titel van van Praags artikel over Sartre in Rekenschap, maart 1968: „Het kiezen van de keuze" onjuist: nergens worden door een funderend levensontwerp inhoudelijke regels voor het handelen vastgelegd. Altijd blijft de mens, of hij nu uitgaat van een levensplan, ofwel in een kritieke situatie dit oorspronkelijke levensplan loslaat, vrij in de keuze hoe te handelen en pas door dit handelen zelf ontstaat voor hem een waarde, die hij daarmee eveneens gekozen heeft. Waarden zijn voor de mens dus nooit gegeven, ook niet in de relatie tot de medemens, het „être - pour - autrui". Evenmin kan men begrippen als „luisteren" en „dienen", wanneer zij niet door Sartre zelf zijn geïntroduceerd, in zijn werk enige betekenis toekennen. We moeten proberen van het geheel van zijn werk uitgaande de betekenis te doorgronden van de problemen en de begrippen die hij aan de orde stelt.
Is Sartre enerzijds een volstrekte individualist, omdat hij in tegenstelling tot existentiefilosofen als bij voorbeeld Karl Jaspers en Gabriël Marcel uitgaat van een persoonlijke stellingname van elke mens afzonderlijk voor wie zelfs

geen kans bestaat zich ooit met een ander te identificeren, anderzijds ziet hij die mens alleen belast met de volstrekte verantwoordelijkheid ten aanzien van alle mensen en de gehele wereld om hem heen. (EN 639)

In Sartre's eerste grote werk uit 1943 „l'Être et le néant" is deze last daarom vooral zo zwaar, omdat die mens uiteindelijk geheel eenzaam blijft doordat een „wij" vanwege die onidentificeerbaarheid nooit meer kan zijn dan een verzameling los van elkaar staande individuën (EN 485). De „wij-ervaring" wordt hier weliswaar niet ontkend, het is immers mogelijk, dat een grote groep mensen bij voorbeeld bij een verkeersongeluk aanwezig is en dit voorval als „bekijkend-wij" tot objekt maakt, evenals de chauffeurs, die de botsing hebben veroorzaakt, zich in dit geval „bekeken-wij" kunnen voelen. Maar van een werkelijke eenheid, een ervaren gemeenschappelijkheid, is hier geen sprake.
Wat dit betreft is er in de „Critique de la raison dialectique" een kentering te konstateren, doordat Sartre, hoewel hij blijft uitgaan van de volstrekt individuele stellingname ten aanzien van de wereld met al wat daar in is, toch een mogelijkheid ziet zich in één uitzonderlijk moment, dat ons de saamhorigheid van een groot aantal individuele stellingnamen doet beseffen, tot een werkelijke eenheid te geraken. Als voorbeeld gebruikt hij hier het moment van het uitbreken van de Franse revolutie met de bestorming van de Bastille.
Hier vinden we een ideale vorm van samenzijn. De mensen hebben zich losgemaakt uit de „vervreemding", waarin ze door hun objekt-zijn voor anderen hebben geleefd. Ze verkrijgen langzaam maar zeker een kijk op hun situatie, een idee hoe hun vrijheid te verwerkelijken zou zijn. Er ontstaat temidden van de algehele verwarring en onrust, die er in de straten van Parijs heerst, een gezamenlijk gedreven zijn door een idee en dan hoeft er op een kritiek moment maar een enkeling te zijn, die naar voren rent en een kreet slaakt en vanuit de heersende dreiging maakt enkeling na enkeling zich los en zij vormen in de direkte aktie een eenheid: de revolutie is begonnen. Hier vinden we dus een solidariteit in de groep die een werkelijk „wij", een samenzijn mogelijk maakt. (CRD 410)
Natuurlijk ziet Sartre heel duidelijk dat een dergelijke éénwording niet voortdurend kan blijven bestaan. Die eenheid is er alleen in de volstrekte saamhorigheid van het samen handelen gericht op een doel, zoals dit bij de bestorming van de Bastille het geval geweest moet zijn. Als die ene machtige impuls voorbij is, is ook die volstrekte eenheid er niet meer, maar valt uiteen in veelsoortige belangen van de verschillende groeperingen die zich hebben gevormd, maar dat er in principe die mogelijkheid is van een „gemeenschappelijke individualiteit" als het ware, is met het spontane optreden van de groep in de loop van de geschiedenis bewezen.
Er is een diepgaand verschil met de zienswijze van genoemde denkers Jaspers en Marcel, die beiden menen, dat de mens pas een werkelijk eigen levensontwerp kan maken, als hij eerst een medemens in zijn eigenlijkheid heeft leren doorgronden. Jaspers spreekt hier van een „existentielle Kommunika-

tion", een kommunikatie die op de werkelijke existentie, het meest eigenlijk bestaan van de ander is gericht. Marcel zegt, dat we onszelf vinden door de ander te ontmoeten als een „jij", als iemand tot wie we ons persoonlijk wenden. Bij beiden staat dus de relatie tot de medemens voorop wil men ooit tot een eigenlijk levensontwerp geraken, bij Sartre daarentegen is het alleen in volstrekte eenzaamheid mogelijk eigen leven te maken. Wie hulp zoekt bij een ander, vergeet dat hij het uiteindelijk toch zelf is die bepaalt wat te doen: naar wie te gaan, de raad te volgen of niet.
Zo kan tenslotte ook de gevonden gemeenschappelijkheid tijdens een revolutie bij voorbeeld, alleen een individuele gemeenschappelijkheid zijn. Alle afzonderlijke visies op de levenssituatie van het moment bundelen zich tot een gemeenschappelijke handeling, tot het nastreven van een zelfde doel. De absolute vrijheid van de individuele mens blijft voorop staan. Toch opent deze „individuele gemeenschappelijkheid" volgens Sartre een perspektief voor de opbouw van een toekomstige maatschappij, waartoe allereerst met behulp van de existentiefilosofie een nieuwe anthropologie, een nieuwe wijsgerige mensbeschouwing zal moeten worden ontworpen. De mens zelf zal in het middelpunt van deze nieuwe anthropologie komen te staan, niet als een objekt waarvan men kennis kan nemen, maar als een in de eerste plaats handelend organisme, dat zelf de kennis van mens en wereld ontwerpt in de vormen die hij zijn werkelijkheid geeft (Question de méthode, 110).

Als we het dus goed bekijken is er nergens een wezenlijk verschil te ontdekken in de opvattingen van Sartre, die we in „l'Être et le néant" aantroffen en die welke de grondslag vormen voor de „Critique de la raison dialectique". In beide werken gaat hij uit van de mens wiens bestaan in de wereld waarin hij is terecht gekomen door niets wordt bepaald en die dus, hoe dan ook, zelf zijn leven moet maken, zelf al handelend zijn eigen waarden moet scheppen en alleen in een enkel uitzonderlijk moment in gemeenschappelijke gerichtheid op eenzelfde doel de ander vindt, al weet hij ook onmiddellijk daarna weer dat een werkelijk doorgronden van de ander, een op identieke wijze meebeleven wat er in de ander omgaat, volstrekt onmogelijk is. Het verschil tussen beide werken is alleen dat Sartre zich in het eerste voornamelijk richt op de analyse van het menselijk bestaan als zodanig, terwijl hij in het tweede probeert een visie te geven op de principieel in de mens aanwezige mogelijkheden tot de opbouw van een toekomstige maatschappij.
Merkwaardig genoeg meent hij, dat zijn nieuwe anthropologie, die met behulp van de existentiefilosofie moet worden opgebouwd, de grondslag kan worden voor een vernieuwd marxisme. Met deze zienswijze treedt ook het grote verschil aan de dag, dat langzamerhand ontstond met de opvattingen van zijn vriend en medewerker, de in 1961 overleden Maurice Merleau-Ponty. Sartre geeft zich rekenschap hiervan in zijn artikel „Merleau-Ponty vivant" in het speciale nummer van „Les Temps Modernes" (304-376), dat na de dood van Merleau-Ponty verscheen.

Eigenlijk kan men Merleau-Ponty geen marxist, geen historisch-materialist noemen, zegt hij, want er was voor hem slechts één absoluut uitgangspunt: onze verankering in het leven, dat is als een wisselvallig avontuur. Hij verwijt het marxisme, dat het geen plaats biedt aan de kontingentie van het menselijk bestaan, noch aan het avontuur. We zouden hem een marxistisch relativist kunnen noemen, meent Sartre, die het historisch materialisme beschouwt als een regulerende idee, een heuristisch schema. Hij is marxist bij gebrek aan beter. Terwijl Sartre meent het marxisme een nieuwe fundering te kunnen geven met zijn existentialistische anthropologie, is Merleau-Ponty alleen teleurgesteld door hetgeen het marxisme heeft kunnen bereiken. Desondanks blijft hij voorstander van een streng en gedesillusioneerd marxisme. Hij acht een ekonomische en politieke infra-struktuur noodzakelijk om waarden in het leven te kunnen roepen (blz. 311 vlgg).
Een belangrijker rol in de relatie tussen Sartre en Merleau-Ponty speelden de moeilijkheden, die rezen bij hun samenwerking aan het tijdschrift „Les Temps Modernes", althans in die zin, dat deze op de duur tot een verwijdering hebben geleid, die, volgens Sartre, meer een poging was om een openlijk konflikt te vermijden dan een werkelijke breuk. De plotselinge dood van Merleau-Ponty vond plaats op een moment, dat de vriendschap tussen beiden hernieuwd ofwel definitief verbroken had kunnen worden. In het artikel „Merleau-Ponty vivant" heeft Sartre een poging gedaan alle verwikkelingen die zich in de loop der jaren hebben voorgedaan nauwkeurig uiteen te zetten. Het is een interessant en treffend relaas, waaruit duidelijk blijkt, dat er, ondanks alle misverstand en verschil van mening, voortdurend een diepe genegenheid en gevoel van verbondenheid geweest is tussen Sartre en Merleau-Ponty, waarbij Sartre steeds heeft gehoopt en verwacht, dat zij elkaar terug zouden vinden. Dit spreekt ook eigenlijk al uit de eerste zin van het artikel: „Que d'amis j'ai perdus qui vivent encore". Hetgeen volgt geeft een scherp beeld van de toevalligheden en misverstanden die een goed kontakt tussen mensen kunnen verbreken, een kontakt dat door tegengestelde politieke en uiteindelijk wijsgerige stellingnamen juist beter misschien dan bij volstrekte eensgezindheid zou zijn mogelijk geweest. Reakties zijn vaak inadekwaat waar voldoende informatie of de kapaciteit deze informatie naar behoren te verwerken, ontbreekt.

Het zou interessant zijn de eigenlijke rol die de emotionaliteit speelt bij de keuze van ons gedrag en de eventuele wijzigingen daarin afzonderlijk te bestuderen. Sartre heeft daarmee ook al vroeg een begin gemaakt met zijn „Esquisse d'une théorie des émotions" van 1939. Een duidelijk onderscheid maakt hij daar tussen oppervlakkige en spontane impulsen en de emotionaliteit, die zich heeft losgemaakt van een willekeurig objekt en transcenderend, zichzelf overstijgend, wordt tot intuïtie van het absolute (Esq. 56) Zoals Sartre zelf aangeeft is een dergelijke fenomenologische benadering van de emotionaliteit een nog vrijwel onontgonnen terrein, dat zeker voor de bestudering van men-

selijke gedragspatronen de volle aandacht verdient.
Het artikel „Merleau-Ponty vivant" draagt er weinig toe bij Sartre's standpunt ten aanzien van het marxisme binnen zijn filosofie duidelijker te maken. Zijn gebondenheid aan een ekonomisch determinisme blijft onverklaarbaar. Want ook al spelen in de fakticiteit, dat geheel van feitelijke, onontkoombare toestanden waar de individuele mens zich vanaf zijn geboorte in ziet geplaatst, de materiële en ekonomische faktoren een grote rol, zij het lang niet de enige, het is nu juist de absolute vrijheid van de mens, die hier tegenover op eigen en oorspronkelijke wijze stelling nemen kan. En zoals reeds eerder aan de orde is geweest: ook het zich afhankelijk stellen van en in doen en laten bepaald achten door de faktische, de feitelijke situatie, is tot eigen keuze te herleiden.
Het is eigenlijk ondenkbaar dit standpunt op enigerlei wijze nog te willen verbinden met een maatschappelijke theorie, die de gedetermineerdheid van het sociale leven door materiële en ekonomische verhoudingen tot uitgangspunt neemt. Een uitspraak als in „Question de méthode", blz. 108, waar Sartre zegt, dat het marxisme de enige en alomvattende theorie is, waarbij ten onrechte van buiten af een niet marxistisch mechanistisch determinisme is binnengebracht, is mijns inziens geheel onbegrijpelijk. Men kan natuurlijk wel alles met alles in verband willen brengen, maar wanneer men een maatschappelijke theorie in zijn eigenheid wil karakteriseren, dan is een dergelijke vermenging van standpunten toch beslist onaanvaardbaar.
Natuurlijk is het gerechtvaardigd het marxisme te bekritiseren, te menen dat het goed is erop te wijzen, dat het van de mens zelf moet uitgaan, wil het van werkelijke betekenis zijn voor de menselijke samenleving binnen de maatschappij, te zeggen dat het marxisme anders tot een onmenselijk soort anthropologie zou degenereren. Maar wanneer die mens als basis zo wordt opgevat als Sartre dit doet, die zelfs het noëmatisch, het betekenisdragend element in de werkelijkheid tot een volstrekt noëtisch, dat wil zeggen zinverlenende menselijke aktiviteit herleidt, dan is daarin toch geen enkel aanknopingspunt meer te vinden met een ekonomisch determinisme. Men kan zich afvragen of hier niet een te grote gebondenheid aan eigen politiek engagement een rol heeft gespeeld. Want los van zijn formeel vrijheidsbegrip, dat in zijn absoluutheid in principe plaats moet bieden aan welk konkreet levensontwerp ook maar, waarbij de politieke plaatsbepaling dus evenzeer is begrepen, staat Sartre's eigen konkrete leven, waarin hij zijn eigen vrije keuze inhoudelijk heeft vastgelegd vanuit zijn eigen persoonlijke levenssituatie. Men kan haast niet anders dan eigen konkrete levenshouding als een eenheid zien en toch zou Sartre hier zijn persoonlijk engagement hebben moeten losmaken van zijn eigen transcendentaal systeem. Zijn fenomenologische ontologie is een formeel systeem, dat op geen enkele konkrete inhoud mag worden vastgelegd. Men zou kunnen denken, dat elke incidentele inhoudsbepaling toch niet in strijd mag/kan zijn met de aard van het formele systeem waarvan men oorspronkelijk is uitgegaan. Het is hier een kwestie van dialektiek die in wezen

samenhangt met de noëtisch-noëmatische korrelatuur, hoe in elke willekeurige situatie wordt opgetreden. Dit vergt een improvisatietalent, dat los moet durven staan van welke eerder geaccepteerde stellingname ook maar.
Sartre heeft dus niet te rechter tijd de originaliteit van eigen visie gezien en zijn formele vrijheidsbegrip kunnen stellen op een niveau los van de situatiegebonden inhoudelijke stellingname (politiek, ekonomisch, sociologisch) en evenmin heeft hij van daaruit kunnen breken met een verouderde deterministische opvatting van de maatschappelijke struktuur. Dit verbaast des te meer als men bedenkt, dat hij al als kind (vergelijk zijn autobiografie „Les Mots', 1964) heeft geweten dat hij in de toekomst tot bijzondere prestaties zou komen.

De naïeve pedanterie waarmee hij zich van zijn leeftijdgenoten probeerde te distanciëren wijst er al op, dat hij niet mee kon gaan in de middelmatigheid van zijn omgeving. Hoe onontwikkeld zijn denkbeelden ook nog waren, toch heeft hij al voorvoeld, dat hij later ver boven die middelmaat uit zou gaan en dat schrijven zijn eigenlijke werk zou zijn.
In zijn „Question de méthode" gaat Sartre nu zelfs nog verder en zegt dat zijn nieuwe anthropologie alleen zal dienen als fundament voor een vernieuwd marxisme en dat de existentiefilosofie als zodanig daarna zal hebben afgedaan. Het doet denken aan de ladder van Wittgenstein, die deze gebruikt als beeld voor zijn wijsgerige methode, die eveneens moet leiden tot een stadium waar alle duistere problematiek heeft afgedaan en die daarna dus als nutteloos kan worden weggeworpen (slot Tractatus logico-philosophicus). Maar wellicht komt ook bij Sartre nog een latere periode, zoals bij Wittgenstein de taalanalytische, waarbij hij geheel van dit denkbeeld terugkomt en het marxisme nog slechts als één der vele wegen zal zien langs welke een bepaalde ordening in de chaotische wereld is te ontwerpen.
Men kan zich overigens afvragen of men van marxistische zijde verheugd is over Sartre's pogingen de grondslagen zo ingrijpend te vernieuwen. Zou men daar niet zelf een tegenstrijdigheid, een onverenigbaarheid ontdekken tussen eigen theorie en het existentialisme van Sartre?
Een antwoord dat aan duidelijkheid niets te wensen overlaat vinden we hierop in een „Versuch einer Philosophie des Menschen" van Adam Schaff (vertaling uit het Pools van Erna Reifer), dat de al veelzeggende titel draagt: „Marx oder Sartre?" (1964). Aansluitend op de al een jaar eerder geschreven kritiek op een artikel van Sartre in het Poolse tijdschrift „Twórczosc", geeft Schaff hier zijn „Randbemerkungen" bij Sartre's „Critique de la raison dialectique" van 1960. Wat zich in het „Twórczosc" artikel al liet vermoeden, ziet Schaff in de CRD metterdaad aan de dag treden: er is een duidelijke tegenstrijdigheid in dit werk, een tegenstrijdigheid die Sartre zelf al eerder in zijn antwoord op de kritiek van Lukács op het existentialisme had onderkend, maar die desondanks in zijn opvattingen is blijven voortbestaan en dus, volgens Schaff, „geen konjunktuurgebonden en toevallige plaats inneemt". Het historisch-materialisme dat het handelen van de individuele mens en de motie-

ven van zijn gedragswijzen bepaald acht door de maatschappelijke situatie, moet noodzakelijkerwijs in strijd zijn met de verklaring van maatschappelijke toestanden uit een autonoom geachte vrijheid van het individu.
Wanneer Sartre dus meent met behulp van het existentialisme het historisch-materialisme een nieuwe fundering te kunnen geven, dan zet hij hiermee, volgens Schaff, het hele marxisme op zijn kop (Marx oder Sartre, 42). Het historisch determinisme is immers de richtlijn voor het wetenschappelijk socialisme, dat, zoals Schaff uitdrukkelijk naar voren brengt, de gedragingen zowel van het individu als van maatschappelijke klassen volgens vaste wetten van maatschappelijke ontwikkeling verklaart. Weliswaar speelt hierbij ook het individu een rol, maar de wijze waarop het individu handelt kan uit de wetten van die maatschappelijke ontwikkeling worden afgeleid.
De tegenstrijdigheid van Sartre's opvatting over de absolute vrijheid van de mens met het historisch determinisme dat de grondslag van het marxisme uitmaakt is dus voor Schaff een reden om de filosofie van Sartre en daarmee de gehele existentiefilosofie af te wijzen. Dat is zijn goed recht. Maar hij heeft daarbij niet gezien, dat die tegenstrijdigheid is ontstaan, doordat Sartre eigen ekonomisch en politieke stellingname ziet als de enig mogelijke en enig juiste konsekwentie van een existentieel levensontwerp, zomin als hij heeft kunnen zien, dat Sartre's dramatisch werk geen popularisering is van zijn theoretisch wijsgerige werk (MoS, 38), maar een verbeelding is van de maatschappelijke werkelijkheid van wezenlijk andere aard.

In zijn toneelwerk geeft Sartre ons een beeld van onze konkrete menselijke werkelijkheid. Hij laat ons mensen zien, zoals ze zich meestal voordoen, zoals ze meestal leven, ervoor terugschrikkend hun uiterste mogelijkheden te verwerkelijken. Hij laat ze zien in hun halfslachtigheid, in hun verraderlijkheid, in hun kwade trouw. Ten onrechte, lijkt mij, wordt zijn zienswijze als pessimistisch, afbrekend beschouwd. Hij ziet de mens reëel zoals hij handelend optreedt, maar kent tenslotte ook de uiterste mogelijkheden die die mens vanuit zijn absolute vrijheid zou kunnen verwerkelijken (CRD).
Wij kunnen ons afvragen wat we te zien zouden krijgen, wanneer Sartre zijn visie op een toekomstige maatschappij zou dramatiseren. Het is misschien niet zo aanlokkelijk om over het jaar tweeduizendzoveel te gaan schrijven en dan een soort „Aëroplaan van mijnheer Vliegenthert" te produceren, maar in een stuk als „Huis clos" hebben we een voorbeeld, dat Sartre voor een dergelijke gefingeerde situatie toch niet terugschrikt en wel degelijk in staat is op deze wijze een bepaalde problematiek uit te werken.
In elk geval geeft hij in zijn wijsgerig werk al aan, dat het hem erom gaat een waarachtig begrijpende kennis van de in de maatschappij levende mens te verkrijgen, vanuit zijn individueel levensontwerp. Vanuit zijn ontwerpend handelen wil hij de mens leren begrijpen. (QM 111). Het levensontwerp van waaruit die mens, uitgaande van een bepaalde eigen levenssituatie inhaakt op de

mogelijkheden, die in de maatschappelijke struktuur voor hem open liggen, moet kunnen worden achterhaald.
Het kunnen begrijpen van menselijke gedragingen moet niet worden opgevat als een bijzondere gave, noch als een speciale intuïtie. De progressief voortschrijdende dialektische beweging doet de uiteindelijke betekenis van een daad begrijpen vanuit zijn uitgangspunten. Dezelfde opvattingen zijn toch ook al terug te vinden in het hoofdstuk „Psychanalyse existentielle" in „l'Être et le néant", blz. 650. Een persoon is een totaliteit, dat wil zeggen, dat we in elke daad, in elke gerichtheid of neiging, in elke gedragswijze een uitdrukking kunnen zien van het geheel en die persoon ook van daaruit kunnen leren kennen. Zo heeft ook elke handeling een betekenis die boven die afzonderlijke daad uitwijst naar de persoon als totaliteit. De empirisch ervaren houding heeft de betekenis van een originele keuze, is zelf die keuze. Pas wanneer een gedraging klaarblijkelijk niet verder te herleiden is, kan men aannemen het zijn zelf van het subjekt te hebben bereikt. Het is niet de ander die ons ons eigen zijn kan doen verstaan, we zijn integendeel pas in staat het werkelijk zijn van de ander te benaderen, wanneer we eigen oorspronkelijk levensontwerp in het bewustzijn van onze volstrekte eenzaamheid hebben ervaren en van daaruit kunnen zien hoe elke mens vanuit een absolute vrijheid en verantwoordelijkheid zijn eigen leven ontwerpt en waarden scheppend vorm geeft door zijn daden.

Het onmiddellijk begrijpen van de handelwijzen van de ander schetst Sartre in de CRD als een kunnen vatten van doelstellingen en middelen in hun objektiviteit en transcendentie. Als we zien hoe een incidenteel gedrag boven zichzelf uitstijgt in zijn totale gerichtheid dan kunnen we de tegenstander door onszelf en ons zelf door de tegenstander begrijpen (753). Hier ontstaat een eenheid van handelende gemeenschap in de wederkerigheid van de dialektische beweging.

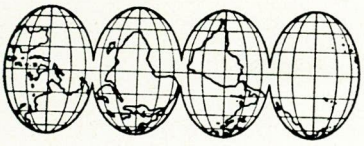
We kunnen dus een ontwikkeling in het denken van Sartre zien plaats vinden in de richting van een alternatieve samenleving, die ontstaan zal uit de vorming van gemeenschappen, die zich volledig bewust zullen zijn van wederzijdse gerichtheid, doelstellingen en uitgangspunten. Een werkelijk doorgronden van elkaars meest eigen levensontwerp zal voeren tot een werkelijke solidariteit, die telkens weer opnieuw de sprong kan wagen tot realisering van nieuwe gemeenschapsvormen. Natuurlijk moet daarbij niet uit het oog worden verloren, dat niemand ooit op een keuze van één moment, noch op een „projet initiale", een funderend levensontwerp, kan worden vastgelegd, al kan ook een beoordeling nooit anders zijn dan een momentopname, die de mens vastlegt als ware hij een ding. Maar in een bewuster leven vanuit eigen telkens hernieuwde vrije keuze zal een dergelijke betrekkelijkheid van het menselijk oordeel beter kunnen worden doorzien.
Alles bij elkaar genomen zou men kunnen zeggen, dat de Sartriaanse fakticiteit lijdt aan een overdosering van materieel-ekonomische faktoren. Bij een

doorbreking van traditionele bindingen in de gerichtheid van de mens op zijn wereld (intentionaliteit) kan men verwachten, dat andere elementen de faktische grondslag zullen vormen van waaruit de wereld kan worden omgebouwd. Bij een scherper belichting van de kreativiteit van het menselijk handelen bij voorbeeld, dat op oorspronkelijke wijze in kan grijpen op de fakticiteit, die wordt tot een stroom met daaruit in wisselwerking met eigen reaktie opspringende momenten, kan een helder uitzicht verkregen worden op de mogelijkheden tot de vorming van een alternatieve maatschappij.

H. G. Choufour

Literatuur

J.-P. Sartre: l'Être et le néant (1943)
Critique de la raison dialectique (1960)
Esquisse d'une théorie des émotions (1939)
Merleau-Ponty vivant (Les Temps Modernes 1961)
Les Mots (1964)
A. Schaff: Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen. (Vert. Erna Reifer, 1964)
J .v. Praag: Het kiezen van de keuze (Rekenschap, 1968)



Socialisme in India

In het „Europa Archiv" (25 maart 1971) schreef A. Appadorai een artikel „Sozialistisches Denken im heutigen Indien" waaraan wij het volgende ontlenen:
Het verlangen naar een steeds grotere economische gelijkheid is een onderwerp, dat zich steeds weer opdringt in het socialistische denken van het huidige India. Alle politieke partijen hebben dan ook met het oog op het electoraat de economische gelijkheid in hun beginselprogramma's opgenomen.
De officiële Indiase socialistische ideologie heeft maar weinig aanrakingspunten met de doctrinaire socialistische theorieën in het Westen. Reeds in 1958 schreef Jawaharlal Nehroe, dat in India het nationale plan de particuliere ondernemingsvorm in vele sectoren dient aan te moedigen, ook al moeten deze ondernemingen zich dan noodgedwongen aan het nationale plan aanpassen en dienen zij zich aan de vereiste controle te onderwerpen. In het in 1956 gepubliceerde industriële programma deelde de toenmalige regering de bedrijven in drie categorieën in.
Onder de **eerste** categorie vielen de industrieën, voor wier toekomstige ontwikkeling de staat de uitsluitende verantwoordelijkheid droeg. Tot de **tweede** categorie werden gerekend die industrieën, die de staat in toenemende mate zouden toebehoren, terwijl de **derde** categorie alle overige bedrijven omvatte, waarvan de toekomstige ontwikkeling werd overgelaten aan de initiatieven en ondernemingsgeest van de particuliere sector. Zowel de openbare, als de particuliere onderneming speelt een algemeen erkende rol in de Indiase socialistische economie, al kent de staat ook aan de openbare sector een groeiende betekenis toe. De „gemengde" economie wordt dus als legitiem bestanddeel van het Indiase socialisme aangemerkt.

De vroegere Gouverneur-Generaal van India, **C. Rajagopalachari,** geldt momenteel als de meest uitgesproken voorvechter van de mening, dat het Indiase socialisme in zijn huidige vorm niet alleen onvermijdelijk moet uitlopen op een daling van de produktiviteit en dus op een verijdeling van de socialistische doelstellingen, maar ook op de vernietiging van de vrijheid van de individu. Het socialisme is geen doel op zichzelf, maar een middel ter bereiking van het grote doel: „welvaart voor allen". Het Indiase socialisme berust op een enorm misverstand, nl. op de veronderstelling dat de scheppende energie losgemaakt kan worden van het persoonlijke belang. Volgens Rajagopalachari vormt de particuliere eigendom het natuurlijke produktiemechanisme, waarbij het belang in de produktie is gekoppeld aan de verplichting om een deel van de opbrengst t.b.v. de algemene voorzieningen aan de staat af te dragen. De armen kunnen slechts geholpen worden door verruiming van de werkgelegenheid, en dit kan weer alleen gerealiseerd worden d.m.v. de expansie van het particuliere bedrijf.
Een andere Indiase filosofie, die bekend staat onder de naam **Sarvodaya-school** (sarvodaya betekent letterlijk: welvaart voor allen), transponeert het voor de familie zo kenmerkende principe van de wederzijdse hulp op de maatschappij, welke uiteindelijk niets anders dan één grote familie is. Volgens deze school leidt de moderne industrie tot uitbuiting en tot uitholling van het ideaal van de wederzijd-

se hulp. Een middel hiertegen ziet men in een herleving van de aloude Indiase dorpsgemeenschap. Dergelijke hoofdzakelijk collectief opgezette dorpen dienen zoveel mogelijk autarkisch te zijn en zelfbestuur te bezitten. Deze decentralisatie moet zover mogelijk worden doorgevoerd. De gecentraliseerde staat zal dan nog nauwelijks bestaan.

Het vroegere socialistische parlementslid **Ram Manohar Lohia** heeft de aandacht op zich gevestigd door zijn theoretische beschouwingen over de toepassing van het socialisme op de onderontwikkelde landen. In zijn boek „Marx, Gandhi and Socialism" verkondigt hij de mening, dat bij de heersende omstandigheden in de ontwikkelingslanden noch het kapitalisme, noch het communisme enige kans van slagen hebben. De ontwikkelingslanden hebben veeleer behoefte aan een nieuwe socialistische theorie, die aansluit bij hun economische en sociale structuur. Een dergelijke theorie zou zich de opbouw van een gedecentraliseerd socialisme d.m.v. decentralisatie van de technologie en de politieke macht tot doel moeten stellen.

Op het ogenblik neemt Nehroe's filosofie nog steeds een overheersende plaats in, zoals deze tot uitdrukking kwam in een resolutie van het Nationale Congres uit 1955, waarin gezegd wordt dat in een socialistische maatschappij de belangrijkste produktiemiddelen hetzij maatschappelijk bezit worden hetzij onder maatschappelijk beheer komen te staan, dat in een dergelijke maatschappij de produktie voortdurend wordt opgevoerd en dat er een rechtvaardige verdeling van de nationale rijkdom zal bestaan. Deze uitspraak verklaart echter niet hoe men toch de behoefte aan een rechtvaardige verdeling denkt te kunnen bevredigen, zolang de produktie nog niet eens het voor een redelijke verdeling noodzakelijke minimum heeft bereikt. Dit probleem komt telkens weer aan de orde wanneer ambtenaren, fabrieksarbeiders en anderen in een periode van prijsstijgingen om loonsverhoging vragen. De uiteindelijke oplossing kan eerst dan worden gevonden, wanneer produktie en prijzen in evenwicht blijven.

Opus Dei in Spanje

Over de bekende katholieke organisatie Opus Dei schreef V. R. Pilapil een verhelderend artikel in „The World today" (mei 1971). Schr. merkt op:

Het grote belang van de seculier-religieuze groep „Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz y Opus Dei" of kortweg Opus Dei in Spanje, wordt geïllustreerd door het feit dat niet minder dan tien ministers van het huidige Spaanse Kabinet aanhangers van deze beweging zijn.

Na een overzicht van de levensgeschiedenis van de stichter, Jose Maria Escriva de Balaguer y Albàs (geboren 9 jan. 1902) te hebben gegeven beschrijft auteur de status van deze beweging.

In de na-oorlogse periode zocht de Katholieke Kerk naar een gepast antwoord op het opkomend materialisme en het atheïstische communisme en besloot zij het plan van Escriva te aanvaarden en de leken te organiseren. Reeds in 1941 was de Opus Dei-beweging zodanig uitgegroeid dat zij door de Bisschop van Madrid als een „religieuze groep" werd erkend, gevolgd door Rome dat de beweging als een communitair instituut zonder gelofte karakteriseerde.

Opus Dei genoot toen reeds de steun van de huidige Paus Paulus VI, destijds nog Kardinaal Montini. In februari '47 stelde een pauselijke encycliek de zgn. wereldlijke instituten in en erkende Opus Dei kort daarna als een dergelijke seculair instituut; de definitieve erkenning van Opus Dei volgde drie jaren later. Het Vaticaan definieert de seculaire instituten als genootschappen van priesters en leken die de christelijke perfectie nastreven door hun apostolaat in de seculiere wereld uit te dragen.

Het principe van Opus Dei is: het werk te heiligen, zichzelf in werk te heiligen, en de mensheid door werk te heiligen. Aan de top van Opus Dei staat het Priesterlijke College van het Heilige Kruis. Zij bestaat uit twee soorten priesters: de gewone parochie-priesters en de nog niet gewijde priesters.

Ofschoon de administratieve structuur er in voorziet dat de „Directeur-Generaal" in elk land een leek moet zijn, komen de

richtlijnen uit Rome via Escriva als President-Generaal en het Priesterlijke College. Onder de priesters die ongeveer 3% van de Opus Dei-leden uitmaken staan de leken die georganiseerd zijn in autonome mannen- en vrouwenafdelingen.
In elke afdeling zijn vier categorieën van lidmaatschap:

a. De „genumereerden"; dit zijn ongehuwde leden die zich het meest inspannen voor de beweging. Zij oefenen een wereldlijk beroep uit, wonen meestal gemeenschappelijk in Opus Dei-centra en hebben een gelofte afgelegd m.b.t. armoede, kuisheid en gehoorzaamheid.

b. De „oblaten"; dit zijn ongehuwde leden die echter meestal bij hun familie wonen en de hoge kwalificaties van de „genumereerden" missen.

c. De „supergenumereerden"; dit zijn de gehuwde leden die uiteraard zich minder kunnen inzetten voor Opus Dei dan de categorieën sub a. en b.; toch waren enige van deze leden zeer actief; een goed voorbeeld is de welbekende Spaanse ex-Minister van Financiën, Mariano Navarro Rubio.

d. De „co-operatoren"; dit zijn diegenen die een bijdrage leveren aan de uitvoering van het Opus Dei Apostolaat (Rome heeft zelfs goedgekeurd dat cooperatoren geen Christenen behoeven te zijn).

De geest en de principes van Opus Dei vindt men weergegeven in het door Escrivá in 1939 uitgegeven boek „Camino" (De Weg) dat vooral de nadruk legt op gehoorzaamheid (oboedentia) van de Opusdeistas.
De groeiende invloed van Opus Dei in Spanje werd sterk gestimuleerd door de gestadige infiltratie in culturele instellingen, in kringen van handel en bankwezen en in hoge overheidsposten. In 1952 bijv. stichtte Opus Dei een Hogeschool voor Algemene Studies in Navarra, later herdoopt in „Universiteit van Navarra". De opkomst van Opusdeistas in politieke machtsposities was voorts mede te danken aan de goede contacten van een invloedrijk lid van de regering, nl. Luis Carrero Blanco, met Opus Dei.
In 1956 werd het regime van Franco met een politieke en economische crisis geconfronteerd. In de daarop volgende reorganisatie van zijn kabinet (1957) gaf Franco de meest invloedrijke posities aan vertegenwoordigers van het leger (om de Falange in bedwang te houden) en aan die van Opus Dei om de economische situatie te verbeteren: de twee economische Ministeries gingen naar Opusdeistas (Ullastres op het Ministerie van Handel en Navarro Rubio op het Ministerie van Financiën). Hun neoliberale politiek heeft Spanje er economisch weer enigszins bovenop gebracht.

De Afrikaanse samenleving en de onderontwikkeling

In „Développement et civilisations" (sept.-dec. 1970) wees L. V. Thomas op de samenhang van de onderontwikkeling van Afrika met bepaalde sociale, politieke en culturele factoren.
Dat de onderontwikkeling in Afrika eerder geïnterpreteerd dient te worden in termen van macht en dualisme (structurele onderontwikkeling) dan is termen van ellende of armoede alleen (impressionistische onderontwikkeling) is zó duidelijk, dat het geen nadere uitleg behoeft. Men kan echter naast de openlijke en verhulde exploitatieverschijnselen veelal ook een reeks van zuiver interne oorzaken waarnemen, waarvoor de ontwikkelingslanden zelf in de eerste plaats de verantwoordelijkheid dragen.
Genoemde oorzaken zijn als het ware in een voortdurend dialectisch samenspel verwikkeld, hetgeen auteur aan de hand van de volgende faktoren nader illustreert: het verschijnsel van een groot aantal ministaatjes, de grote verscheidenheid in taal, de chaotische stadsontwikkeling, de bevolkingsexplosie, de crisis waarin de sociaal-politieke structuren verkeren, het verschijnsel van de onevenwichtige economie, het tekort aan kaders enz.
Na vervolgens de aan de Afrikaanse samenlevingen inherente kenmerken op sociaal, politiek en cultureel gebied aan een nadere analyse te hebben onderworpen, confronteert auteur in de derde en laatste paragraaf van het onderhavige artikel de traditionele Afrikaanse samenleving met de eisen, die aan een moderne ontwik-

keling dienen te worden gesteld. Het blijkt dan dat niet alleen de mentaliteit van de Afrikanen nog in vele opzichten een struikelblok vormt voor de ontwikkeling, zoals die door het Afrikaans socialisme wordt nagestreefd, maar tevens dat de traditionele economie zèlf soms de sociaal-economische vooruitgang, die de moderne wereld nu eenmaal eist, in de weg staat. Het is hierom, dat het Afrikaanse socialisme zich het tweeledige doel van mentaliteitsverandering en hervorming van de verschillende structuren heeft gesteld. De economische faktoren, die een moderne ontwikkeling frustreren, kunnen tot de volgende drie typen herleid worden:

1 De op het buitenland gerichte economie, welke op buitenlands kapitaal steunt of op het kapitaal van een uiterst klein deel van de inheemse bevolking, waarvan de winsten naar het buitenland afvloeien.
2 De eenzijdige en vrijwel uitsluitend op de handel gerichte economie.
3 De concurrerende economie, welke nauw verband houdt met de verdeling van Afrika in een aantal elkaar onderling bestrijdende landen en invloedssferen, welke situatie kunstmatig in leven wordt gehouden door het overtrokken nationalisme van sommige politieke leiders, de tolmuren, de belangenconflicten en de afwezigheid van een gemeenschappelijke planning.

Niettemin zijn er latent een drietal elementen in de traditionele Afrikaanse samenleving aanwezig, die wel degelijk van positieve invloed kunnen zijn op de vooruitgang:

1 Het element dat het mogelijk maakt socialistische instellingen in het leven te roepen, welke de nationale economische ontwikkeling kunnen bevorderen. Het is de plicht van de politieke leiders hiervan een doelmatig gebruik te maken.
2 De in de veelal beschimpte traditionele structuren besloten elementen, die aantonen dat zij beslist niet onverenigbaar zijn met de eisen van de moderne samenleving, al geven zij aanleiding tot allerlei spanningen, o.a. tussen gelijkheid en ongelijkheid, tussen individualisme en collectivisme en tussen monolitische en dualistische structuren.
3 Het element van de geesteshouding. Sommige nieuwigheden dienen beslist van de hand gewezen te worden. Zo op het eerste gezicht mag het bevreemding wekken de Afrikanen te willen doen vasthouden aan bepaalde voorvaderlijke gewoonten en dat juist op het moment, dat de Afrikaanse ontwikkeling het Westerse voorbeeld zal gaan volgen. Het is echter niet zozeer de bedoeling de Afrikanen te bewegen vast te houden aan de oude sociale instellingen, die reeds door het koloniale regime waren afgeschaft, als wel hun respect bij te brengen voor de Zwartafrikaanse geesteshouding, zoals die zich in levende en authentieke vorm manifesteert (gevoel voor collectieve arbeid en solidariteit, gemeenschapsgevoel, levenshouding en liefde voor de natuur).

Het bevolkingsvraagstuk

In „World Justice" (maart 1971) troffen wij een bijdrage van A. McCormack aan, die nog eens de vinger legt op verschillende aspecten van het probleem van de bevolkingsexplosie.

Aan de hand van een reeks feiten stelt auteur vast hoe ernstig de bevolkingsproblematiek in de wereld eigenlijk is:

a De bevolking van de wereld stijgt op het ogenblik met 2% of 68 miljoen zielen per jaar; dit is veel meer dan de totale bevolking van Engeland of Frankrijk. Elke dag komen er 185.000 monden bij. In de honderd jaren van de twintigste eeuw zal de bevolking zich vervijfvoudigen, nl. van 1,6 miljard in 1900 tot 7,2 miljard in het jaar 2000. Tegen het midden van de volgende eeuw kan men een cijfer van 25 miljard tegemoet zien.
b De bevolkingsaanwas is voornamelijk op de ontwikkelingslanden geconcentreerd. Van de aanwas van 68 miljoen per jaar komen er 50 miljoen de gelederen der ontwikkelingslanden versterken.
c Sommige landen kunnen de toenemende bevolking nog wel opnemen (Tropisch Afrika en Latijns-Amerika), maar andere streken zoals Centraal Amerika

en het Caraïbisch gebied vertonen reeds een zeer grote bevolkingsdichtheid.

d Hoe meer mensen, des te meer voedsel nodig is. Aan het einde van het Eerste Ontwikkelingsdecennium waren er een half miljard méér mensen op aarde dan in 1961. De groei van het inkomen der ontwikkelingslanden bedroeg over deze periode 4,5 - 5%, maar het inkomen per hoofd steeg slechts met 2 - 2,5%.

e Ondanks het feit dat er in de ontwikkelingslanden veel geïnvesteerd wordt t.b.v. het onderwijs dreigt het toenemende aantal kinderen deze uitbreidingen meer dan te neutraliseren.

f Gedurende de eerste helft van de zestiger jaren scheen het probleem uitsluitend een wedloop tussen voedsel en bevolking te zijn. Daarna bracht de groene revolutie een nieuwe doorbraak. Hierbij moet echter worden bedacht dat de wereldvoedselproduktie gedurende de periode 1965-2000 verdubbeld moet worden om niet bij de bevolkingsaanwas achterop te raken, terwijl een verdriedubbeling nodig is om elk individu het benodigde kwantum voedsel te doen toekomen.

g Er ontstaat steeds meer werkloosheid, want de nieuwe technologie is over het algemeen een kapitaalintensieve en geen arbeidsintensieve aangelegenheid. Als voorbeeld moge dienen: in 1967 nam men aan dat er in 1972 60.000 meer arbeidsplaatsen op het kleine eiland Mauritius gecreëerd zouden zijn. In feite kwamen er slechts 3000 arbeidsplaatsen per jaar bij.

h De bevolkingsaanwas brengt een toename van de urbanisatie met zich mede. Men verwacht dat de bevolking van een stad als Calcutta in 20 jaren zal verdubbelen. En vóór het einde van deze eeuw zal dit verdubbelde aantal weer begonnen zijn aan een nieuwe verdubbeling.

i Het gezinsleven wordt in de huidige omstandigheden van bevolkingsexplosie en urbanisatie ernstig bedreigd. Illegitieme geboorten en abortus zijn aan de orde van de dag.

j De bevolkingstoename is medeverantwoordelijk voor een toenemende milieuverontreiniging.

k Op 10 december 1968, de tweeëntwintigste verjaardag van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, legden 30 landen, de meeste tot de ontwikkelingswereld behorende, een formele verklaring af dat het recht op gezinsplanning onder de fundamentele rechten van de mens opgenomen diende te worden.

l Sommigen hebben als oplossing voor het bevolkingsprobleem migratie gesuggereerd. Dit voorstel blijkt echter meer academische waarde dan praktisch nut te bezitten. Zo neemt India's bevolking met 14 miljoen per jaar toe, terwijl bijv. de totale luchttransportvloot van de V.S. maar 9 miljoen mensen per jaar kan vervoeren.

m Gelukkig heeft nu 80% van de landen in de ontwikkelingswereld de noodzaak van gezinsbeperking en bevolkingscontrole ingezien.

n Naar de Secretaris-Generaal van de Verenigde Naties, Oe Thant, verklaarde ontstaat het gevaar dat de aardse hulpbronnen ontoereikend worden om de bevolkingsaanwas op te vangen.

Auteur concludeert dat de meest evenwichtige benadering van het bevolkingsprobleem afkomstig is van de Jeugdassemblee van de V.N., welke in juli 1970 in New York werd gehouden. De Commissie inzake Milieu en Individu van deze Jeugdassemblee stelde aanbevelingen op over bevolkingscontrole en gezinsplanning en deed een beroep om de verklaringen over dit probleem in de encycliek „Humanae Vitae" te herzien.

Gezinsplanning en bevolkingsprogramma's vormen echter geen substituut voor de positieve inspanningen, welke ontwikkelde en onderontwikkelde landen tezamen moeten aanwenden, speciaal gedurende het Tweede Ontwikkelingsdecennium om de nood, waarin een groot deel van de mensheid verkeert, te lenigen.

Bevolking en milieuhygiëne

In welke mate bevolkingsgroei en milieuhygiëne samenhangen tonen P. Ehrlich en A. Ehrlich nog eens aan in een artikel „Population and resources" in „Dialogue" (no. 1, 1971).

Hoewel de opvatting, dat een toenemende

bevolkingsomvang een ernstige belemmering betekent voor de ontwikkeling van de Derde Wereld momenteel bijna overal ingang heeft gevonden, blijkt men echter veel vèrder dragende consequenties van een ongeremde wereldbevolkingstoename voor de aanwezige aardse hulpbronnen nog niet te hebben begrepen. Het moet duidelijk worden geacht dat voor de gehele mensheid thans de tijd is aangebroken om de balans op te maken van de beschikbare hulpbronnen enerzijds en het aantal der van deze hulpbronnen afhankelijke wereldbewoners anderzijds.
Kenmerkend is dat men in discussies terzake van de overbevolkingsproblematiek hardnekkig vasthoudt aan de conventionele maatstaf van de dichtheid der bevolking per km^2, terwijl deze maatstaf in feite slechts als van zeer ondergeschikt belang moet worden gezien. Een beter criterium geeft de hantering van de bevolkingsdichtheid in relatie tot de daarbij beschikbare hulpbronnen. Om van overbevolking te kunnen spreken heeft men bijvoorbeeld in de Sahara te maken met een veel lagere bevolkingsdichtheid dan op een zeer vruchtbaar Pacific-eiland als Tahiti.
Overigens behoeft men ook geen al te optimistische verwachtingen te koesteren met betrekking tot een onbeperkte intensivering van de landbouwmogelijkheden in vruchtbare gebieden. Ook de meest geavanceerde Europese agrarische gebieden, zoals bijv. Denemarken, met een groot produktie-overschot aan zuivel, eieren en vlees, zien zich voor de instandhouding van de veestapel genoodzaakt tot het importeren van omvangrijke hoeveelheden lijnzaad en voedergranen. Afgemeten naar de behoeften aan voedsel en industriële produkten moet Europa als een overbevolkt gebied worden aangemerkt. Dit continent is niet alleen een groot-verbruiker van onvervangbare grondstoffen, die vnl. uit andere gebieden moeten worden betrokken, maar het wordt tevens geconfronteerd met een toenemende, door de bevolkingsomvang veroorzaakte milieuverontreiniging.
Rekening houdend met de huidige omvang van de wereldbevolking en de capaciteit van de beschikbare hulpbronnen, komt men tot de onafwijsbare conclusie dat de aarde reeds overbevolkt is. Belangwekkend zijn op dit gebied de bevindingen van de biochemicus H. R. Hulett die aan de Stanford University is verbonden. Hulett komt tot de slotsom dat indien men het wereldlevensniveau optrekt tot dat van de gemiddelde Amerikaanse burger, de wereldhulpbronnen slechts voor 1 miljard wereldburgers toereikend moeten worden geacht. Ofschoon de bevindingen van Hulett niet uitsluiten dat landen als o.a. Australië met de term „dunbevolkt" kunnen worden aangemerkt, heeft de zgn. „frontier philosophy" een zodanige milieuvervuiling en een dergelijk ontzaglijke agrarische over-exploitatie ten gevolge gehad dat met betrekking tot de vooruitzichten voor het leefmilieu en de voedselsituatie in de toekomst Australië thans reeds als overbevolkt moet worden beschouwd.
Een door de eeuwen gevormd menselijk cultuurpatroon verzet zich enerzijds tegen geboortenbeperkingsmaatregelen, maar anderzijds wordt men hoe langer hoe meer geconfronteerd met de kwalijke gevolgen van overbevolking. Hoewel men uiteraard een zekere elasticiteit in het menselijke aanpassingsvermogen niet kan ontkennen (auteurs halen hierbij het gunstige voorbeeld aan van het Japanse aanpassingsvermogen aan een zeer beperkt levensmilieu), is deze elasticiteit toch niet van ongelimiteerde aard.

P.K.

Notities van een lezer

De Oostenrijkse socioloog **Karl Popper** reist door ons land en houdt lezingen. Hij vertelt nu niet meer zo erg interessante dingen. Ger Harmsen die hem onlangs in de Amsterdamse universiteit beluisterde zei dat hij zo'n betoog nog niet aan zijn eerstejaars studenten zou durven weggeven.
Kort na de bevrijding verspreidde zich ook in ons land het befaamde twee-delige werk van Popper: „The open society and its enemies." Het boek werd gelanceerd als de modernste, dodelijke afrekening met de wetenschappelijke betekenis van Karl Marx.
De hoofdstelling van Popper tegen Marx luidde: „Dat de mens en zijn doelstellingen *in zekere zin* een product zijn van maatschappelijke omstandigheden is waar. Maar het is ook waar dat de maatschappij een product is van de mens en zijn doelstellingen en dat dit zelfs in toenemende mate het geval zal zijn. De ware vraag is: welke van de twee aspecten van de relatie tussen mens en maatschappij is het belangrijkst?"
Duizenden malen heeft men op deze wijze gezeurd over een karikatuur van het marxisme. Er bestaat in dit verband een kostelijk opstel van J. Saks in de *Nieuwe Tijd* van 1896: „Over professoren en socialisme."
Popper doet met zijn „ware vraag" alsof hij een vondst heeft gedaan. Hij zegt: „Indien wij deze vraag serieus bezien dan stellen wij vast dat het beslissende punt is: dat onze gedachten, onze meningen slechts in grote trekken berusten op onze wijze van voortbrengen — niet geheel! Indien zij totaal berustten op het maatschappelijk zijn, indien wij niet in staat waren tot zelfkritiek, tot leren uit onze zienswijze, uit onze ervaring dan zou toch vanzelfsprekend de productiewijze van de laatste generatie de onze bepalen! Doch het is duidelijk dat dit niet zo is. Wij kunnen integendeel onze aandacht richten op het moeilijke probleem om de volgende generatie beter op te voeden dan wij zelf zijn opgevoed."

De zelfstandigheid, die Popper tegenover het door hem bestreden marxisme, de mens toebedeelt specificeert hij nog nader. Hoewel hij erkent dat onze gedachten en inzichten sociaal bepaald worden, wenst hij toch vast te stellen dat het eenvoudig niet ontkend kan worden dat wij onze gedachten kunnen toetsen, dat wij ze kunnen critiseren, verbeteren; voorts dat wij onze materiele omstandigheden kunnen veranderen en verbeteren in overeenstemming met onze veranderde, verbeterde ideeën. En hetzelfde geldt voor onze maatschappelijke omstandigheden.
En dan komt hij op de proppen met een illustratie: Beethoven. Waarom ook niet? „Beethoven", zegt Propper, „is wel tot op zekere hoogte een product van muzikale opvoeding en traditie. Belangrijker is het echter dat hij ook een producent van muziek is en daardoor van muzikale opvoeding en traditie. Iedereen geeft toe dat de muziek die hij schreef niet uit de muziekwerken van zijn voorgangers, ontstond, noch uit het sociale milieu waarin hij leefde, noch uit zijn doofheid, noch uit het voedsel dat zijn huishoudster voor hem kookte, evenmin uit enig stel van milieu-factoren of omstandigheden of uit iets anders dat wij mogelijkerwijs van zijn erfelijkheid kunnen weten." En Popper besloot zijn tirade met het vonnis: „Wetenschappelijk marxisme is dood".
(II-199)

Op de keper beschouwd is deze kwasi-genuanceerde redenering uitermate banaal; dat is vaker het geval met fijnzinnigheid. Protesterend tegen de zogeheten grofheid van de historisch-materialistische beschouwingswijze, dragen de critici bij voorkeur bewijzen aan die ontleend zijn aan de wereld van het „hogere". In feite is de bewering, dat er wisselwerking tussen mens en ding, mens en mens, ding en ding bestaat, een enorme gemeenplaats. Daarbij is de suggestie, als zou in het marxisme het verband aller dingen niet zijn opgenomen, eenvoudig om te grinniken.

Friederich Engels in het bizonder heeft dat wisselwerkingsargument vele malen ontzenuwd. Want hij en zijn vriend Marx hadden nooit méér beweerd dan: dat het proces van productie en reproductie *tenslotte* het bepalende element in de geschiedenis vormt. De misvatting of de verdraaiing: als zouden zij geponeerd hebben dat het economische element alléén van beslissende betekenis geacht moet worden, is een onnadenkende frase. Het economische proces is de grondslag; doch de verschillende factoren die een rol spelen in de strijd der klassen: wetten, opinies, godsdienstige, politieke, juridische, aesthetische theorieën oefenen zonder twijfel hun invloed uit op de loop der historie. In vele gevallen bepalen zij in overwegende mate zelfs de vorm. Want er is wisselwerking van al die krachten, waarin de economische beweging zich tenslotte als noodzakelijk zal laten gelden. — Zo ongeveer schreef Engels aan Bloch op 21 september 1890. Drie jaar later — in een brief aan Starkenburg formuleerde hij het nog scherper. Hij bestreed iedere opvatting van een automatische werking der economische beweging. En als een grondstelling voor zijn leer definieerde hij: „De mensen maken *zelf* hun geschiedenis, doch in gegeven omstandigheden die haar bepalen en op de grondslag van werkelijk, alreeds bestaande betrekkingen, waaronder de economische betrekkingen — hoezeer ook beïnvloed door andere politieke en ideologische relaties — per slot van rekening *beslissend* zijn.

In de afgelopen weken heb ik — zoals gewoonlijk tegen het einde van het jaar — een boek van de plank gepakt dat men niet vlug even lezen kan. Boeken als „Oorlog en Vrede" van Tolstoi, „Le Rouge et Le Noir" van Stendhal, „Der Zauberberg" van Thomas Mann, de „Pickwick-papers" van Dickens moet men lezen met de bereidheid er weken mee samen te leven.

Deze keer was het **„De Gebroeders Karamazow"** van **Dostojewski,** in een prachtige vertaling van Jan van der Eng, de editie van Geert van Oorschot. Wekenlang, tussen alle besognes door, wist ik bijna elke dag wel een uur, een half uur te vinden om onder te duiken in die geweldige geschiedenis van wat Du Perron noemde: „de menselijke staat bij kookpunt." Als je de eerste veertig bladzijden hebt doorgeworsteld en — zoals ik doe — op een paar notitieblaadjes de familievertakkingen en de belangwekkendste evenementen hebt opgeschreven, dan leef je verder mee met de tragedie welke zich met noodlottigheid ontvouwt. Het is mij bewust onder het lezen dat dit gigantische drama zeker voor de generatie die volwassen werd in de twintiger en dertiger jaren, van even grote betekenis moet geweest zijn als Malraux en Céline voor mijn generatie. Het is mij evenzeer sterk bewust dat wie dit boek niet beléefd heeft eigenlijk nog niet helemaal de kinderkamer verlaten heeft.

Het hele boek draait om één uitroep — die in verschillende toonaard herhaaldelijk klinkt —: „als God niet meer bestaat is alles geoorloofd". En deze kreet wordt geuit tegen de achtergrond van het menselijke lijden, in het bizonder het lijden van de niet aansprakelijke kinderen.

Tegen het einde van de vorige eeuw — in 1880 werd dit boek voltooid — moet het besef van radeloosheid over het vervluchtigen van het godsbesef zeer sterk zijn geweest. „Te veel raadsels wegen op de mens," zegt Iwan Karamazow in dit boek — en hij overweegt dat hij — zo hij de macht gehad had — de mens aanzienlijk ingeperkt zou hebben. Met ongelooflijk raffinement sleurt

Dostojewski ons door deze geschiedenis heen. Ik heb het gevoel dat hij op een gegeven moment zelf de dupe werd van de zich autonoom ontwikkelende tragedie. Op zeker moment bemerkt Aljosja, de jongste, de onbedorven Karamazow, dat zijn woeste broer Iwan toenadering zoekt tot hem. Aljosja is blij daarmee. Maar even later voelt hij een lichte angst opkomen; hij kan evenwel niet goed begrijpen waarvóór hij bang is, waardóór hij bang is. Ik geloof dat Dostojewski dit ook niet wist, op dàt moment.
Zo is het boek vol met spanningen, verwarringen, schitterende exclamaties en ontzettende droefheid. Tegen het einde kráákt het bouwsel, *letterlijk* bijna, vlak voor de onafwendbare catastrofe.

Ergens in het midden van het boek laat Dostojewski een geheimzinnige bezoeker de redenering leveren: dat er een nieuwe eeuw van naastenliefde kan komen, maar eer het zover is zullen de mensen door een wolk van vereenzaming en dodelijke verveling moeten waden.
Een prachtig boek, dat kort geleden is verschenen, geeft een scherp beeld van zo'n overgang van verveling naar een nieuwe cultuur. Het is de geschiedenis van de Salons en de conversatie in de 18e-eeuw: **Waarover spraken zij?** door **Haijo Zwager.**
Heel die eeuw van briljante geest, roddel, kritiek en hypocrisie, van parasitisme en revolutionaire moed leeft op in het verhaal van hun conversaties. Vanwege de censuur werd er meer gepraat dan geschreven — en wat geschreven werd moest veelal in het geheim (in Holland soms) gedrukt worden.
Eén van de meest kenmerkende geesten van die eeuw was Madame Du Deffand, bemiddeld, losgeraakt van een godsgeloof, meedogenloos kritisch. Een voorbeeld van haar briljante definities: De mensheid bestaat uit „trompeurs, trompés et trompettes."

Over haar verveling, haar angst voor de stilte en de stilstand zijn boeiende boeken geschreven. Haar leven, haar acht delen correspondentie, de overlevering van haar gesprekken vormen de grondslag voor een studie over de verveling als bron van stroomversnelling in het culturele leven. In haar eetkamer verzamelde zich eens per week, zaterdag of zondag de bloem van het Franse intellectuele leven. Zij noemde het souper één van de vier levensdoelen van de mens — de andere drie was zij vergeten. In de middaghoogte van haar leven werd zij blind. Na een korte tijd van de zwartste wanhoop besloot zij haar kwaal te negeren. En in die stemming moet men de volgende dialoog begrijpen die Grimm ons overleverde.
Madame Du Deffand zit in haar kamer in haar fauteuil die op een ton lijkt, een overhuifde stoel. Haar oude vriend Pont de Veyle zit in een bergère bij de haard.
— Pont de Veyle?
— Ja, mevrouw.
— Waar zit je?
— Bij de hoek van de schoorsteenmantel.
— Languit, met de voeten op het haardhekje, zoals men dat doet bij vrienden?
— Ja, mevrouw.
— Het is toch een feit dat er maar weinig van zulke langdurige liaisons zijn als die van ons.
— Dat is zo.
— Al vijftig jaar, hè?
— Ja, al langer dan vijftig jaar, mevrouw.
— En in die hele tijd nooit een wolkje, nooit zelfs een schijn van kibbelarij.
— Ja mevrouw, dat heb ik er altijd zo prachtig van gevonden.
— Maar Pont de Veyle, zou dat niet komen doordat we elkaar eigelijk altijd volmaakt onverschillig hebben gelaten?
— Dat zou best kunnen, mevrouw.

Begin oktober is in Amsterdam A. Lange gepromoveerd in de sociale wetenschappen op een proefschrift: **De autoritaire persoonlijkheid en zijn godsdienstige wereld.**
Lange bouwde voort op het thema dat Adorno in de oorlogsjaren — naar Amerika geëmigreerd — formuleerde en waarvan later het indrukwekkende resultaat werd gepubliceerd: *The authoritarian personality.*
Daarin was de zogenaamde F-schaal opgesteld voor de mate waarin een

persoonlijkheid fascistoïde trekken vertoont.
Tijdens zijn onderzoek kwam Lange tot de conclusie dat er een relatie bestaat tussen de autoritaire persoonlijkheid en godsdienstige voorkeur. Een sterke kerkelijke binding duidt onveranderlijk op een autoritaire inslag van de persoonlijkheid, maar ook andere dan kerkelijke verbanden, zoals politieke, duiden op dezelfde instelling.
In een interview met een dagblad zei de auteur: „Ik heb tenslotte deze conclusie getrokken — als deze theorie van mij juist is, moet zij ook opgaan voor typisch niet-autoritaire verbonden, bijvoorbeeld de humanisten, de studentenbeweging, Dolle Mina. Dat is een sombere gedachte."
En nadat hem gevraagd was: „waar blijven de niet-autoritaire persoonlijkheden?", antwoordde hij: „Die blijven buiten de verbanden. Die spelen niet mee. Dat zijn de mensen die niet alles over hebben voor de politieke power, geen statusbehoefte hebben, met rust gelaten willen worden."
Dit is een vreemde conclusie, die de bedriegelijke schijn van logica bezit. Maar om dat in te zien moeten wij de basisbegrippen die Lange hanteert bij de constructie van de autoritaire persoonlijkheid beter onder ogen nemen. Die begrippen zijn: dogmatisme, rigiditeit en conservatisme. Alle drie houdingen bezitten als hoofdneiging het vasthouden van het bestaande. De moeilijkheid van de slotconclusie wordt gevormd door de tegenstrijdigheid die ontstaat als men een revolutionaire organisatie samengesteld ziet door behoudende karakters die het verband zouden zoeken ongeacht of het revolutionaire doel het verband zal verbreken.
Het lijkt op het oude, melige liedje dat „de vrije gedachte óók een dogma is", hetgeen *psychologisch* voor deze of gene zou kunnen gelden, maar *logisch* een blunder is. Bovendien laat de heer Lange hier na de vraag te overwegen of niet de afzondering, het zich verstoppen in de marge van de samenleving, zou kunnen duiden op een geweldige minachting voor de mening van anderen: een vooralsnog ongefundeerde hovaardij — allemaal trekken van een onvervalste autoritaire persoonlijkheid.

In een gesprek vertelde **André Gide** eens een wonderlijk verhaal aan **Walter Benjamin.** Hij probeerde zijn verhouding tot de taal uit te leggen. In zijn jeugd had hij zich jarenlang intensief met het Duits bezig gehouden. Met Pierre Louys had hij de Faust II woord voor woord doorgenomen. Daarna had hij zich lange tijd niet meer met die taal bemoeid. Het Engels nam een groot deel van zijn aandacht in beslag.
Maar toen hij in de Congo was — jaren later — sloeg hij ietwat toevallig weer eens een Duits boek open, het was een exemplaar van „Wahlverwantschaften" van Goethe. Hij had een merkwaardige ervaring: met het lezen van het Duits ging het na die lange jaren niet slechter maar beter. Gide zegt: „Het is niet de verwantschap tussen Duits en Engels waardoor het gemakkelijker ging. Nee, juist door mij van de moedertaal, het Frans, nog verder te verwijderen, werd ik beter in staat gesteld een vreemde taal meester te worden. Bij het leren van een taal is het niet zo belangrijk welke taal men leert; de eigen taal te *verlaten* is doorslaggevend." Gide steunt zijn theorie door een curieus citaat uit de reisbeschrijving van de zeevaarder Bougainville, die schreef: „Als wij een eiland verlieten gaven wij het pas een naam." En daar volgt de mooie conclusie op: „Ce n'est qu'en quittant une chose que nous la nommons".

Dat de **milieuverontreiniging** ook ongekende positieve mogelijkheden in zich bergt bemerkte ik in een krantenbericht uit Amerika: „De inwoners van El Paso (Texas) zijn de laatste tijd opvallend vrolijk. Een chemicus heeft ontdekt dat hun drinkwater verontreinigd is met *litium*, dat onder meer gebruikt wordt voor de behandeling van manisch-depressieven".

Zojuist heb ik **Karl Popper** en **Eccles** op het televisiescherm gezien. Het heeft mijn ergste verwachtingen nog overtroffen. Eccles heeft eenvoudig niets te betekenen op het gebied dat buiten zijn eigen

wetenschap ligt, de neurophysiologie — waarover ik overigens ook niet kan oordelen. Maar naast de brave en goedmoedige liefhebberij – praat van de neurophysioloog, maakte Popper de verbijsterende indruk van een aanmatigende kletskous die uiterst weloverwogen de ene platitude na de andere er uit schoof. 't Was alsof de tijd dertig jaar had stil gestaan. Kritisch denken van enige decennia is aan hem voorbijgegaan als een lichte bries die hem niet deerde in zijn herbarium. Op een vraag: wat is Uw verschilpunt met de Frankfurter Schule, antwoordde hij: „Na Hitler snakte men in Duitsland naar iets nieuws — ze kregen de Frankfurter Schule". En toen er na deze sinistere grap (een historische blunder) doorgevraagd werd: wat hij als verschil zag, zei hij bedachtzaam, dat *zij* slechte en onbegrijpelijke taal gebruikten. De taal van Popper levert inderdaad geen enkele moeilijkheid op. Hij zegt eenvoudig niets.
Het is voor mij onbegrijpelijk, dat Fons Elders als gespreksleider geen enkele keer intervenieerde om de domme praatjes recht te zetten, en dat Nauta met onaandoenlijke ernst de grollen van de leek en die van de kletskous bleef expliceren alsof er verlossende woorden werden gesproken. Als een ontdekking van de eerste orde werd ons kond gedaan van de jongste theorie van Sir Karl: de drie werelden. En niemand stond op in de Rolzaal, waar de vertoning plaats vond, om te zeggen: er is nog een vierde wereld, de Andere, waarin U de vergetelheid wacht.

Op 1 november 1971 heeft **Martin Brouwer** in Amsterdam zijn intree-rede gehouden als hoogleraar in de massapsychologie. Vijftien jaar geleden eindigde de loopbaan van Kurt Baschwitz die perswetenschap en massapsychologie doceerde. Rooy volgde hem op voor perswetenschap. Thans doceert Brouwer „psychologie van collectief gedrag". In een voortreffelijke rede, getiteld: „Beste mensen", heeft hij zijn standpunt duidelijk weergegeven en tenslotte in de slottirades heftig en afdoend stelling genomen tegen de opinie van Belinfante: dat wetenschappelijk onderzoek gescheiden zou moeten worden van de universiteit als onderwijsinstelling. Zijn rede zat vol belangwekkende polemiek, zo ondermeer waar hij kritiek uitte op de van de biologie uit gevoede gedachte van een agressie-instinct bij de mens. De onhoudbaarheid van theorieën als van Lorenz, Ardrey en te onzent ook Hillenius werd door Brouwer scherp gesteld.
Bij zijn proefschrift stond indertijd de stelling: „Godgeleerdheid en parapsychologie zijn beide uit den boze".

De populariteit van **Marcel Proust** is opmerkelijk. Dit jaar is de honderdste gedenkdag van zijn geboorte nogal indrukwekkend wijdverbreid gevierd. Er zijn tientallen nieuwe beschouwingen over zijn werk verschenen en ook in Nederland begint een (schitterende) vertaling van zijn hoofdwerk: „A la recherche du temps perdu" te verschijnen (C. N. Lijsen).
Het merkwaardige hiervan is dat hij het tegendeel is van een direct, snel en op het huidige moment gericht schrijver. Proust is in zijn stijl buitengewoon wijdlopig, verdiept zich eindeloos in details en zoekt in feite de essentie van het verleden in plaats van de existentie in het heden. Zijn leven verliep op een onwezenlijke wijze, alles draaide rondom de krampachtige poging de voorbijgegane tijd weer op te roepen, te herbeleven ... en voor wie hem goed en zorgvuldig leest heeft hij op wonderlijke wijze het tafreel opgeroepen van vóór de eerste wereldoorlog. Zijn leven bestaat uit dat ene kolossale boek dat in de Pléiade-editie drie dikke dundrukdelen beslaat: Op zoek naar de voorbijgegane tijd. Al het andere werk is voorstudie geweest. In 1952 gaf men een vroeger, driedelig boek van hem uit: „Jean Santeuil", samengesteld uit een pak ten dele verscheurde vellen papier. Het bleek een eerste, veel vlakkere versie van het latere hoofdwerk te zijn. In 1954 gaf men weer een hoeveelheid ongepubliceerd werk uit: „Contre Sainte-Beuve", maar ook dat deel bevatte materiaal van hoogstbelangrijke aard als voorstudie van zijn meesterwerk.

Ik vind er eigenlijk de meest boeiende Proust in.
Waardóór is Proust zo populair? De kopers van zijn buitengewoon volumineus werk zijn natuurlijk lang niet allemaal lezers. Proust vergt een groot, op het tekenende detail verliefd geduld. Er is evenwel een sfeer rondom de mythe van Proust, die aantrekkingskracht uitoefent op elementen van deze tijd. Hoezeer de huidige generatie ook *lijkt* op te gaan in de actualiteit en de directheid, door het verschijnsel van de populariteit van Proust verraadt deze tijd haar wezen van nostalgie. De toewijding aan de dingen van hier en nu, en de overgave aan de bezigheid van het ogenblikkelijke, verhult de wanhoop aan het perspectief. Het dicht bij elkaar kruipen, de herleving van christelijke en oosterse mythen, alsook de hang naar biologische oorspronkelijkheid — deze trekken des tijds zijn van dezelfde orde als Prousts hartstochtelijk pogen de essentie van het leven, „het zuivere geluk", te hervinden in de vervluchtigde sfeer van de onbedreigde jeugd.

P. Spigt