T. T. TEN HAVE

OVER WAARDE EN WAARDIGHEID *)

Waarde en waardigheid zijn twee woorden die in humanistische kring veel worden gebezigd, omdat zij duiden op verschijnselen die voor de humanistische levensovertuiging van bijzondere, zo niet van centrale betekenis zijn. In de beginselverklaring staat, dat het humanisme wezenlijk voor de mens acht: een *waardebesef*, dat niet naar willekeur kan worden gewijzigd. Er staat ook, dat het humanisme de mens eerbiedigt in *zijn menselijke waarde* (wat naar mijn mening, zoals uit het volgende zal blijken, eigenlijk had moeten luiden: zijn menselijke waardigheid).
Dit zijn enkele van de grondslagen der humanistische levensovertuiging en het lijkt wenselijk ons op de eigenlijke betekenis daarvan nader te bezinnen. Want wat in deze uitspraken wordt gezegd, is niet zó eenvoudig en duidelijk, dat we mogen aannemen dat ieder er vanzelfsprekend hetzelfde onder verstaat. Integendeel: wij hebben hier te maken met verschijnselen — de verschijnselen van waardering, waarde-toekenning, waardigheid enz. —, die tot heel verschillende opvattingen en theorieën aanleiding hebben gegeven, en het lijkt er vooralsnog niet op, dat binnenkort eenstemmigheid zal worden bereikt.
Wij houden ons echter niet alleen in beginselverklaringen, theorieën en filosofieën met deze verschijnselen bezig. Wij worden er elke dag mee geconfronteerd. Op elk ogenblik van de dag gebeuren er dingen, in het klein en in het groot, die wij *goed*keuren of *af*keuren, en dit betekent dat wij er waarde aan toekennen of waarde aan ontzeggen. Wij geven er gedurig blijk van, dat wij gevoel hebben voor waarden of besef van waarden, en dat er in ons ideeën leven omtrent wat er behóórt gedaan te worden, waaraan wij telkens weer afstemmen wat er in feite wòrdt gedaan. En de uitkomst van deze confrontatie tussen wat *behoort* te worden gedaan en wat gedaan *is*, bepaalt dan, of wij de handeling lof-waardig achten of laak-waardig.
Ter illustratie hiervan kan ik de woorden aanhalen, die de voorzitter van het Nederlands Olympisch Comité heeft gesproken in de vergadering, begin november 1956, waar het besluit werd genomen niet aan de Olympische Spelen deel te nemen. Doelend op de Russische onderdrukking van de opstand in Hongarije, heeft hij o.m. gezegd: „Wij hebben een gelaat gezien, dat geen ontmoeting in sport waardig is, zodat het nationaal onwaardig zou zijn zich daarmee te meten." Een gelaat, dat geen ontmoeting waardig is, dit wil zeggen: een gedrag waaruit een gezindheid spreekt, die zozeer de waarden, waaraan wij hechten, schendt en die zozeer de waardigheid van *de* mens met voeten treedt, dat wij het beneden ònze (nationale) waardigheid moeten achten om vertegenwoordigers van een natie met een zodanige gezindheid te ontmoeten. Als wij ons wèl zouden ver-waardigen hen te ontmoeten in een olympisch spel, dan zouden wij onszelf daarmee tevens ver-*ont*-waardigen, want wij zouden

*) Inleiding, gehouden voor de Federatie Amsterdam van het Humanistisch Verbond, op 18 november 1956.

het niet beneden ons achten met een natie, die op brute wijze zijn immoraliteit demonstreert, te verkeren en daarmee zouden wij onze eigen nationale waardigheid willens en wetens een deuk geven. Wij zouden ons verontwaardigen, in deze zin dat wij ons zouden ontdoen van onze waardigheid en dat wij verraad zouden plegen aan onze opdracht om de waarden hoog te houden, om zelf drager van deze waarden te zijn, dus om waardig te zijn.
Wij zijn inderdaad door de gebeurtenissen in Hongarije, sedert november 1956, verontwaardigd; wij voelen ons daardoor *als mens* ont-waardigd, wij voelen *de* mens in ons in zijn waardigheid aangetast, omdat medemensen tot daden, als daar werden verricht, in staat bleken. Als het beeld van de mens, die waarden kan scheppen en die waardig kan zijn, wordt geschonden door medemensen, dan is dit wel de schokkendste ervaring die wij kunnen opdoen. Wij kunnen dit niet verdragen en wij willen het ook niet verdragen. Wij willen niet ont-waardigd zijn en daarom verwerpen wij degenen, die ons dit hebben aangedaan en die daarmee hun eigen mens-zijn hebben verloochend. En daarom heet het ook, dat wij onze verontwaardiging richten op zulke mis-dadigers. Deze reactie op het getroffen-zijn in onze menselijke waardigheid is zo direct en natuurlijk, dat wij, als wij van verontwaardiging spreken, meteen ook de persoon in gedachte hebben die ons te kort heeft gedaan en die wij hiervoor verantwoordelijk stellen. [1])
De gebeurtenissen in Hongarije spraken en spreken door hun volstrekte duidelijkheid en door hun massaal-tragische gevolgen sterk tot ons gemoed, onze verbeelding en ons geweten. Maar op elk moment van elke dag voltrekken zich gebeurtenissen van geringere draagwijdte, waarbij de waarden, waaraan wij hechten, en de menselijke waardigheid in het geding zijn. Al deze gebeurtenissen raken aan de wortels van het menselijk bestaan, en daarom is het ook nodig ons er op te bezinnen waar het in deze zaken wezenlijk om gaat. Los van de dagelijkse actualiteit van onze problematiek zou ik dit nu thans na willen gaan.
De eerste vraag is dan wel: Hoe komt de mens er eigenlijk toe waarden te stellen, hoe komt hij aan ideeën als gezondheid, nuttigheid, doelmatigheid, gerechtigheid, vrijheid, waarheid, schoonheid — even zovele ideeën die voor ons een waardevolle inhoud hebben, dus waarden zijn, elk in zijn eigen verband?
Met deze ideeën duiden wij op bepaalde kwaliteiten, op eigenschappen van dingen, toestanden, processen, die wij hogelijk waarderen, vol van waarde achten. *Gezondheid* is een eigenschap bv. van ons lichaam, en alleen als ons lichaam gezond is — het kenmerk van gezondheid vertoont — bevinden wij ons wel en zijn wij ook in staat onbelemmerd te werken en volop te genieten; daarom vertegenwoordigt gezondheid voor ons waarde en is zij tevens een *voor*-waarde voor alle activiteiten van lichaam en geest. Evenzo is bv. *gerechtigheid* een hogelijk gewaardeerd kenmerk

---

[1]) Men kan ook zich verontwaardigen, en wel op tweeërlei wijze. In de eerste plaats op dezelfde wijze als in de tekst bedoeld, echter nu niet door handelingen van medemensen, maar door eigen handelingen: handelingen die onze eigen waardigheid verminderen. In de tweede plaats door de impulsief-emotionele *reactie op* een onwaardige handeling: wij verontwaardigen ons niet alleen *in*, maar ook *door* onze ergernis, toorn, boosheid, die wij tonen over een bepaalde handeling; als wij in zulk een reactie onze zelfbeheersing verliezen, verliezen wij tevens onze waardigheid.

van de menselijke verhoudingen, die hun neerslag vinden in het maatschappelijk bestel; en *waarheid* is een kenmerk van een mededeling, van een oordeel dat wij uitspreken over de een of andere zaak. Deze waardevolle kenmerken van voorwerpen, toestanden, verschijnselen, processen noemen wij waarden — en daarom vertegenwoordigen ook de voorwerpen, toestanden enz., die deze kenmerken bezitten, voor ons waarde. Men denke aan kunstvoorwerpen van grote schoonheid, aan wetenschappelijke bevindingen met een hoog waarheidsgehalte, aan een staatsbestel dat de vrijheid waarborgt en de gerechtigheid nastreeft.
Behalve deze waarden kennen wij de *deugden,* en deugden zijn niet anders dan een bijzonder soort waarden, het zijn nl. kenmerken van het menselijk *gedrag,* die hoog gewaardeerd worden. Barmhartigheid, vastberadenheid, heldhaftigheid, het zijn in eerste instantie gedragskenmerken, die wij hoog schatten en daarom deugden noemen.
Waarden en deugden zijn dus *kenmerken die wij positief waarderen,* en hieruit volgt dus ook, dat wij tot *het proces van de waardering* terug moeten gaan om te kunnen begrijpen, hoe wij tot het afzonderen van waarden komen. Vèrder teruggaan kunnen wij m.i. ook niet; het verschijnsel, dat wij een bepaalde zaak positief waarderen, d.w.z. dat wij er ons toe aangetrokken voelen, en dat wij andere gegevens negatief waarderen, d.w.z. dat wij er ons van af wenden of dat zij ons afkeer inboezemen, dit verschijnsel is een *oerfenomeen* van het menselijk reageren.
Dit oerfenomeen van waarderen moet dus ons uitgangspunt zijn. Als ik honger heb, oefent brood aantrekkingskracht uit; ik word er door aangetrokken, ik waardeer het positief, omdat ik *weet* dat het mijn honger kan stillen, dus het gevoel van lichamelijk onbehagen kan wegnemen; en daarom vertegenwoordigt het *op dat moment* voor mij waarde, en wel de waarde van nuttigheid, bruikbaarheid. Als ik mij bedreigd voel in mijn bestaan, dan verkeer ik in een toestand, die ik van nature afwijs (omdat er in ieder levend wezen een streven is naar het behoud van zichzelf). Ik sta er negatief-waarderend tegenover, wat gepaard gaat met een bepaald gevoel van onbehagen, onlust, en ik kom in verweer, d.w.z. ik tracht een zodanige toestand te scheppen, dat mijn bestaan weer verzekerd, beveiligd is — een toestand die ik positief waardeer. En alles wat daartoe dienstig kan zijn: een wapen, een schuilplaats, geld of wat ook (iedere situatie van bestaans bedreiging vraagt om haar eigen verweermiddelen) — al deze middelen vertegenwoordigen voor mij waarde, in die situatie van nood.
En zo is het steeds: de mens staat zelden neutraal tegenover zichzelf en de wereld om hem heen, maar bijna altijd waarderend. Hij wordt aangetrokken en afgestoten, hij reageert met voorkeur en afkeer, met instemming en afwijzing — en deze verschillende waardering wisselt al naar de situatie, waarin hij verkeert, en ze uit zich in zijn emoties. Inderdaad zijn al onze emoties niet anders dan uitingen van en aanwijzingen voor onze waardering. Als wij ons ergens toe voelen aangetrokken, geeft dit ons lustgevoelens in grote verscheidenheid, en als iets ons afstoot, bezorgt dit ons onlustgevoelens, eveneens in grote verscheidenheid. Primair is onze persoonlijke waarderende verhouding tot de dingen en de toestanden in de wereld om ons heen, en de emotie die er mee gepaard gaat, is alleen een aanwijzing voor deze verhouding; wij ervaren *in* de emotie de *aard* der waarderende verhouding.

Nu zijn al deze oorspronkelijke waarderingen uit de aard der zaak toevallig en wisselvallig, omdat ze ten nauwste samenhangen met de toevallige innerlijke gesteldheid van de mens en met zijn veranderlijke levensomstandigheden. Als ik hongerig ben, eet ik gretig óók wat ik niet graag lust, maar als ik verzadigd ben, ben ik van datzelfde voedsel afkerig. Wie nooit ziek is geweest, beseft nauwelijks meer wat gezondheid betekent, maar wie aan een zeer hinderlijke chronische ziekte lijdt, zou alles willen doen om maar weer gezond te kunnen worden. Wie nooit de onvrijheid in een dictatuur-staat heeft gekend, beseft nauwelijks zijn grote voorrecht in vrijheid te kunnen leven, maar voor de geknechte is er niets begerenswaardiger dan de vrijheid. Inderdaad hangen onze feitelijke waarderingen op een gegeven moment ten nauwste met onze gehele levenssituatie samen, máár: zij hangen er wetmatig mee samen, en dit wil zeggen dat wij ze *niet naar willekeur* kunnen wijzigen. Bij de toestand van honger past de positieve waardering van voedsel, vanwege ons fundamentele streven naar lichamelijk welzijn. Bij de toestand van geestelijke onvrijheid past de positieve waardering van vrijheid, ook weer omdat wij deze vrijheid behoeven voor ons geestelijk welzijn. En wij kunnen niet werkelijk van voedsel en vrijheid een afschuw hebben, als wij hongerig en onvrij zijn. Wij kunnen wel doen alsof — wij kunnen bv. in het onvermijdelijke berusten —, maar onze wezenlijke waardering, die uit onze aard voortvloeit, kunnen wij niet veranderen; wij kunnen haar niet willekeurig wijzigen.

Nu is het echter met de mens zo gesteld, dat het bij deze natuurlijke, onwillekeurige, veranderlijke waardering niet blijft. Want vanwege zijn aard wordt hij telkens weer aangetrokken tot wat bevorderlijk blijkt te zijn voor zijn welzijn en vermijdt hij telkens weer wat schadelijk blijkt te zijn. En aangezien dit veelal steeds weer dezelfde dingen en toestanden en processen blijken te zijn, *hecht zich* in de loop der ervaring een constante waardering *aan* de dingen waarmee wij omgaan en de toestanden waarin wij verkeren. [1]) Dus, uit de wisselende waarderingen kristalliseert zich een blijvend *waarde-gevoel* jegens de betrokken zaken, processen, enz. Aan de dingen die voor ons steeds weer bruikbaar zijn, die ons steeds weer van nut zijn, hecht zich een positief waarde-gevoel: wij achten ze van positieve waarde, juist omdat zij nuttig zijn. En als het zover is, dan hebben wij dus onze waardering al blijvend verlegd en verankerd in het betrokken ding: dat ding vertegenwoordigt waarde, wij projecteren als 't ware onze persoonlijke reactie in dat ding zelf.

Dit waarde-*gevoel* nu kan zich in de mens ook voordoen in de vorm van een waarde-*besef*. Als de mens zich namelijk op een gegeven moment bewust wordt van het feit, dat hij vanwege zijn waarderende houding waarde is gaan hechten (in de letterlijke zin) aan dingen en toestanden,

---

[1]) Aan de complicerende factoren, ten gevolge van het feit, dat de mens opgroeit in een bepaald natuurlijk en cultuurlijk milieu, moet ik hier voorbijgaan. Het zal duidelijk zijn, dat de ontwikkeling der waardering ten zeerste kan worden beïnvloed door de waarderingen van opvoeders e.a. Evenzeer moet ik voorbijgaan aan het complicerende verschijnsel, dat „welzijn" een veranderlijke inhoud heeft, en dat het zelfs zo kan zijn, dat iemand (men denke aan een alcoholist) iets op zekere momenten voor zijn subjectief welzijn nodig heeft — en het in dit verband positief waardeert —, terwijl hij het op andere momenten, of misschien zelfs op hetzelfde moment, als schadelijk verwerpt, dus negatief waardeert. De analyse der ervaringsfeiten leert ons inderdaad tal van complicaties, ik moet mij in dit artikel echter tot de hoofdlijnen bepalen.

als hij zich hiervan in zijn *na*denken rekenschap geeft, dan komt hij ineens tot het *besef*, dat hij waarde *toekent* en waarde *stelt*. Los van de feitelijke waardering op een gegeven moment in een concreet verband (de waardering voor brood bv. in een toestand van hongerigheid), los hiervan denkt hij over waarden. Hij denkt bv. over de voedingswaarde van brood, over de waarde van sport voor de gezondheid, over de waarde van bepaalde maatregelen ter verzekering van het bestaansminimum of van de nationale veiligheid. Hij vergelijkt voorts onderling de waarde van verschillende hygiënische, sociale en andere maatregelen, acht de ene beter, nuttiger, zedelijker dan de andere, en oordeelt er dusdoende over.
Met dit denken en oordelen over waarde — in aansluiting op het waardebesef — zijn wij in een nieuwe fase aangeland; wij zijn nl. van de fase der *waardering zonder meer* overgegaan in de fase van het *keuren op waarde*. Om dit met een voorbeeld te illustreren: Ik kijk verlangend uit naar nieuws en ik waardeer dan de berichten, die mijn nieuwsgierigheid kunnen bevredigen. Dit is louter waardering in het kader van een bepaalde behoefte-bevrediging. Maar ik weet tegelijkertijd, dat mijn kennis van de actuele zaken alleen maar werkelijk wordt verrijkt, als het *ware* berichten zijn en dus heb ik neiging ze op hun waarheidsgehalte te *keuren*, om hun waarde in dit opzicht te toetsen. Het resultaat is, dat mijn uiteindelijke waardering mede afhankelijk is van de uitkomst van deze keuring (want tenslotte verliezen de berichten voor mij hun betekenis, hun waarde, als ik tot de slotsom moet komen, dat het leugens zijn). En zo is het steeds. Middelen bijvoorbeeld, die bruikbaar lijken en daarom aanvankelijk worden gewaardeerd, worden óók op hun bruikbaarheid, hun nutswaarde, gekeurd, getoetst. En dit niet alleen: óók de handeling, waarin wij van dat middel gebruik zouden willen maken, wordt op haar waarde getoetst, en wel vooral in tweeërlei opzicht: de *bedoeling* der handeling wordt getoetst èn de *wijze* waarop zij wordt verricht.
Men denke aan de toepassing van een strafmaatregel. Wij dienen ons daarbij, in overeenstemming met het bovenstaande, drie dingen af te vragen: 1e Waarom wil ik hier straffen? Wat zijn mijn motieven, vanuit welke gezindheid wil ik hier straffen, ben ik zedelijk verantwoord, als ik hier straf opleg? Waarmee ik dus mijn *bedoeling* op haar zedelijke waarde tracht te toetsen. 2e Als ik dan al straffen ga, is dit dan wel de juiste strafmaatregel? Waarmee ik dus de waarde naga van het *middel*, dat moet dienen om het doel te bereiken. 3e Gegeven deze strafmaatregel, hoe dien ik dan dit middel te hanteren, wat is de juiste techniek der toepassing? Waarmee ik dus de waarde der voorgenomen *handelwijze* tracht vast te stellen. Minstens drie soorten keuringen dus in éénzelfde proces.
Steeds hebben wij derhalve naast elkaar, in allerlei varianten: enerzijds onze feitelijke *waarderingen*, die voortvloeien uit onze aard en direct ontspringen aan ons contact met de wereld om ons heen, en anderzijds diverse *keuringen* van toestanden en processen, van hoedanigheden en eigenschappen op hun waarde-*gehalte*, met behulp van de een of andere maatstaf.
Wij moeten nu nog een moment stilstaan bij deze keuringen, bij onze keurende reactie op de waarderingen en op de waarden, die wij feitelijk toekennen. Als wij ons met deze keurende reactie van de mens bezighouden, dan bemerken wij al spoedig, dat er allerminst eenheid van keu-

ringsmaatstaf, eenheid van norm is. Wat de één mooi vindt — volgens zijn opvatting van schoonheid —, vindt de ander — aan de hand van zijn maatstaf — lelijk. Wat de één bruikbaar oordeelt voor een bepaald doel, wordt door een ander als waardeloos verworpen. Een daad die door sommigen hogelijk wordt geprezen, wordt door anderen gelaakt. En zo kunnen wij doorgaan; inderdaad leert onderzoek, dat er op veel punten geen overeenstemming is in ons toekennen van waarde; de feitelijke meningen over wat waarde*vol* mag heten en wat waarde*loos*, lopen veelal sterk uiteen. En als wij dit hebben geconstateerd, dan dringen zich vooral twee vragen op. De eerste is: hoe komt dit nu eigenlijk, waar ligt dit aan? En de tweede is: kan ik uit die verschillende maatstaven, die verschillende normen, bv. voor gezondheid of gerechtigheid, toch niet komen tot één inhoudsbepaling, die door iedereen wordt aanvaard en die dus universeel en absoluut geldig is? De problemen, die in deze vragen worden gesteld, hangen met elkaar samen, en ons antwoord op de tweede vraag wordt sterk bepaald door ons antwoord op de eerste. De beschikbare ruimte laat niet toe om deze beide vraagstukken hier volledig uit te werken, en ik moet volstaan met mijn antwoorden erop.

Op de vraag: hoe komt het eigenlijk, dat de mensen de dingen, de toestanden, de maatregelen enz. in feite zo verschillend beoordelen, keurend beoordelen, en dat de een zulk een heel ander idee heeft van wat wenselijk en goed en mooi is dan de ander, zou ik willen antwoorden: dat komt door een heel complex van *toevallige* factoren. Aan de ene kant toevallige factoren in de mens zelf, vooral zijn karakterstructuur, zijn temperament, zijn capaciteiten; aan de andere kant toevallige factoren in zijn natuurlijk en cultuurlijk levensmilieu, waaruit hem bepaald ervaringsmateriaal wordt toegevoerd, dat in hoge mate zijn opvattingen over wat bruikbaar, nuttig, gezond, mooi en goed is, bepaalt. Overal in de wereld ligt het met deze beide groepen van toevallige omstandigheden weer anders, en daarom lopen onze opvattingen over de normatieve inhoud van de waarden, die als zodanig overal wel worden onderscheiden en onderkend, zo uiteen. Tevens dient echter vastgesteld te worden, dat in elk afzonderlijk geval de norm, de keuringsmaatstaf, en daarmee ook de waarde-toekenning, strikt gedetermineerd is: hij kan niet naar willekeur worden gewijzigd!

Mijn antwoord op de tweede vraag sluit hier logisch op aan: Als wij maar al die toevallige factoren bij onze keuring op waarde zouden kunnen uitschakelen, dus als wij maar in staat zouden zijn tot een zuiver vatten van het wezenlijke van de waarde-norm, èn als wij dan over het nodige inzicht zouden beschikken, dan zou m.i. naar alle waarschijnlijkheid blijken, dat de wezenlijke inhoud van de *idee* van elk der waarden voor elk mensenkind dezelfde zou zijn. Wij hechten allen aan gezondheid, aan lichamelijke en geestelijke gezondheid, en de idee der gezondheid is een richtsnoer voor allen die zich de bevordering der gezondheid tot taak hebben gesteld, vooral voor degenen die zich met de preventie van ziekte bezighouden. Maar wat die gezondheid als normatieve waarde nu eigenlijk inhoudt, wat de kenmerken van deze waardevolle toestand van ons organisme zijn, daarover is men het helemaal niet eens en dit geldt nog meer voor de geestelijke dan de lichamelijke gezondheid. Maar als wij nu vrij zouden zijn van allerlei vooroordelen en eigenaardige levensbeschouwingen, en als onze kennis van het functioneren van lichaam en

geest volledig zou zijn, dan zouden wij m.i. zeker tot overeenstemming kunnen komen over de inhoud van de idee der gezondheid. En dan zou deze idee een *universeel en absoluut geldige richtsnoer* of norm of maatstaf zijn. Ik zie dus een principiële mogelijkheid tot overeenstemming inzake de inhoud der waarde-ideeën, maar tevens een hardnekkig feitelijk gebrek aan overeenstemming. Onze taak in dezen is uiteraard duidelijk: we moeten bij voortduring streven naar zuivering van de idee, zodat wij een zo zuiver mogelijke richtsnoer in handen krijgen voor de beoordeling, de keuring, van de feitelijke toestanden op hun gehalte aan waarde.
Ik wil hier nog aan toevoegen, dat wij naar mijn overtuiging *in dit zuiveringsproces* eigenlijk alleen maar de inhoud van de absolute idee, d.w.z. de inhoud van de absolute maatstaf voor keuring op waarde, *ontdekken;* zoals wij ook bij het onderzoek van natuurverschijnselen de natuurwetten, welke in die verschijnselen heersen, ontdekken. Wàt ik ontdek, was er tevoren, ook vóór de ontdekking, en was altijd werkzaam. Alleen, wij wisten het niet, en in de ontdekking heb ik het aan het licht gebracht. Zo is het ook met de wettelijkheid van ons keuren, die in de ideële maatstaf haar neerslag vindt. Deze maatstaf *gaat dus aan de ervaring vooraf:* bij al ons keuren passen wij, overigens op vertroebelde wijze, de hier bedoelde absolute idee als maatstaf toe; alleen zulk een (veronderstelde) werkzaamheid van de idee kan ook verklaren, waarom wij ons voelen aangetrokken tot (intrinsieke) waarden en ons voelen afgestoten door (intrinsieke) onwaarden. Wij weten echter niet, zonder meer, wat precies de inhoud is van de hierbij toegepaste maatstaf, en daartoe dient het analyserende onderzoek van onze feitelijke keuringen en van de feitelijke ideeën, die wij als normen hanteren.

Hiermee wil ik afsluiten wat ik over ,,waarde" zou willen zeggen. Er is natuurlijk nog heel wat meer te zeggen, bv. over de rangorde van waarden en over de objectiviteit van waarden, maar ik heb mij in deze bijdrage willen bepalen tot het *ontstaan* van de waarden *als concrete en relatief geldige ideeën in ons,* op de grondslag van de natuurlijke waardering. De analyse van dit ontstaansproces is het eerst nodige voor een fundering der waarde-norm.

Ik zou thans willen overgaan tot het verschijnsel van *waardigheid.*
Alles wat volgens ons waarde heeft, achten wij waardig; en de mate van waardigheid hangt af van de mate waarin het waarde bezit. Wij spreken bijvoorbeeld van volwaardig voedsel en bedoelen dan, dat dit voedsel, gegeven zijn aard, een maximum aan voedingswaarde bezit. We spreken ook van een minderwaardig apparaat of een minderwaardig kunstwerk en kennen daarbij dan deze voorwerpen een geringe waardigheid, ten aanzien van doelmatigheid of schoonheid, toe. Wij kennen dus ook waardigheid aan dingen en verschijnselen toe, maar wel vooral aan de mens, en ik wil mij nu ook beperken tot de menselijke waardigheid.
Van deze menselijke waardigheid zijn er verschillende vormen. Ik bedoel hier nu niet, dat wij een uiterlijke en een innerlijke waardigheid kunnen en moeten onderscheiden; inderdaad is het zo, dat iemand zich waardig kan voordoen, een waardige houding kan aannemen, maar toch innerlijk niet waardig is; hij kan zich voordoen als een drager, een representant van waarden, maar hij behoeft het in werkelijkheid nog niet te zijn. Ik laat nu echter zulk een schijn-vertoning van waardigheid buiten beschouwing; ik wil mij tot werkelijke, echte waardigheid bepalen en ook

hierbij laten zich verschillende vormen onderscheiden.

Allereerst heeft de mens waarde als sociaal wezen: hij kan sociaal-nuttig en -onnuttig zijn. Hij kan vanwege zijn kennis en kunde, zijn talenten en vaardigheden, zijn karakter en verstand, bijdragen leveren tot de gang van zaken in de maatschappij, op allerlei terreinen. Hij kan nuttig zijn en als bruikbaar instrument bijdragen leveren of wel: contribueren, en daarom zeggen wij, dat de mens *contributieve* waarde heeft, en derhalve ook een grotere of geringere contributieve waardigheid. Inderdaad: een grotere of geringere, want wij weten, dat de mensen wat hun bijdragen tot de samenleving betreft, *feitelijk on*gelijkwaardig zijn. Er zijn maar enkelen die voor hun bijdragen de Nobelprijs verwerven; er zijn velen die verdienstelijke prestaties leveren; en er zijn er ook, wier daden volgens onze beoordeling in hoofdzaak uit wandaden en misdaden bestaan. Zowel kwalitatief als kwantitatief zijn er dus grote verschillen in de bijdragen, en deze feitelijke ongelijkwaardigheid der bijdragen leidt tot de conclusie, dat ook de mensen zelf die deze bijdragen leveren, feitelijk ongelijkwaardig zijn (een conclusie die in het algemeen ook wel juist is, al zijn er niet zelden omstandigheden, die maken dat de mens niet de bijdrage levert, waartoe hij feitelijk in staat is). Er is dus een *feitelijke ongelijkwaardigheid* der mensen — bv. wat hun sociale prestaties betreft — en deze op haar beurt berust althans ten dele op een *wezenlijke ongelijkheid* der mensen. Wèl moeten wij aannemen, dat alle mensen over alle vermogens en krachten beschikken, die wij kunnen onderscheiden, en in zoverre zijn alle mensen gelijk (ze behoren tot éénzelfde soort), maar al deze krachten en vermogens komen in verschillende sterktegraad èn in verschillende combinaties voor, en dit maakt dat de mensen onderling *wezenlijk* verschillend zijn, *on*gelijk. En op deze ongelijkheid berust dan ook ten dele hun feitelijke, contributieve ongelijkwaardigheid.

Wij kunnen dus vanwege de verschillende contributies onderscheiden tussen een objectief vaststelbare *meer*waardigheid en *minder*waardigheid. Een groot talent draagt nu eenmaal dingen van grotere waarde bij dan een zwak begaafde, en iemand die zich geheel inzet voor het welzijn der samenleving draagt sociaal meer bij dan iemand, die wat wij noemen karakterloos is. Dit kunnen wij zakelijk vaststellen, in het algemeen en ook in het bijzonder: wij kunnen in alle redelijkheid onze eigen contributieve waardigheid trachten te bepalen, en tevens in alle redelijkheid trachten deze waardigheid te verhogen. Nu zijn er echter ook altijd mensen, die deze dingen niet redelijk (kunnen) verwerken en er sterk met hun gevoel op reageren; hiertoe behoren bijvoorbeeld zij, die hun eigen geringere waardigheid niet kunnen verkroppen en in zichzelf een minderwaardigheidscomplex ontwikkelen. Zij zouden meer willen presteren dan ze bij mogelijkheid kunnen presteren, zij zouden anders en beter willen zijn dan zij bij mogelijkheid kunnen zijn, en onder de druk van hun eerzucht of prestatiedrang of hun geweten voelen zij zichzelf voortdurend te kort schieten in waarde en voelen zij zich minderwaardig.

Ik zou nu echter niet langer willen blijven stilstaan bij de contributieve waardigheid van de mens, maar willen overgaan naar die andere vorm, die voor ons belangrijker is en die ook vooral wordt bedoeld, als in humanistische kring over de menselijke waardigheid wordt gesproken, en dit is de zg. *intrinsieke waardigheid,* de waardigheid van de mens *als zodanig*. Deze waardigheid hebben wij op het oog, als wij zeggen, dat de

mens niet alleen als middel mag worden beschouwd en gebruikt — dus niet alleen in zijn contributieve waardigheid moet worden bezien —, maar daarnaast ook als doel in zichzelf. [1])

Wij kunnen inderdaad de mens onder beide gezichtshoeken bezien, zoals wij allerlei gegevenheden onder beide gezichtshoeken kunnen bezien. Bijvoorbeeld: een gezonde geest is waardevol op zichzelf, omdat daarin de idee der gezondheid tot werkelijkheid is geworden, maar daarnaast is een gezonde geest ook een waardevol instrument voor 's mensen geestelijke verrichtingen. Of een ander voorbeeld: de wetenschap is waardevol op zichzelf, omdat zij het menselijk bezit aan ware en waarschijnlijke kennis vermeerdert, en in deze functie heeft wetenschap intrinsieke waarde; daarnaast echter wordt deze wetenschap ook toegepast, heeft zij nut voor de oplossing van allerlei praktische problemen, en in deze functie is ze een waardevol hulpmiddel, heeft ze contributieve waarde. Zo is het nu ook min of meer met de mens. Wij hebben hem als bezitter van contributieve waarde, in zijn contributieve waardigheid, besproken en daarnaast heeft hij intrinsieke waardigheid.

Met deze intrinsieke waardigheid van de mens — ik spreek nu heel algemeen over *het* menselijk wezen — bedoelen wij, dunkt me, vooral tweeerlei. In de eerste plaats bedoelen wij ermee, dat de mens niet alleen waardeert en waarden onderkent, maar daarenboven ook *schepper van waarden* is, tenminste: schepper van waardevolle zaken, weshalve hij het algemene bezit aan goederen kan vermeerderen. De mens kan b.v. niet alleen waar van onwaar onderscheiden en hij hecht niet alleen waarde aan ware kennis, maar hij kan ook, door wat wij kennen als wetenschappelijk onderzoek, waarheid scheppen, d.w.z. ons bezit aan ware en waarschijnlijke kennis, ons ware inzicht in de vele verschijnselen die ons voor raadselen plaatsen, uitbreiden en verdiepen. Hij kan niet alleen mooi van lelijk onderscheiden, maar in kunstwerken ook schoonheid scheppen. Hij verkiest niet alleen vrijheid boven onvrijheid, maar hij heeft het in beginsel ook in zijn macht om zich de vrijheid te verwerven, die hij voor zijn ontplooiing nodig heeft. Trouwens, het is ook juist deze ontplooiing van zijn innerlijke mgelijkheden, die hem tot feitelijke waardigheid brengt. De mens heeft in beginsel de *mogelijkheden* om in zijn eigen leven waarden te realiseren, om gezond te zijn, om goed te handelen, om waar te denken, en deze mogelijkheden maken zijn *potentiële* waardigheid uit. In hoeverre voorts elke afzonderlijke mens van vlees en bloed ook tot *feitelijke* waardigheid komt, dit hangt, evenals bij de contributieve waardigheid, af van zijn specifieke aanleg, en ook van de kansen die hij krijgt. Dit laatste vooral moeten wij in dit verband niet vergeten; want al heeft het er soms alle schijn van, dat iemand geringe potentiële waardigheid heeft en dat hij nauwelijks als drager en schepper van waarden beschouwd kan worden — men denke aan een imbeciel of een pathologisch sadist —, dan moet ons altijd de mogelijkheid dat hij niet de juiste kansen heeft gehad om zich te ontplooien en dat hij daardoor zijn potentiële waardigheid van mens niet heeft kunnen realiseren, er van weerhouden om deze mens uit te stoten of te vernietigen. Zo doet dan ook

---

[1]) Men vergelijke Kant's formulering van de kategorische imperatief: „Handle so, dasz du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines Jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals blosz als Mittel brauchest." In: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kants Werke, herausgeg. von Ernst Cassirer, 1922; Bd IV, 287.

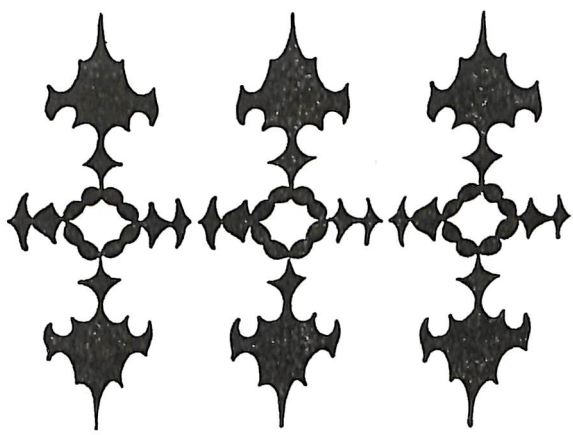
de doodstraf te kort aan de waardigheid, de mogelijke waardigheid van de misdadiger *als mens*. En zo voelen wij ons ook geroepen om de imbecielen en andere zeer misdeelden met uiterste zorg te omringen, omdat wij ons zelf zouden verontwaardigen, als wij geen respect hadden voor hun waardigheid als mens.

Met de intrinsieke waardigheid bedoelen wij in de tweede plaats ook nog iets anders, en dit is waarschijnlijk wel een specifiek humanistisch bedoelen. Eerder heb ik al onderscheiden tussen de waarden zelf, zoals wij die in de verschillende dingen en toestanden aantreffen, zoals wij ze dus in de werkelijkheid gerealiseerd zien, èn de regulerende idee der waarde, die alleen maar in onze geest, onze verbeelding, bestaat en die op zijn best de maatstaf is voor ons keuren van de gegeven waarden, maar waarvan deze gegeven waarden alleen toch maar een zekere afschaduwing zijn. Wij ontdekken in een symfonie min of meer muzikale schoonheid, maar de volmaakte schoonheid die wij in de idee in gedachte hebben, vinden we niet — al wordt zij naar ons gevoelen door sommige geniale composities benaderd. Wij beschikken over brokken beperkte waarheid, maar de volstrekte waarheid die ons in de idee voor ogen staat, kennen wij niet. En dit alles is begrijpelijk, want wat wij in feite kennen en doen en scheppen draagt onvermijdelijk het stempel van het menselijk tekort en is daarenboven gebonden aan allerlei andere toevallige condities. Vanwege al deze toevalligheden wordt de zuivere idee op geen enkel waardegebied ooit ten volle werkelijkheid. Zó hoog moeten wij dus niet willen grijpen; dit wonder moeten wij niet verwachten. Maar het is al wonder genoeg, dat in de mens deze ideeën, deze — zij het nog veelal onzuivere — maatstaven, leven, al kan hij de inhoud ervan veelal nog niet onder woorden brengen.

Wij kunnen nu vragen: hoe komt de mens aan deze ideeën? En het humanistisch antwoord hierop is, dat deze ideeën naar hun essentie uitvloeisel zijn van de oorspronkelijke uitrusting van de menselijke geest. Zij zijn de producten van het scheppend vermogen der rede en zij fungeren als maatstaven — althans: zij zijn in de feitelijke maatstaven verscholen —, telkens wanneer het gehalte van gegeven waarden moet worden getoetst. De essentie der maatstaven is ons niet aangeleerd of van buiten af bijgebracht, er is ook geen reden haar van goddelijke oorsprong te achten. Naar humanistisch inzicht behoort zij tot de meest wezenlijke bestanddelen van de menselijke geest; in haar schuilt een immanente wettelijkheid van die geest, welke zich manifesteert, op min of meer zuivere wijze, in het feitelijke keuren.

De menselijke geest fungeert derhalve in dit opzicht *autonoom*. De idee van goedheid of gerechtigheid bv. is ons naar humanistisch inzicht niet deelachtig geworden door goddelijke genade, maar zij is ontsprongen aan de menselijke geest: de mens kan uit zichzelf weten wat goed en wat kwaad is — en wéét het ook op momenten van zuiver oordeel. De opvatting nu, dat deze waarde-*ideeën* uitvloeisel zijn van een wettelijk functioneren van 's mensen geest en dat de mens derhalve uit eigen kracht de werkelijkheid op haar waarde-gehalte kan keuren èn dit waarde-gehalte kan vermeerderen, zodat het meer in overeenstemming is met wat in de ideeën wordt voorgesteld, deze opvatting brengt met zich mee de wens *als mens* waardig te achten. Dit maakt wezenlijk zijn waarde uit: dat hij niet alleen is drager van waardevolle hoedanigheden en schepper van

waardevolle zaken, maar ook drager van waarde-ideeën.
Ook dit is hij alleen in beginsel, het hoort tot de algemeen-menselijke uitrusting. In feite echter zijn de ideeën in de verschillende mensen met zeer verschillende kracht werkzaam en veelal zijn ze verscholen in normen en overtuigingen, die ook veel andere elementen dan de zuivere ideeën bevatten. Telkens weer ervaren wij, dat sommigen iets van ganser harte goedkeuren, d.w.z. in overeenstemming achten met de norm, die zij aanleggen, terwijl anderen het even hartgrondig afkeuren, moèten afkeuren vanwege hùn norm. In de feitelijke keuring spelen er inderdaad tal van vertroebelende factoren tussendoor, en er is opgang en neergang in de werkdadigheid der ideeën. Eigenlijk is het geestelijk leven van de mens één lange worsteling van tweeledige aard: eensdeels een theoretische strijd om greep te krijgen op de wezenlijke inhoud der ideeën, om te weten te komen wèlke nu toch wel de zuivere maatstaf is die wij in laatste instantie aanleggen bij onze keuring op gezondheid, goedheid, waarheid, schoonheid, enzovoort; en anderdeels is het een praktische strijd om het menselijk handelen zo te hervormen, dat er steeds meer van waarde (en steeds minder van onwaarde) wordt verwerkelijkt. Een dubbele strijd, maar juist het feit, dat de mens deze strijd kan voeren, daartoe de innerlijke mogelijkheden heeft, dat maakt zijn waardigheid uit. En wij mogen het vooral als onze taak zien, als onze taak als humanisten, om deze waardigheid te behoeden en te ontplooien.



A. L. CONSTANDSE

UNAMUNO'S WORSTELING MET REDE EN GELOOF

I

Het zal vele lezers van de romans en essais van de Spaanse auteur Miguel de Unamuno hebben verrast, te vernemen dat in de eerste helft van februari 1957 twee zijner wijsgerige werken op de Index zijn geplaatst. Immers: Unamuno is reeds op de laatste dag van het jaar 1936 overleden en de boeken, waarom het gaat, zijn respectievelijk geschreven in 1913 en 1925. Bovendien kan men de daarin aangetroffen ketterse denkbeelden evenzeer vinden in vele der talloze essais, en zelfs in de romans van de rusteloze en rustverstorende publicist. Diens handelen, denken en voelen zijn echter vol geweest van tegenstrijdigheden. Dit laatste feit: de innerlijke worsteling, welke het hoofdkenmerk is van Unanumo, zal het de Congregatie van het Heilige Officium moeilijk hebben gemaakt, een veroordeling uit te spreken. Men kan aannemen, dat zij dit zonder sterke pressie van de zijde der ortodoxe Spaanse geestelijkheid zelfs niet zou hebben gedaan. Zij heeft tenslotte haar vonnis uitgesproken over slechts twee boeken: „Del sentimiento trágico de la vida" (1913) en „La agonía del cristianismo", waarvan de Franse vertaling in 1925 verscheen te Parijs voordat de oorspronkelijke Spaanse tekst in Madrid het licht zag, in 1931.

In de veelvuldige publicaties, die katholieke geestelijken hebben gewijd aan Unamuno's denkbeelden is de kritiek vrijwel altijd gemengd geweest met begrip en een zekere sympathie. Elke gelovige moet immers iets van het drama hebben mee-beleefd, dat Unamuno's ziel schokte. Hij was ongetwijfeld heterodox, doch niet uit onwil om te geloven. Hij meende te moeten verklaren, dat rede en ervarings-wetenschap de godsdienst geen steun verlenen, maar dat het levensinstinct het geloof aan God en de onsterfelijkheid noodzakelijk maakt. Zijn kritici concludeerden, dat hij in wezen niet geloofde, hoewel hij begéérde te geloven. En dat zijn op rede en wetenschap gebaseerde (hoewel door hem zelf bestreden) ongeloof berustte op ongehoorzaamheid en op individuele willekeur, ja zelfs dat zijn wens om dat gebrek aan godsvertrouwen op te heffen geen andere grond had dan hetzelfde eigenmachtige egoïsme. Want meende Unamuno niet, dat hij het geloof slechts behoefde om de verschrikkelijke angst voor de dood te overwinnen? Zo bezien stelde de auteur zich zijn eigen wetten, gedroeg hij zich autonoom en vermeide hij zich daarbij ook nog in het vrijmoedig erkennen van het a-rationele en innerlijk tegenstrijdige karakter van zijn standpunten.

Het gedrag van de in 1864 geboren Bask gaf tot die conclusie alle aanleiding. In 1891 wordt hij aan de Universiteit van Salamanca professor in het Grieks. Zijn universele kennis, zijn mateloze energie en zijn vruchtbare publicistische arbeid hebben tot gevolg, dat hij in 1901 rector wordt derzelfde eeuwenoude instelling. In 1914 verliest hij het rectoraat wegens zijn felle anti-Duitse gezindheid en zijn in buitenlandse bladen geuite

kritiek op koning Alfons. In 1919 stelt hij zich (zonder succes) candidaat voor het parlement, met een republikeins programma. Doch pas in 1923, wanneer de dictatuur van Primo de Rivera aan het volk is opgelegd, wordt hij als hoogleraar ontslagen, en het volgende jaar wordt hij verbannen naar het Canarische eiland Fuerteventura. Hij schrijft er een aantal felle verzen tegen de koning en de dictator, en ontvlucht nog in hetzelfde jaar zijn verbanningsoord met behulp van Franse vrienden. Wanneer hij in 1930, na de val van Primo de Rivera, terugkeert in zijn vaderland, is hij de held der republikeinen. Hij wordt rector voor het leven in Salamanca, ereburger des lands. Doch dan, in 1936, ontwaren de republikeinen onthutst dat hij aan de zijde staat van de opstandige generaals ... Tot hun vertroosting kritiseert hij deze kort daarna zo heftig, dat Unamuno wederom door hen wordt afgezet als rector. Hij sterft onverwacht op oudejaarsdag van hetzelfde jaar. Dan menen jonge Falangisten, in oppositie tegen de monarchisten, omdat zij een eigen Leider wensen, dat de overledene hun na stond, en zij dragen hem met veel eer ten grave. Het was een bizar slot van een zonderling leven. Geen wonder dat de geestelijkheid vreemd stond tegenover dit individualistische verschijnsel. Sinds zijn studententijd was Unamuno geen praktiserend katholiek meer geweest. Doch anderzijds had hij zo onophoudelijk betoogd dat de mens zonder geloof niet leven kon; had hij de ganse eigen waarde van de Spaanse cultuur zo verdedigd tegen die van de rest van Europa; en had hij zulk een diep wantrouwen uitgesproken in de rede en de wetenschap, dat hij de priesters in een doolhof scheen te voeren. De Congregatie van het Heilige Officium heeft nu in elk geval enige brede paden in dit labirint afgesloten.

II

Miguel de Unamuno behoorde tot wat men in Spanje „de generatie van 1898" noemt, die bewust de schok moest verwerken van de nederlaag in een oorlog, welke de laatste koloniën in Amerika, benevens de Filippijnen, verloren deed gaan. De schamele kuststroken in Afrika waren slechts een caricatuur van overzees bezit: aan het Spaanse rijk was definitief een einde gemaakt. De eerste impuls der intellectuelen was, te eisen dat het decadente Spanje zich zou „europeïseren", en Unamuno heeft enige jaren in dit koor meegezongen. Toen wijzigde hij radicaal zijn koers, en bij de herdenking van het feit, dat driehonderd jaar daarvóór het eerste deel van de Don Quijote was verschenen (dus in 1905) proclameerde hij het „Quijotismo" tot de ware filosofie voor Spanje. Wel te verstaan: zijn vorm van Quijotismo. We zullen zijn vermaarde boek „Vida de Don Quijote y Sancho" hier niet pogen te analyseren. Volgens Unamuno heeft Cervantes zelf zijn Don Quijote niet goed begrepen. Hij poneert de stelling, dat de held van een kunstwerk zijn eigen zelfstandige bestaan gaat leven, werkelijker dan dat van de auteur. Don Quijote is vaak ten onrechte door Cervantes belachelijk gemaakt..... Hij is evenwel de authentieke Spaanse held, die niet leeft voor aards bezit, doch strijdt om zich onsterfelijk te maken, om zich een ziel te scheppen die waard is voort te leven. In enkele essais had Unamuno reeds eerder verklaard, dat Spanje zich niet moest „europeïseren", doch dat Europa zich moest „hispaniseren". De missie van Spanje behoorde niet te zijn, een „sociaal

Christendom" te verbreiden, noch ook wetenschap en techniek te ontwikkelen, maar wel zin en waarde te geven aan het bestaan op andere wijze: door de mensen te verlossen van hun angst voor de dood en hun de heldhaftigheid bij te brengen, waardoor de enkeling zich zijn onsterfelijkheid verzekert. Het woord „donquichotterie" beduidt aldus niet, dat de mens een zinneloze, doelloze en belachelijke strijd voert, veeleer dat hij zich vereeuwigt en bevestigt door zijn daden en gedachten. Met voorliefde citeert Unamuno woorden van de romanticus De Sénancour, beroemd geworden door zijn individualistische en psychologisch gecompliceerde roman „Obermann" (1804). Zij luiden aldus: „De mens is vergankelijk; dat kan zo zijn. Doch laten wij weerstand bieden tegen ons vergaan. En indien voor ons het Niets is weggelegd, laten wij dan niet zo handelen, dat dit rechtvaardig zou zijn." Woorden, die Unamuno aldus wijzigt: „En indien voor ons het Niets is weggelegd, laten wij dan zo handelen dat dit onrecht zij." (Sent. Tr. p. 258.) De mens moet *niet willen* sterven.
Men zou kunnen verwachten dat hier sprake is (of althans kan zijn) van een blijmoedig vertrouwen. Doch de titels van de twee nu op de index geplaatste werken weerleggen dit. In 1913 is dus geschreven: „Over het tragische levensgevoel", en in 1925: „De doodsstrijd van het Christendom". Wie spreekt van tragedie en agonie getuigt van een worsteling. Inderdaad: in het bewustzijn van Unamuno heeft een dramatische strijd gewoed, wat dus beduidt dat de auteur met zichzelf in voortdurende onmin heeft geleefd. Hij zou het niet aldus uitdrukken. Hij heeft gesproken van onverzoenlijke elementen in ons, waardoor wij niet anders kunnen dan te beseffen, dat ons wezen gespleten is. Enerzijds zegt onze rede en leert de ervaring — aldus de auteur — dat wij sterfelijk zijn. Anderzijds fluistert ons Ego, dat wij daarin niet moeten berusten, en dat wij het geloof te hulp behoren te roepen, om recht te doen aan het vitale en willende element in ons, dat niet wil ondergaan. Indien de rede ons zegt, te berusten in onze vergankelijkheid, rest ons slechts één wapen: de rede te ontluisteren, haar betrekkelijke waarde in het licht te stellen, te verklaren dat het vertrouwen op haar objectieve geldigheid ook berust op . . .een geloof, en dit geloof te ondermijnen. In naam van het Leven dus zegt Unamuno aan de rede zijn vertrouwen op. Hij beweert, dat de denkende mens „een ziek dier" is, vervreemd van zijn instinct. Niet bovenpersoonlijk gericht *denken*, doch zuiver persoonlijk *willen* behoort onze leidraad te zijn. Zo spreekt hij van zijn „vitalisme" en „voluntarisme". Het rationele is anti-vitaal, het vitale irrationeel, zo herhaalt hij gaarne. Eerst leven en dan filosoferen. Doch aan het „primum vivere, deinde philosophari" voegt hij nog toe: „sed philosophari ut vivam": doch filosoferen *opdat* ik leve. Wij laten hier terzijde, dat Unamuno meende voor zulke stellingen Bergson te hulp te kunnen roepen en diens ideeën omtrent intuïtie en wil. Zeker is dat Unamuno terecht is gekomen bij het scepticisme dat ontkent, dat de rede tot stellige en algemeen geldende oordelen kan komen. Hij meent ook zich te kunnen beroepen op het pragmatisme, dat de geest beschouwt als een dienaar en instrument tot het vormen van „vitale waarheden". Montaigne wordt even vaak geciteerd als William James, wiens „Will to believe" en „Varieties of religious experience" Unamuno goed te pas kwamen. Zo citeert hij van James: „Ik versta onder religie van een mens al hetgeen in deze orde van denkbeelden een levende hypothese is, ook al ware deze dood voor alle anderen."

III

Doch Unamuno is zo gecompliceerd — of althans zo verbijzonderd — dat hij zich wel pragmatist durft noemen, en zich op James beroept, doch stellig bezwaar heeft tegen het scepticisme. Anderen mogen dit bij hem ontdekken, zijn twijfel betreft slechts het vermogen der rede. Die rede is van haar ereplaats verdrongen door de „vitale wil", en aan het gezag dáárvan wenst hij generlei afbreuk te doen. Hij zegt deze autoriteit zo hoog te stellen, dat haar oordelen absoluut zijn. Wij zullen later zien, dat hij die consekwentie niet ongeschokt handhaaft. Begrijpelijk is voorts, dat hij zich voelt aangetrokken tot het existentialisme, al was die naam nog niet in de mode en al heeft hij de theorie voornamelijk ontdekt bij Kierkegaard. Indien nu pragmatisme en scepticisme niet reeds voldoende wantrouwen zouden hebben gewekt bij de ortodoxe geestelijkheid, dan moest het existentialisme dat tenslotte wel doen. Het ontkent immers, dat de mens het produkt is van een bij voorbaat en eeuwig voorhandene essentie. De „concrete en existerende mens" heet vrij te zijn. Hij schept niet alleen zijn „wezen", doch ook zijn normen en zijn waarden. Hij is „homo faber" en pas daarna „homo sapiens". Zijn bewustzijn is produkt van zijn activiteit. Descartes had verklaard: „Cogito ergo sum": ik heb bewustzijn, dus ben ik. Dat is een essentialistische wijsbegeerte: de essentie gaat aan de existentie vooraf. Voor Unamuno is niet primair het „Cogito", doch het „Vivo", Niet: ik denk, maar: ik leef. „Sum, ergo cogito", ik besta, en dus heb ik bewustzijn. En hij voegt er dit pragmatische begrip aan toe: „Cogito ut sim Michael de Unamuno"; ik heb bewustzijn *opdat* ik Miguel de Unamuno kan zijn. (Sent. Trag. 38 vv.) De mens „van vlees en been" schept zich een ziel, om zich te verwezenlijken en te bestendigen.

Er zijn natuurlijk kenmerkende verschillen tussen pragmatisme en existentialisme. Doch daarom bekommert Unamuno zich weinig. „Il prend son bien où il le trouve". Zo voelt hij zich onweerstaanbaar aangetrokken tot Pascal en diens „Pensées". Hij moest bij Pascal wel de „libertijn" ontdekken, de man die „van nature" niet geloofde. Pascal was sterk beinvloed door Montaigne. Deze scepticus had alle waarheden stuk geredeneerd, wat niet weg nam dat hij in wezen een scherpzinnig rationalist was en een man, voor wie objectieve ethische oordelen golden. Doch de humanist had dat zelf nauwelijks willen erkennen, zodat hij alleen toegaf, zich te conformeren aan morele conventies. Hij bleef daarom ook trouw aan de katholieke kerk, omdat hij in haar leer was opgevoed en burgeroorlog haatte. Pascal heeft het wantrouwen jegens de rede, die niet in staat is absolute waarheden te bewijzen, onderstreept. Maar hij heeft zich tegelijk van zijn leermeester willen losmaken, door hem zijn ongeloof te verwijten. Unamuno heeft nu evenwel in het licht gesteld, dat Pascals geloof niet veel sterker was gefundeerd dan Montaigne's conformisme: dat Pascal (scepticus en mathematicus) slechts *wilde* geloven. Het hoofdstuk aan dit probleem gewijd in de „Agonía" wijst op Pascals „probabilisme", op diens leer van de „waarschijnlijkheid" en op zijn betoog, dat men niets kan verliezen, als men gelooft, ook indien men het geloof niet met bewijzen kan staven. Er zijn in Pascals werk aanwijzingen te over, dat hij *wilde leren* te geloven, zich begeerde aan te passen, de gewoonten der vromen wilde overnemen, om zich aldus te trainen in

onderwerping. Doch Alain had wel gelijk, toen hij schreef: „Pascal verzet zich voortdurend en wezenlijk, hij is een ortodoxe ketter". Volkomen juist, zo zegt Unamuno, die ook nog Pascals klagende verzuchting accentueert over de hardnekkige weigering der rede, de godsdienst te aanvaarden. „Als de rede maar redelijk wilde zijn . . .", dat wil zeggen: buigzaam en gehoorzaam aan het geloof. „Het is het hart dat God voelt, en niet de rede."

Kan men nu spreken van „steun", die Unamuno op deze wijze vond bij Pascal voor zijn geloof? Bevestigt deze niet zijn twijfel, zijn ongeloof? Niet aldus wil Unamuno het zien. James, Kierkegaard, Pascal . . . zij moeten hem de rechtvaardiging verschaffen voor het feit, dat hij rede en ervaringswetenschap afwijst als normatief, slechts het instinct laat spreken, de wil en de vitale behoefte. Nog sterker: het geloof is voor hem slechts levend, indien het berust op de eigen wil, op de strijd met de rede en op de worsteling met de twijfel. Dood is het geloof, dat blind accepteert. Geloof is „willen dat God bestaat en zich gedragen,alsof hij bestaat". Maar de woorden van Unamuno over Pascal onthullen, hoe onvermijdelijk het ongeloof aan het verstand appeleert. Hij citeert namelijk juist in dit verband Marcus 9—24: „Ik geloof, kom mijn ongeloof te hulp".

IV

Waarin bestaat nu het tragische levensgevoel, waarin de „doodsstrijd" van het Christendom? Duidelijk hierin, dat het geloof immer wordt bedreigd. Want niet alleen dat de mens begiftigd is met verstand en rede, het Christendom zelf is een metgezel der cultuur, en tegelijk daaraan vreemd. Unamuno wijst op de verwachting der eerste Christenen omtrent de ondergang der aardse orde. Zij meenden *niet* een historische taak te hebben. Zij wensten slechts hun ziel te redden. In het hoofdstuk van Unamuno's Agonía tegen het „sociale" Christendom schrijft hij: „Welzeker, het is mogelijk het protestantisme en het katholicisme te beoordelen in hun verhouding tot de civilisatie; doch het evangelische Christendom heeft niets te maken met de civilisatie, noch met de cultuur." In dit opzicht neemt Unamuno hetzelfde standpunt in als Eduard von Hartmann in zijn „Selbstzersetzung des Christentums". Doch het Christendom is nu eenmaal een met de cultuur nauw verbonden verschijning. „En omdat de Christenheid niet kan leven zonder civilisatie, noch zonder cultuur, verkeert het Christendom in doodsstrijd. En ook de christelijke civilisatie, die een innerlijke tegenstrijdigheid is."

Unamuno brengt dus op het algemene terrein van kerk en maatschappij het conflict over dat in het bewustzijn van de enkeling aanwezig is. Deze kan rede en ervaring niet verloochenen, want hij is een produkt van een cultuur, waarin deze beide een grote rol spelen. Hij kan nochtans volgens Unamuno ook niet ophouden te geloven. Want hij heeft dat vertrouwen nodig, teneinde zich onsterfelijk te kunnen wanen. Let wel: in het centrum van Unamuno's denken en gevoelen staat de vrees voor de dood. En het is de vraag, of hij daarin niet — psychologisch gezien — het oertype is van de gelovige. Hij wil voortbestaan. Hij moet dan ophouden te redeneren. Hij heeft het geloof aan God nodig, opdat deze hem zal redden. Ook aldus is zijn zienswijze niet geheel juist uitgedrukt.

Unamuno denkt zich — zoals Kierkegaard — een volkomen persoonlijke verhouding tussen God en mens, zo intiem dat deze het mysticisme nadert, zo innig dat de mens bij machte is met God voort te bestaan. Zonder evenwel in hem onder te gaan, zoals de mystieken dat aanvaarden. De ketterij schuilt juist hierin, dat Unamuno de godheid min of meer verplicht acht haar eigen onsterfelijkheid mede te delen aan de mens, die zulks verdient. Die duurzaamheid is niet een genade, doch een verdienste. Het gehele begrip der erfzonde is weggevallen. Het geloof aan God is nodig, omdat God symbool is van de eeuwigheid, en dus het vertrouwen in de individuele onsterfelijkheid kan schragen. Zeer terecht zegt de Franciscaner geleerde Francisco Miguel Oromí („Pensamiento filosófico de M. de Unamuno", Madrid 1943). „God is dus de projectie in het oneindige van ons eigen bewustzijn, teneinde dit te redden van zijn vernietiging; de reële, substantiële en levende God kan voor Unamuno slechts antropomorfisch en finalistisch worden opgevat: als degeen die ons onsterfelijk maakt" (p. 148.) En even juist schrijft Oromí: „Waartoe brengt Unamuno dus de godsdienst terug? Tot een voortdurend verlangen naar een God, die onsterfelijk maakt en alleen, omdat hij dit doet". (p. 186)

Doch Unamuno's geloof wordt immer door zijn twijfel bedreigd. Vandaar „tragiek", vandaar „agonie". Niet-geloven is wanhopen aan de onsterfelijkheid, is vrees, de strijd met de dood te moeten verliezen. In zijn essai over „Mi religión" verwerpt Unamuno anderzijds alle bewijzen voor het godsbestaan der teologen. Hij daagt hen uit. Zijn geloof berust op zijn eigen autonome wil. Hun rede kan niets bewijzen. De dogma's over schepping, erfzonde, genade zeggen hem niets. „Ik wil mijn eigen strijd strijden. Zijn er geen legers en zelfs volken, die een stellige nederlaag tegemoet gaan? Loven wij niet degenen, die zich liever laten doden dan zich over te geven? Welnu, dat is mijn godsdienst".

Deze woorden hebben voor de auteur een letterlijke betekenis. Het gaat er hem om, na de dood „ te zijn of niet te zijn." Maar dat is zijn eigen zaak. Om voor zichzelf geloofwaardig te maken dat de geest duurzamer is dan het lijf, dat er een andere en authentieker realiteit is dan die van de bezielde lichamen alleen, klampt hij zich vast aan de theorie, dat scheppingen der verbeelding — zoals don Quijote, Hamlet en Faust — wezenlijker zijn dan hun auteurs. Zo ook kan de mens onsterfelijk worden door zich een eigen ziel te scheppen. In de inleiding van zijn Agonía zegt Unamuno: „De mens wordt niet met een ziel geboren, hij sterft, wanneer hij er zich een heeft gemaakt. En het doel des levens is zich een onsterfelijke ziel te wrochten. Een ziel die ons eigen werk is. Want op het ogenblik van de dood laat men een geraamte achter op aarde, en een ziel, een werkstuk, aan de historie. Tenminste, wanneer men heeft geleefd, dat wil zeggen, wanneer men met het leven dat voorbij gaat heeft geworsteld terwille van het leven dat blijft".

Intussen: welk een zelfbedrog! Want „de ziel die blijft" wordt bewaard in de geesten der overlevenden. De onsterfelijkheid van Unamuno is geen andere dan die van Don Quijote. Zij leven zolang er mensen zijn die aan hen denken. Zo weinig heeft Unamuno in wezen aan het persoonlijk voortbestaan kunnen geloven, ook al wenste hij dat vurig, dat hij zich heeft moeten verzoenen met het voortleven in de geest van anderen. Deze roem heeft Don Quijote zich kunnen verwerven. Hoezeer Unanumo ten-

slotte de illusie heeft moeten prijs geven van de reële persoonlijke onsterfelijkheid wordt wel bewezen door zijn bereidheid tot aanvaarding van de radicale kritiek op het Nieuwe Testament. Het is hem onverschillig, of Christus een historische figuur is. Deze leeft evenzeer (dus in ons) indien hij een conceptie zou zijn van de menselijke geest. Hij beduidt dan voor ons niet minder. Goed: doch wij zijn wel ver verwijderd van „de concrete mens van vlees en been", om wie het zou gaan en wiens existentie begin en einde zou zijn van onze filosofie.

V

Het is nutteloos bij een zo driftmatig auteur als Unamuno te zoeken naar een systeem. Pogen wij nochtans ons rekenschap te geven van hetgeen hem stempelt tot een uniek verschijnsel. Van de pragmatici onderscheidt hij zich door zijn worsteling met de rede. Indien de theoretici uit de school van James het bewustzijn een instrument noemen in dienst van het levensdoel, zien zij rede en geloof gewoonlijk niet als onverzoenlijke tegenstellingen. doch als elementen, die bruikbaar zijn op *verschillende* terreinen. Zij houden vooral het oog gericht op de toekomst, op het doel dat inhoud geeft aan het bestaan en dat zeer veelzijdig is. Als „pluralisten" zien zij geen enkel beginsel als absoluut of als noodzakelijk strijdig met een ander principe. Hun ontbreekt meestal de tragische visie op de tegenstellingen, welke Unamuno zo zeer in verwarring brengen.
Van de existentialisten onderscheidt deze zich eveneens. De idee der vrijheid van keuze is zeker bij Unamuno aanwezig, en dus ook het begrip der autonomie. Doch de opvatting over de dood is een andere. Wie in het bestaan is „geworpen" of „opgedoken" (bij Heidegger overweegt het woord „werfen", bij Sartre „surgir") leeft in vrijheid tot aan de dood, zij het dan ook gebonden aan een situatie. De dood zelf is geen „laatste keuze", al is daarover in deze kring druk gediscussieerd. Hij komt en sluit het bestaan af, dat daarmee zijn „wezen" voltooid ziet. Mag men afgaan op de tendens van de roman van Simone de Beauvoir „Tous les hommes sont mortels" dan zou het niet-sterven zelfs een vloek zijn, welke het leven van alle zin berooft. Ook zonder dat men existentialist is moet men dit beamen: alle spanning en alle streven ontleent zijn rechtvaardiging aan het feit, dat ons bestaan niet eindeloos voortduurt. Unamuno's „egotisme" is onwijsgerig en zonder grond, driftmatig zonder doelmatig te zijn.
Wat zijn conflict aangaat met de theologen staat hij sterker. Het is waar dat de theologie enerzijds filosofie is en zich dan gaarne beroept op de rede, doch anderzijds de rede verloochent, wanneer het er om gaat het geloven uit gehoorzaamheid te verdedigen. Unamuno werpt de theologen voor de voeten, dat de religie niet gebaseerd kan zijn op het redelijke denken, doch slechts op gevoel en wil. Unamuno nu *wil* geloven, en het is onrechtvaardig hem te verwijten, dat hij niet tevens de Godsbewijzen aanvaardt, die zogenaamd op de rede gegrondvest heten te zijn. De auteur heeft begrepen, dat de theologen in feite spreken van tweeërlei Godsbegrip: het ene dat wijsgerig valt te rechtvaardien, het andere dat phychologisch bepaald is. Deze twee zijn niet identiek. Alleen het laatste, dat tegemoet komt aan psychische behoeften,meent Unamuno nodig te hebben.

Had hij het nodig? Of was hem niet veeleer de strijd voldoende, de zucht zich te onderscheiden en aldus zijn eigen aard roerig te bevestigen? Of werd hij bewogen door voornamer en edeler motieven? Wijden wij aan de laatste veronderstelling tenslotte nog enige woorden, want zij stelt Unamuno's karakter in een ander licht. Wij hebben tot nu toe voornamelijk gesproken over zijn eigen begeerte, zich te bestendigen, door roem, scheppende activiteit, vaak naijverige geldingsdrang en zucht tot oppositie. Maar dezelfde man heeft een diep meegevoel getoond met de mensheid, die leed aan het bestaan. De pessimistische strekkingen in zijn levensgevoel herinneren aan die van Schopenhauer, en aan diens stelling, dat mede-lijden de bron is van alle ethiek. Er zijn in Unamuno's geschriften aanwijzingen, dat hij het leven zag als een bittere beproeving, waarin twee vormen van vertroosting mogelijk waren: óf wel zich de onsterfelijkheid te scheppen door daden en gedachten, welke ons *in de historie* doen voortleven, òf wel door standvastig te geloven in de eigen persoonlijke onsterfelijkheid. Gewoonlijk lopen beide opvattingen bij hem parallel. Niet zelden echter scheidt hij ze, en wankelt zijn vertrouwen in de laatste vorm van zelf-bestendiging. Doch . . . hij acht deze voor anderen onmisbaar, ook al kan hij zelf strijd voeren zonder vertrouwen op de overwinning. Van deze — misschien diepste en echte — overtuiging heeft hij getuigd in een roman, die tot de beste behoort, welke hij heeft geschreven: „San Manuel Bueno". Deze roman van 1933 geeft ons het bewogen verhaal van een dorpsgeestelijke, die niet meer gelooft, doch die zulks angstvallig verbergt voor zijn simpele parochianen, omdat hij meent dat *zij* de koele waarheid niet zullen verdragen. Tot de enige vriend, die hij inwijdt in zijn geheim, zegt hij: „De waarheid is wellicht iets verschrikkelijks, iets onverdraaglijks; de eenvoudige lieden zouden met haar niet kunnen leven . . . Maar *ik* ben er om te zorgen dat de zielen van mijn gelovigen leven, om hen gelukkig te maken, om te bereiken dat zij zich onsterfelijk wanen, en niet om hen te doden . . . *Mijn* leven is een soort van voortdurende zelfmoord, een strijd tegen de zelfmoord, wat hetzelfde is. Maar laten *zij*, laten de onzen leven . . . "
Wij kunnen de vraag herhalen, of het vertrouwen aan de individuele onsterfelijkheid werkelijk zin geeft aan het bestaan. Doch wij kunnen niet twijfelen aan de edele bedoelingen van Unamuno, die soms meende dit vertrouwen voor zichzelf te behoeven, doch die — wanneer hij niet meer geloven kon — toch meende de illusie voor anderen te moeten redden: de droom die een pessimistische romanticus wilde verheffen tot de rang van irrationele, doch vitale wijsheid.

HANS FREUDENTHAL

IS DE TOEKOMST VERLEDEN TIJD?

Naar aanleiding van F. L. Polaks „De toekomst is verleden tijd," Utrecht, 1955.

„Onze eeuw is wijd opengescheurd en ligt in agonie terneergeslagen", aldus begint het voorwoord van dit werk, en de lezer, die er niet tegen kan, is meteen gewaarschuwd, om er met zijn vingers van af te blijven. Ten onrechte. Wie meent, dat hij voor de zoveelste keer zal worden meegenomen in het kielzog van irrationalisten en cultuurpessimisten, die sinds een halve eeuw krantenkolommen met hun weeklachten vullen en de aaneenlijmsels later als cultuurfilosofisch werk uitgeven, vergist zich. Wie door de blikvangende titel misleid de auteur in één pot nat zou willen laten sudderen met een Spengler, die zijn onwetendheid met hoogdravende woorden bemantelt, of een Ortega, die zich *zonder* vijgenbladeren in zijn geestelijke armoede tentoonstelt, zal er spijt van hebben, dat hij zich door een titel heeft laten afschrikken. „De toekomst is verleden tijd" is in allereerste instantie een serieus wetenschappelijk werk, van een wetenschappelijkheid, die zich niet legitimeert door een voor een leek onbegrijpelijk brabbeltaaltje, maar door de eruditie van de auteur, de gerijptheid van zijn critisch besef en de originaliteit van zijn denkbeelden. Ik geef toe, dat dit kentekenen zijn, die veeleer op het paspoort van de auteur dan op dat van het werk thuishoren. Maar wetenschappelijkheid is in onze beschaving nu eenmaal — in de betawetenschappen trouwens niet minder dan in de alfawetenschappen — geen geijkt begrip, maar één dat elke nieuwe onderzoeker opnieuw zal ijken en van zijn eigen stempel voorzien.

Ik betreur het, dat de auteur aan het einde van zijn inleiding de lezer machtigt, het gehele eerste deel van dit werk in twee delen over te slaan en meteen aan het tweede deel te beginnen. Het is wel juist, dat die twee delen enigszins los van elkaar staan, als kruis en munt van een geldstuk, als een medaille en zijn keerzijde. Maar pas als geheel geven ze het volle beeld, niet van de werkelijkheid, maar van de auteur. Aan mijn kenschetsing van „De toekomst is verleden tijd" als serieus wetenschappelijk werk had ik de beperking toegevoegd „in eerste instantie". In laatste instantie is het boek allesbehalve product van wetenschappelijk onderzoek, maar uiting van een emotionaliteit, die één keer ontketend in amok dreigt te ontaarden. Elk mens is een wonderbaarlijk mengsel van redelijkheid en emotionaliteit. Wie zonder dat zijn vingers trillen een boek kan schrijven met een hand, die hij net aan de muil van de hel heeft ontrukt, is gemachtigd de eerste steen te werpen. Maar dit neemt niet weg, dat ik liever de pen zie voeren door een hand, die trilt van opgewonden blijdschap en ongeduld dan van de angst, die niet wil eindigen.

Ik betreur het ook, dat de auteur in dezelfde zin, waarin hij de *lezer* het eerste deel van zijn werk kwijt scheldt, de *criticus* vermaant, niets over te slaan. Deze splitsing behaagt mij maar matig. Het is juist, dat er — beroepsmatige — critici zijn, die geïnspireerd door stofomslagen of

anderszins wekelijks hun voorgeschreven rantsoen bedrukt papier recenseren en jaarlijks door de uitdrager laten afhalen, en het is even juist, dat er lezers zijn, die van elke schrijver constateren, dat hij precies de door hemzelf vanouds gehuldigde opinie vertolkt, maar als ik zulke uitersten mag elimineren, rest mij nog genoeg vertrouwen in de gemiddelde *criticus*, die ook *lezer* is, en in de gemiddelde *lezer*, die ook *critisch* is. Evenmin bevalt mij de laatste zin van het Voorwoord, waarin dankbaarheid voor waarachtige critiek wordt beloofd, terwijl de auteur „voor de onwaarachtige de geest des tijds aansprakelijk zal stellen". Neen, F.L.P., drie keer neen! De tijdgeest is een hardleerse zondaar, die zijn leven nooit betert. Zijn kerfstok is allang vol. Behalve voor de zondeval is hij al voor elke zonde aansprakelijk gesteld. Hij zal zich er niets van aantrekken, of U hem nog met de verantwoordelijkheid voor de onwaarachtige critiek belast. Onwaarachtige critici met de tijdgeest excuseren — dat is een averechtse toepassing van de moraal van Lucas 23 : 34. Neen, pak de onwaarachtige critici bij hun lurven en slinger ze tegen de muur, desnoods met het risico van even onappetijtelijke gevolgen als in Odyssee, zang IV afgeschilderd. Ze hebben niet beter verdiend. Ik hoop alleen, dat U mij niet onder de onwaarachtige critici wilt rangschikken.

Ik reken mijzelf trouwens niet tot de critici. Ik heb van dit werk te veel geprofiteerd — ook waar ik het ermee gloeiend oneens was, want ook daar heeft het soms nog mijn inzicht verhelderd en mijn kijk verscherpt. Uit plichtsbesef ben ik aan de lezing begonnen en uit belangstelling ben ik ermee doorgegaan.

„Toekomstbeelden uit de westerse cultuurgeschiedenis" is het centrale onderwerp van deel I, en het kan niet anders, of de auteur zal dit onderwerp, dat hij in zijn cultuur*beschouwing* centraal stelt, een centrale plaats in de cultuur zelve aanwijzen. De auteur, die zulk een onderwerp kiest, veroordeelt zichzelf tot een — lofwaardige — eenzijdigheid. Hij zal één facet van de cultuur laten schitteren, dat misschien tot nu toe te weinig is opgemerkt, en de lezer zal dankbaar de nieuwe visie aanvaarden als een verrijking, als een aanvulling op andere, die hem even dierbaar zijn. Zonder oogkleppen is er geen serieus wetenschappelijk onderzoek. Wie over de microscoop gebogen het valse licht afschermt en het goede condenseert, weet dat er geen onderzoek in de diepte mogelijk is, als men niet — tijdelijk — de blik concentreert op één doel en voor al het andere de ogen sluit. F.L.P. heeft als specialisme gekozen „Toekomstbeelden". Het is zijn goed recht, ja zelfs zijn dure plicht dit onderwerp met al die liefde en eenzijdigheid te behandelen, die het verdient. Het is de taak van de lezer, dit specialisme te integreren, te aanvaarden en te verwerpen, tot juiste proporties terug te brengen, te accentueren en te vervlakken.

Wie „specialisme" als scheldwoord opvat, zal in de laatste zinnen geen loftuiting horen klinken. Ik heb elders [1]) uiteengezet, welke rol aan het specialisme is toebedeeld in onze — wat de natuurwetenschappen aangaat — immers zo uitermate synthetische twintigste eeuw. Het specialisme in de cultuurwetenschappen, dat op een oudere traditie kan bogen, is minder geïntegreerd dan het natuurwetenschappelijke, maar principieel kunnen de verhoudingen niet verschillen. Ik heb erop gewezen, dat het natuurwetenschappelijke specialisme er niet één is van wetenschaps*ken-*

[1]) Wetenschap en Samenleving, sept. 1952.

nis, maar van wetenschaps*beoefening.* De synthetische groei der natuurwetenschappen, de snelheid, waarmee resultaten en methoden van het ene gebied op een ander worden geënt, zouden onverklaarbaar zijn, indien de beoefenaars der diverse spcialismen niet in staat of niet genegen waren, kennis te nemen van wat zich buiten hun werkterrein afspeelt. De receptieve functie, die een brede blik vereist, en de creatieve, die een vernauwd gezichtsveld veronderstelt, vullen elkaar aan, niet alleen in de tussenmenselijke relaties, maar evenzeer in het individu zelf.
In deze zin heb ik het woord „specialisme" gebezigd. Wie als cultuurhistoricus het specialisme „toekomstbeelden" kiest, doet dit niet, omdat hij „knows more and more about less and less", maar omdat hij genoeg schatten aan kennis heeft vergaard en de wetenschappelijke methode zo veelvuldig heeft zien beoefenen, dat hij met succes één probleem kan aanpakken en er zich in verdiepen. Als hij put uit de hele rijkdom, die een mens kan vergaren, zal hij de toekomstbeelden van onze beschavingsgeschiedenis doen leven als representanten van de beschaving zelve. Zijn begrijpelijke neiging, de betekenis van die toekomstbeelden te overschatten, zullen wij wel corrigeren. We weten immers, dat er zoveel in onze beschaving is, dat zwaarder weegt: de mijmering over het verleden, de simpele dag van morgen, en het kostbaarste: de vluchtige seconde, die niemand achterhaalt, de bloem die morgen verwelkt is, de droom op het gelaat van het slapende kind, het vrolijke disgesprek, de glimlach van Leonardo's mensen en het diepe geheim van het ogenblik, dat in Rembrandts „Daniël in de woestijn" bezonken is.
F.L.P. zal maar matig voldaan zijn, als ik het eerste deel van zijn werk een boeiende studie der toekomstbeelden van onze beschaving noem, want dáár kwam het hem niet op aan. Voor hem is het toekomstbeeld niet een of ander, maar het centrale, het primaire cultuurverschijnsel, het principe waaruit de cultuur wordt begrepen. Op p. 27 zegt hij: Bloei en verval van het toekomstbeeld gaan vooraf aan of gepaard met bloei en verval van de cultuur.
Welnu, dit is de zwakke stee in het betoog: men verwacht, bladzij aan bladzij, dat deze bewering gemotiveerd en aannemelijk gemaakt wordt, maar dit geschiedt niet. Wel wordt zij soms nog herhaald, maar nergens in het werk wordt een poging gedaan, deze fundamentele uitspraak te staven. Het lijkt mij ook onwaarschijnlijk, dat zij in deze algemeenheid juist zou zijn. De beschaving van Mohenjodaro is ineengestort, omdat haar dragers militair niet opgewassen waren tegen de paardrijdende Ariërs, die de Indusvallei binnenvielen. De zogenaamde babylonische beschaving ging op een van haar hoogtepunten door een militair debacle ten gronde, en de laatste cultuurbloei in deze streek, die wieg van de menselijke beschaving, werd in de Mongolenstorm definitief gebroken. De oud-egyptische cultuur verdween toen een der hellenistische koningen de oude cultus door een nieuwe verving en er spoedig geen priesters meer waren, die het oude schrift konden lezen. De Azteken bezweken voor de vuurwapenen der Spanjaarden, tot het laatste ogenblik getrouw aan de toekomstbeelden van hun beschaving, die hun de wederkomst uit het Oosten van de vredelievende god Quetzalcoatl beloofden — toekomstbeelden, die op de Spaanse veroveraar geprojecteerd zich tegen de gelovigen keerden. We weten weinig of niets af van toekomstbeelden van al die vergane beschavingen; dat toekomstbeelden iets met hun bloei en

verval te maken zouden hebben, is een wankele hypothese, die slechts past bij het stevige feit, dat tot enkele eeuwen geleden de cultuurdragers een uiterst dunne bevolkingslaag vormden, die licht en bij toeval (bij voorbeeld het toeval van het krijgsfortuin) kon scheuren, tot onherstelbare schade en verderf van de cultuur.

En dan de toekomstbeelden der Grieken. De auteur doet een zeer kunstmatige poging, om de levenshouding van de homerische helden en de helden der tragedie als „toekomstbeeld" te bestempelen. Maar het wereldbeeld van de klassieke Griek kent alleen een verleden — een gouden tijdperk — en geen andere toekomst dan het vooruitzicht van een aftakeling, die continu doorgaat en door niets te stuiten is. Plato's republiek is zo min een toekomstbeeld van de menselijke maatschappij als de Timaeus er een zou zijn van het heelal. Toekomstbeelden ontwikkelen zich in de Griekse beschaving pas in de hellenistische tijd, onder Oosterse invloed — allereerst het toekomstbeeld der Stoa met zijn astrologische gedetermineerdheid van de mens en van de menselijke geschiedenis, met de leer van de kosmische kringloop, die de kringloop van al het aardse gebeuren bepaalt. Toekomstbeelden, zoals de auteur bedoelt, kent de joodse, de joods-christelijke en algemeen de modern westerse beschaving.

Dat zij een essentieel element in onze beschaving zijn, zou ik onomwonden willen toegeven, indien de auteur mij vooraf was gegaan en een poging had gedaan, het aannemelijk te maken. Door de hele opzet van het werk is dit achterwege gebleven. De auteur behandelt namelijk niet de toekomstbeelden van de westerse cultuur in het algemeen. Hij heeft zich op twee verschijningsvormen ervan gespecialiseerd, en tot deze twee beperkt hij zich vrijwel geheel: de eschatologie, d.w.z. het toekomstbeeld van de laatste dag, van het laatste oordeel, en de utopie, een „Litteraturgattung", die sinds Thomas Morus' Utopia honderden schrijvers heeft geïnspireerd. Van deze twee vormen, waarin toekomstdenken zich kan uiten, heeft F.L.P. de geschiedenis geschreven, een meesterlijk gecomponeerd boeiend relaas. Eeuwenoude messiaanse verwachtingen van het Jodendom spreken uit de mond van Jezus in zijn prediking van het nabije koninkrijk Gods op aarde; maar geleidelijk verschuift in de evolutie van het christendom het accent van de toekomst naar het verleden, van het rijk Gods naar het historische optreden van Jezus; het toekomstbeeld wordt gespiritualiseerd, ontmenselijkt, ontaardst, verhemelst; de utopie van Jezus moet het veld ruimen voor de eschatologie van Christus. Maar daarbij blijft het niet; geleidelijk wordt dit christendom ont-eschatologiseerd — een proces met veel ups en downs, dat eindigt in de tijd van de hervorming, met een laatste uitbarsting van het chiliastisch toekomstbesef. Dan wordt het stil rondom het eschatologische toekomstbeeld, ook de auteur doet er het zwijgen toe — tè opzettelijk misschien — en de eschatologie ruimt het veld voor de utopie, een geseculariseerde eschatologie als het ware. De geschiedenis van de utopie als litterair verschijnsel, op uitnemende wijze geschreven, vult wel de helft van het eerste deel van het werk.

Door zich te specialiseren op twee smalle sectoren van het cultuurbeeld, de eschatologie en de utopie, heeft de auteur iets aanzienlijks weten te bereiken. Maar door deze beperking heeft hij de kans verkeken de lezer te overtuigen van de betekenis van het toekomstbeeld voor de cultuur. Het is zeker geen toeval dat door kunstenaars de geboorte en kruisiging

veel vaker en inniger zijn vertolkt dan de verrijzenis en het laatste oordeel, en dat de utopie-literatuur voor het overgrote deel, artistiek-literair bekeken, als zwak tot minderwaardig mag worden gecensureerd. Eschatologie en utopie zijn nu eenmaal voor de meeste kunstenaars weinig geschikte media om zich te uiten. Wie de macht van het toekomstbeeld wil demonstreren vanuit de culturele laagvlakte van eschatologie en utopie, zal derhalve zijn stem met minder overtuigingskracht kunnen verheffen dan wie dit zou doen vanuit de middaghoogte van het culturele landschap. Ik geef echter toe, dat het een schier bovenmenselijke prestatie van cultuurcritische röntgendoorlichting zou zijn geweest, om in datgene wat wij als de magistrale scheppingen van de westeuropese cultuur in kunst en wetenschap bewonderen, het toekomstbeeld van de westerse mens als op een palimpsest te ontcijferen. Het is daarom wellicht een wijze beperking geweest, die de auteur zichzelf heeft opgelegd, toen hij ervan afzag nieuwe methoden van cultuursociologische interpretatie te ontwerpen, om het toekomstbeeld als scheppende kracht in de echte cultuuruitingen te achterhalen, en niet alleen in eschatologie en utopie, waar alles om zo te zeggen voor het opscheppen lag.
Maar wat dan toch vreemd aandoet is dat de eschatologie en vooral de utopie vrijwel onafgebroken gehouden worden in het broeikasmilieu van het „genre litéraire". Een groot aantal utopische auteurs en utopische romans worden geanalyseerd, maar tevergeefs wacht men op een uiteenzetting van de invloeden, die ervan zijn uitgegaan op het geschiedkundig gebeuren. Wel wordt herhaaldelijk verzekerd, dat het toekomstbeeld de toekomst bepaalt, maar nergens worden voor deze bewering historische argumenten in het geding gebracht, hoewel het niet moeilijk zou zijn geweest, om een continue lijn te trekken vanuit de utopieën naar de revoluties en sociale omwentelingen, die Europa sinds anderhalve eeuw hebben beroerd. Integendeel, de lezer wordt nog kopschuw gemaakt door volzinnen zoals „De ‚scientific research' en de ‚scientific management', de ‚full employment' en de ‚social security' stammen van de utopie, evengoed als de parlementaire democratie, het algemeen kiesrecht, de planning en de moderne vakbeweging". Zulk een bewering is niet gewoon overdreven, maar eenvoudig apert onjuist, zolang men „utopie" niet in een brede zin, maar (mèt de auteur) als literair genre interpreteert; men zou met evenveel recht kunnen beweren, dat Jules Verne de atoomsplitsing en de Nylonkousen heeft uitgevonden. Niet in het minst door dergelijke opmerkingen roept de auteur in de lezer het beeld op van een uit papieren utopieën gededuceerde papieren wereldgeschiedenis.
Ik wijs hier met overdreven gestrengheid op leemten van het eerste deel van dit werk, die nauwlijks leemten zouden zijn, indien dit deel op zichzelf stond, want pas door de lering, die in het tweede deel uit de lessen van het eerste moet worden getrokken, krijgen zij relief. Trouwens, het spreekt vanzelf, dat men aan werken met het wetenschappelijk gehalte van het onderhavige hogere critische eisen stelt dan aan het geschrijf van onwetende charlatans zoals Ortega of Spengler. Niet alleen de geschiedschrijving van eschatologie en utopie, maar ook de begripsontledingen verdienen de hoogste lof.
Van lof tot blaam is het maar één stap, en ik moet jammer genoeg deze stap doen, als ik tot het tweede deel overga. Dit tweede deel is er om te bewijzen, dat wij in een tijd zonder toekomstbeeld (en dus ook zonder

toekomst) leven. Hier wreken zich nu de tekortkomingen van het eerste deel. Immers, om het ontbreken van een toekomstbeeld als gebrek te kunnen zien, moet men althans historisch dit toekomstbeeld hebben geconstateerd en in zijn betekenis hebben onderkend. Maar dit is in deel I niet geschied; in deel I werd niet het toekomstbeeld in zijn gehele verschijning bestudeerd, maar alleen de eschatologie en de utopie.
Is dan tenminste de bewering juist, dat onze tijd een onteschatologiseerde en ontutopiseerde is? Dat het hedendaagse christendom zijn eschatologisch verleden verloochent, geef ik gaarne toe, maar wat betekent dit? De onteschatologisering van het christendom is immers volgens schrijver een duizendjarig proces geweest, dat al enkele eeuwen geleden zijn einde heeft bereikt, omdat er niets meer te onteschatologiseren viel. De aftakeling van het eschatologische toekomstbeeld is niet pas van deze tijd.
En hoe is het met de utopie als literair verschijnsel gesteld? Auteur classificeert de science fiction niet als utopie. Ik ken deze litteratuur nauwelijks — zij verveelt mij evenzeer als de detective-romans — en ben bereid deze classificatie te aanvaarden. Hij constateert dan het ontstellend feit, dat de utopie, die eeuwenlang als literair genre bloeide, als literair genre is verdwenen. Is het werkelijk een ontstellend feit? Het is in de literaire geschiedenis meer gebeurd dat literaire genres zijn verdwenen en door andere afgelost — het epos op het eind van de middeleeuwen, het puntdicht in de 18e eeuw. Is dat zo erg? Zou het niet kunnen zijn, dat het verdwenene in andere vorm voortleeft? Zou de literaire smaak van het lezend en schrijvend publiek niet zover kunnen zijn gevorderd, dat men het frikachtige en „Ausgeklügelte" van de utopie als literair genre niet meer verdraagt? Zou het positief toekomstdenken in onze tijd niet geheel andere vormen dan die van een verhaalde utopie kunnen zoeken?
Deze vraag kan de auteur niet beantwoorden en zelfs niet stellen, want in het eerste deel met zijn beperking tot eschatologie en utopisch verhaal heeft hij zich er niet op kunnen voorbereiden; een methode om ook elders toekomstbeelden te ontdekken is door hem niet ontwikkeld, en er ontbreekt het paradigma van het verleden, om het heden te beheersen.
Maar zelfs t.a.v. de utopie als literair genre heeft mij auteurs kennisgeving van overlijden niet overtuigd. De utopie als literair genre heeft volgens de auteur haar hoogtepunt èn eindpunt bereikt in 1917 met Rathenau's „Von kommenden Dingen". Met dit werk zou de utopie overleden zijn, sindsdien niet alleen dood, maar zelfs morsdood, zonder nakomelingen en erfgenamen. Dit is nu ten enenmale onwaarschijnlijk. Zo sterft een literair genre niet. Zou ik als rechter moeten beslissen, dan zou ik gissen dat de lijkschouwer zich vergist heeft.
Als de auteur de utopieën van de laatste veertig jaren had opgesomd en ontleed en als hij aangetoond had, dat zij als utopieën niet deugden, had ik ten hoogste die ontledingen en conclusies kunnen bestrijden. Maar op zijn bewering, dat er geen utopieën meer zouden zijn, kan ik alleen antwoorden met het vermoeden, dat de auteur ze niet heeft gezien. Dit zou trouwens geheel begrijpelijk zijn. Utopieën zijn niet bepaald literaire meesterwerken waar een ieder naar grijpt, die leest om het esthetisch genot. Utopieën zijn veeleer het materiaal, dat de historicus opgraaft uit het stof van de bibliotheken, wanneer ze niet echt meer wor-

den gelezen. De dissertatie over de utopie in de laatste veertig jaren is vermoedelijk nog niet geschreven; de historicus heeft dus van het materiaal nog geen kennis kunnen nemen. Mag hij dan beweren, dat het niet bestaat? Ik ken dat materiaal evenmin, maar toch moet de klacht mij van het hart, dat de schoonste utopie die ik ken zelfs niet genoemd wordt — ik bedoel het onvoltooide laatste hoofdstuk „Das Naturtheater van Oklahoma" van Kafkas onvoltooide roman „Amerika". Maar wie zoekt dan ook een utopie op een zo hoog menselijk en artistiek niveau, en dan nog bij een schrijver, die (II, 271) met volslagen wanbegrip onder het „consequent nihilisme en decadent negativisme" wordt gerubriceerd.
Trouwens, op zeker ogenblik moet de auteur wel het bestaan in onze tijd toegeven van een „planmatig geprojecteerd positief en perspectivisch toekomstbeeld" (II, 161), en wel in het zg. wetenschappelijk humanisme, waarvan hij een aantal, meestal Engelse, vertegenwoordigers opnoemt. Hij wijst hier zelf de richting aan, waarin hij naarstiger had moeten zoeken, als hij de vraag had willen beantwoorden, waar de utopie naar toe verdwenen is. Hij erkent volmondig het positieve in deze beweging, en het valt hem niet gemakkelijk de stok te vinden, waar hij die onwelgevallige hond, die zijn stelling verknoeit, mee kan slaan. Maar hij slaagt erin, dankzij een volte face (of zoals hij het pleegt te noemen, omkering van de axiomatiek, of copernicaanse wending): „Verbindingen van de vertegenwoordigers van deze richting, hetzij met het marxistisch communisme, hetzij met een atheïstisch humanisme, of met beide, vormen gemeenlijk een zware handicap tot onbevooroordeeld onderzoek van deze voorstellingen op wellicht desondanks waardevolle elementen of suggesties. Integendeel, zowel van religieuse zijde (eschatologisch) als van socialistische zijde (reaalpolitiek) ... is de reactie op deze hernieuwde utopistische toekomstbeelden, die als unfair concurrerend worden beschouwd, veelal een sterker opleving van het contra-utopisme en antifuturisme. Niet zelden worden vooruitstrevende denkers in deze aggressieve en ten dele irrationele afweer ook persoonlijk getroffen als deloyaal, landsgevaarlijk, onbetrouwbaar, ketters of defaitistisch. In zoverre (al zijn de etiketten en strijdmethoden gemoderniseerd) betalen zij de prijs, die ook hun voorgangers onder de utopisten als regel in hun persoon hebben moeten betalen. Wordt echter aldus inderdaad bereikt, dat vernieuwende toekomstbeelden van progressieve wetenschappelijke geesten niet meer als draagvlak en doorgang van eerlijke wetenschappelijke discussie aan bod zouden kunnen komen — dan wordt zó, door het stelselmatig afsnijden van deze voor alle voortbestaan vitale voedseltoevoerwegen, uiteindelijk ook de toekomst van de cultuur-wetenschap en van de cultuur als geheel afgegrendeld".
Dus, het utopisme leeft ook in onze dagen, maar aangezien zijn vertegenwoordigers (te recht of ten onrechte) van crypto-communisme kunnen worden verdacht, bestaat er een kans, dat hun werken niet gelezen of hun projecten niet ernstig overwogen worden, en dus hun uitwerking missen. Maar in het eerste deel is nooit de vraag opgeworpen, of de utopieën van het verleden wel werden gelezen en au sérieux genomen; het legitimatiebewijs van een utopie was haar utopische inhoud plus het feit, dat een historicus er een exemplaar van in een bibliotheek heeft kunnen opdiepen. Bij de moderne utopieën is echter de kans, dat men zich er niets van aantrekt, al voldoende, om ze „auszuradieren" en

in het vervolg zelfs hun bestaan te loochenen. Dit is meten met twee maten en een poging van de auteur, om over een verschijnsel, dat totaal niet in zijn systeem past, zo snel mogelijk over te gaan tot de orde van de dag, dwz. tot de agenda van verwensingen gericht tegen de tijd, waarin wij leven, een agenda die punt voor punt moet worden afgewerkt.
Een dier punten is de moderne kunst. Aangezien in het 1e deel de kunst als mogelijk medium voor de openbaring van toekomstbeelden in het verleden niet ter sprake kwam, zou het onrechtvaardig zijn, het gebrek aan toekomstbeelden in de moderne kunst zwaar aan te rekenen. Hij doet dit eigenlijk ook niet. Hij heeft verzuimd, de methoden te ontwikkelen, om toekomstbeelden in de kunst te achterhalen, en hij staat vrijwel radeloos als socioloog tegenover het cultuurverschijnsel kunst. Bij wijze van beeldspraak legt hij nog wel een los verband met het onderwerp van het boek (de moderne kunstenaar verwaarloost het perspectief, in zijn kunst, hij schept geen „beelden", dus ook geen toekomstbeelden, enz.), maar ook dit verband is gauw vergeten, en tenslotte blijft er tegen de moderne kunst niets anders over dan een veelzijdig geadstrueerde banvloek wegens decadentie. Hij voegt er weliswaar aan toe: „Uiteraard is schrijver dezes zich zeer wel bewust, dat de roep omtrent een „decadente kunst" in de loop der tijden, en vooral in de laatste eeuwen, reeds bij herhaling is aangeheven, onder toevoeging van de meest misprijzende honende en hatelijke scheldwoorden. Ook, dat een groot deel van de aldus veroordeelde kunstwerken later tot de neo-klassieke meesterwerken is gerekend, nú lofprijzend voorgehouden aan de hedendaagse moderne kunst. De geschiedenis herhaalt zich echter niet . . . steeds en het ware een grote vergissing er op te speculeren, dat het de thans voor decadent uitgekreten kunst dús wel weer evenzo zal vergaan binnen een afzienbare toekomst."
Ik ben het er mee eens, dat de geschiedenis zich niet herhaalt. Maar dat is feitelijk niet F.L.P.'s argument. Hij bedoelt: „Nù herhaalt de geschiedenis zich niet". En dit kan ik niet erkennen. Mijn „nú" verschilt in niets van al die andere nu's die door mensen zijn beleefd of zullen worden beleefd, behalve dan in het feit, dat het mijn nu is — een mysterieus feit, juist door zijn nauwe tijdelijke gebondenheid én door het onbegrijpelijk accent, dat het op een nietige fractie van de wereldgeschiedenis plaatst — maar sub specie aeternitatis een onbelangrijk feit.
Even oud als het „après nous le déluge" van de ééndagsvliegen, die ongestoord hun onnozel krijgertje willen spelen, is dat van de zwaartillenden, die menen dat de maat vol is, hic et nunc, ter stede en ter stonde waarin zij leven. Bij F.L.P. is het weer iets anders: de oogkwaal van de historicus, die het gebeuren alleen historisch kan zien en die de tijd die hij beleeft, niet ziet, omdat zij in haar beangstigende nabijheid het voornaamste mist wat de historicus boeit: de afstand. Hoe eenvoudig laat zich niet elk tijdperk uit het verleden aandienen: 16e eeuw Michel Angelo, Shakespeare, 17e eeuw Rembrandt, Bach, 18e eeuw Mozart, Goethe, 19e eeuw Beethoven, Rodin. Wel, je kunt het aantal namen vertienvoudigen, verhonderdvoudigen, toch blijft het een overzichtelijk geheel, dat je zelfs nog netjes in perioden kunt verdelen. En onze tijd daartegenover? Een heksensabbat van „ismen", een kermisdrukte van kunstbeoefening en charlatanerie, een bacchanaal van gillende en hossende potsenmakers? Inderdaad, maar dit is het heden steeds geweest. Alleen de historicus

ziet het, als het voorbij is, in een vals perspectief, anders. Weet u wel wie Iffland, Kotzebue, Julius von Voss, K. G. Cramer, H. Spiess, Clauren, K. F. van der Velde, v. Witzleben, H. Zschokke en Chr. A. Vulpius waren, de laatste — not least — Goethes zwager? Zij waren tijdgenoten van Goethe, stuk voor stuk in die tijd beroemder dan hij — tot grote ergernis van wie toen leefden en het einde van de wereld aan zagen komen. Ze zijn vergeten, evenals —nu al — de helft van de literaire Nobelprijswinnaars. Over 50 jaren heeft de historicus een gemakkelijk karwei. Wat hij als tijdgenoot niet heeft kunnen doen, deed de tijd te zijnen behoeve: schiften en op de mesthoop van de geschiedenis gooien wat onder de maat was of scheen te zijn. Benauwt de drukte u? Wees gerust. Op dit punt herhaalt de geschiedenis zich vast en zeker: dat 99 % van de hedendaagse kunstscheppingen zullen worden bijgezet op de begraafplaats van menselijke ijdelheden. Is het te stoutmoedig om te voorspellen, dat er 1 % zal overblijven om te getuigen van de geest, de durf, de verbeeldingskracht van onze tijdgenoten, wanneer ze er niet meer zullen zijn en ten voorbeeld zullen strekken aan de knoeiers van dán? In F.L.P.'s axiomatiek past dit niet, want voor hem als socioloog bestaan geen kunstenaars, die uiten waarvan hun hart overvloeit, maar alleen „ismen", die volgens hun papieren doctrines worden beoordeeld — het is wel opvallend dat de artistiek zwakste onder die stromingen, het futurisme, nog net genade vindt in zijn ogen. Maar als het om „toekomstbeelden" te doen is, waarom dan niet „De Stijl" omhelzen met zijn utopie van een maatschappij, die zo schoon en harmonisch is, dat zij geen kunst meer behoeft, waarom dan niet aandacht schenken aan al die utopistische kunsttheorieën, die onafscheidelijk schijnen te zijn van de experimentele praktijk der kunstvernieuwers en waarvan F.L.P. geen enkele een aanhaling waardig keurt? En waarom niet overschakelen van de „ismen" naar de kunstenaars en bij voorbeeld een analyse schrijven van het toekomstbeeld bij Matisse of Chagall?

Het criterium waarmee de kunst had moeten worden getoetst, het toekomstbeeld, is door de auteur opgeborgen. In het hoofdstuk over de wetenschap en haar beoefenaars wordt er niet eens van gerept. Verbijsterd ziet men de auteur van het hoge wetenschappelijke niveau van het eerste deel afdalen tot dat van een Ortega. Natuurlijk is er een verschil. Terwijl een Ortega uit gekrenkte ijdelheid (omdat er naast hem nog andere goden bestaan) de staf breekt over de wetenschap en haar beoefenaars, waarvan hij — zoals uit elke regel blijkt — geen flauwe notie heeft, is het bij F.L.P. buiten kijf, dat hij beter weet dan hij schrijft, maar terwijl hij schrijft overmeesterd wordt door zijn emotionaliteit en door nachtmerries, die hem zelfs overdag niet sparen.

In de kunstbeschouwing is er veel verschil van appreciatie. Ook kan men in de appreciatie van feiten van mening verschillen. Maar men schept geen feiten door ze op de kop te zetten. Wanneer F.L.P. van de universitaire docenten beweert (II 173) „Niemand kent een ander vak dan het eigen, opgeblazen vakje", dan begaat hij niet de misstap van een overdrijving, maar de fout van een aperte onjuistheid. Ik daag F.L.P. uit, deze bewering door een enquête te onderzoeken; indien het gestelde ook maar bij 10 % van de betrokkenen juist blijkt te zijn, wil ik royaal erkennen, verslagen te zijn.

„De wetenschap is de mercennaire prostitué van deze tijd, het moderne

Babylon, de bijbelse „moeder der hoeren" " verklaart F.L.P. en vergeet dat in deze term *vanouds* alles wat werelds was — dus ook de wetenschap — werd vervat en dat in de Middeleeuwen Aristoteles werd geconterfeit, liggende onder een lichtekooi, die op zijn rug gezeten met hem paardje speelt. „So herrlich weit" hebben de caricaturisten van onze tijd het zelfs met Einstein niet gebracht. „Wiens brood men eet, diens woord men spreekt — zó het brood te verdienen blijft men thans een wetenschappelijk, dùs achtenswaardig man". Aldus F.L.P., en weer is aan zijn horkos odontoon een gezegde ontsnapt, dat zo oud is als de weg naar Rome, een oude wijsheid, die tot een onwaarheid wordt gedegradeerd in een betoog, dat de lezer ervan moet overtuigen, dat het euvel pas van vandaag den dag dateert. Zal het nog nodig zijn, als bewijs dat het vroeger net zo was, de hondse serviliteit van de grote Laplace in het geding te brengen, de lafheid van een Newton, die tot meester van de munt benoemd, alleen nog stiekum iets aan zijn wetenschap deed, bang dat zijn Koning hem zou verwijten, dat hij zijn tijd verlanterfanterde. Of een Descartes, die zich als hofnar bij Koningin Christina verhuurde, of een Leibniz, die zich tal van malen wilde verhuren, maar steeds weer bot ving, omdat men die „zwetser" niet vertrouwde, en die tevreden moest zijn met gelegenheidswerk zoals het schrijven van wetenschappelijke verkiezingspamfletten (more geometrico) voor Poolse troonkandidaten, en met het saaie levenswerk, waarmee hij zijn tijd verbeuzelde, om voor zijn Hannoverse vorst een historiografie van diens huis in elkaar te zetten, ter staving van zekere aanspraken op erfopvolging.

Dit beeld is gechargeerd, niet door overdrijving, maar door de nadruk, die ik op het negatieve leg. De beelden, die F.L.P. in het hoofdstuk over de wetenschap oproept, zijn niet gechargeerd, maar mistekend — het is de caricaturist veroorloofd, de Gaulle's neus willekeurig te verlengen, maar niet, hem zonder neus af te beelden.

Zijn belezenheid speelt F.L.P. steeds weer parten. Wil hij een euvel van onze tijd aan de kaak stellen, dan schiet hem meteen een oud gezegde of een citaat uit een oude schrijver te binnen, dat alleen maar demonstreert dat er niets nieuws onder de zon is. Voor de versplintering van onze universitaire wetenschap wordt Goethe tot getuige genomen (II 174): „Dann hat er die Teile in seiner Hand. Fehlt leider! nur das geistige Band". „En nòg had Goethe waarschijnlijk geen Ahnung van de komende atoomkernsplitsing en de micro-physica", voegt de auteur er aan toe en beseft niet, hoe hij „seiner selbst spottet". Want het kan geen twijfel lijden, aan welke universiteit Goethe de prijs zou toekennen, mocht hij nog kunnen kiezen tussen de onze en die van vóór de 19e eeuw. Goethe had immers zelf gestudeerd, in de rechten, en wist er genoeg van om deze wetenschap en het andere, dat men aan de universiteiten doceerde, onder de schertsvertoningen te rangschikken. Want ter ontsteltenis van alle laudatores temporis acti: de zo verheerlijkte universiteit van vóór de 19e eeuw was, met permissie gezegd, een kakschooltje voor de rijpere jeugd, en een universiteitsstadje was één grote kroeg en bordeel. Van de grote geleerden uit vroeger eeuwen zijn slechts enkelen aan een universiteit verbonden geweest[2]). De eenheid, de universitas van een uni-

[2]) De Nederlandse universiteiten, die op geen Middeleeuwse traditie konden bogen, verkeerden in een lofwaardige uitzonderingspositie.

versiteit bestond hierin, dat men Latijn en Grieks moest kennen, om het Corpus iuris, de werken van Hippocrates en de Elementen van Euclides filologisch te interpreteren. Een simpele chirurgijn stak met kop en schouders uit boven een universitaire medicus, die nooit een obductie had bijgewoond, maar zijn Hippokrates van buiten kende. Déze universiteiten, déze wetenschap wilde Goethe met zijn critiek treffen, niet onze wetenschap, die hij toegejuicht heeft toen zij, in de 19e eeuw tot de universiteiten werd toegelaten. Aan Knebel schreef hij: Schon seit einem Jahrhundert wirken humanoria nicht mehr auf das Gemüt dessen, der sie treibt, und es ist ein rechtes Glück, das die Natur dazwischengetreten, das Interesse an sich gezogen und uns von ihrer Seite aus den Weg zur Humanität geöffnet hat".
Op een andere plaats is Schiller aan het woord met zijn kenschetsing der wetenschap: „Einem ist sie die hohe, die himmlische Göttin, dem Andern eine tüchtige Kuh, die ihn mit Butter versorgt". Dus was het in Schillers tijd ook al niet anders? Neen er is nog een uitweg: hiervan „rest thans welhaast nog slechts de boter, voorzover deze niet weer voor kanonnen moet plaats maken". Zo wordt de auteur automatisch de weg op gedreven van mateloze overdrijvingen en pertinente onjuistheden. Zelfs voor kwakzalverij onder het mom van wetenschap wordt de wetenschap aansprakelijk gesteld, en weer vergeet de auteur dat dat begrip „kwakzalverij" zo oud is als het woord, waarmee het omschreven wordt, en dus geen teken des tijds. (Trouwens, de hele medische wetenschap van vóór de 19e eeuw verschilde niet veel van kwakzalverij en wat universele genies zoals Leibniz als zodanig beoefenden, kon alleen nog door de beugel, omdat zij zelf hun eigen patiënt waren, die zij ten dode cureerden.)
In dit hoofdstuk wordt niet alleen de ontaarding van wetenschapsbeoefening en -beoefenaars gegeseld, zoals de auteur die in zijn angstdromen meent te zien, maar tevens wordt het ressentiment van de intellectueel vertolkt — ik zeg: van dè intellectueel, hoewel het vermoedelijk maar *enkelingen* zijn, die door dit gevoel worden beheerst. Jammer genoeg zijn het deze enkelingen, die zich het luidste doen horen en bij de buitenwacht de indruk wekken, alsof de intellectueel zijn strijd om betere arbeidsvoorwaarden niet voert als een strijd om zijn bestaan, maar als een strijd tegen het bestaan van anderen, waarop hij neerziet omdat zij geen intellectuelen zijn. De materiële en ideële belangen van de intellectueel worden door deze van ressentiment vervulde propaganda geschaad. Men mag veilig veronderstellen, dat de auteur geheel andere meningen is toegedaan dan de „denivellisten", voor wie de *relatieve* welstand van de intellectueel belangrijker is dan de *absolute*. Waarom laat hij zich dan meeslepen om al die ongefundeerde jammerklachten te uiten, waarvan alleen een averechtse invloed kan uitgaan?
Er wordt gekokketteerd met de overbelasting van de intellectueel, met zijn nijpende tijdnood, met al het wetenschappelijk werk, dat helaas ongeschreven moet blijven (II 180) — tussen twee haakjes: al Leibniz zong deze oude wijs, het overgrote deel van zijn werk bleef aldoor maar ongeschreven en hij stond in zijn tijd als snoever en praalhans aangeschreven en werd door Kant met de alchemisten vergeleken. Zelfs de „vroegtijdige dood" van de manager komt in een voetnoot ter sprake (II 180 , terwijl inmiddels statistisch gebleken is, dat de levensverwachting

van de z.g. manager significant hoger ligt dan van vergelijkbare bevolkingsgroepen. „Eens gerekend tot de hoogste stand, is de beoefenaar van wetenschap geleidelijk teruggedrongen..." (II 166). Waar en wanneer in het verleden is de beoefenaar van wetenschap tot de hoogste stand gerekend? Dit schijnt in China het geval te zijn geweest, maar zeker weet ik het niet. In Europa is dit bij mijn weten nooit voorgekomen. De hoogste stand — dat was de hoge adel en de hoge geestelijkheid, en er zijn in deze kringen enkele beoefenaren van wetenschap geweest, die uit dien hoofde tot de hoogste stand behoorden. Napoleon heeft een aantal geleerden in de adelstand verheven en ook in Engeland hebben enkelingen het zo ver mogen brengen. Maar dit bewijst alleen maar, dat zij niet qualitate qua tot de hoogste stand behoorden. In het keizerlijke Duitsland was de intellectueel „satisfaktionsfähig", niet als beoefenaar van wetenschap, maar omdat ieder met een middelbaar getuigschrift in het leger voor officier kon worden opgeleid. Tot de hoogste stand hoorde hij dan nog lang niet. Er zijn bewijzen te over dat aristocratie en (in het burgerlijke Europa) hoge bourgeoisie beoefenaars van wetenschap als „canaille" en een huwelijksverbintenis met een hunner als mésalliance beschouwden. F.L.P. kent die evengoed als ik, maar waarom schrijft hij zoiets neer? Deze vraag stelt de lezer zich bij vrijwel elke regel van dit hoofdstuk. Maar even als in het hoofdstuk over de kunst wordt het hele betoog ondergeschikt gemaakt aan het vooropgezette doel de decadentie van een cultuurgebied en van zijn adepten te demonstreren. Er valt in de moderne kunst en wetenschap letterlijk niets goeds te bekennen, en waar dit toch het hoofd durft opsteken, wordt het meteen door de auteur vertrapt. Het is een boetpredicatie ex cathedra, zonder een zweem van redelijke argumenten.
Gans anders is de teneur van het hoofdstuk „Socio-culturele dynamica", waarin politiek en politici onder de loupe worden genomen. Allereerst blijven daar al die onbesuisde aanvallen op persoonlijke integriteit en goede trouw van de betrokkenen achterwege. De auteur verheerlijkt niet het goede oude; integendeel, hij zegt uitdrukkelijk, dat de wereld er vroeger met de politiek en de politici ook niet beter aan toe was. Algemeen hoedt hij zich voor overdrijvingen en onjuistheden; zijn toon is kalmer, wetenschappelijker, de argumenten worden gewogen en niet de lezer naar het hoofd geslingerd. Ook komt het eigenlijke onderwerp, de toekomstbeelden, hier weer ter sprake. Ik heb dit hoofdstuk met belangstelling gelezen, en ik moet bekenen dat ik er veel in vond dat waard is, rustig te worden overdacht.
Ik heb me wel afgevraagd: waarom ineens deze verandering van stijl? Ik ben tot de volgende conclusie gekomen. Als we grote denkers, dichters en kunstenaars uit het verleden moeten opnoemen, zal het ons niet gauw aan namen ontbreken. Als we een lijst van grote staatslieden moeten opstellen, zullen we met veel moeite wel enkele uit ons bewustzijn opdiepen, maar terwijl wij ze opschrijven, zullen we al weer aarzelen, of we ze niet beter zouden schrappen. Honderd jaar geleden zouden we allicht met het grootste gemak honderd namen hebben vergaard, van Solon en Lycurgus over Alexander en Caesar, Karel de Grote tot Lodewijk XIV en Napoleon. Wel geen begrip is in de loop van een eeuw zo gedevalueerd als dat van de grote staatsman, of veeleer geen is zo uitgehold, terwijl de oude vorm met geen nieuwe inhoud is gevuld. Al-

leen staatslieden als Willem de Zwijger, Lincoln, Ghandi, die men bevrijders zou kunnen noemen, zullen thans wellicht nog genade in onze ogen vinden, omdat wij niet angstig het goede, dat zij hebben gewrocht, behoeven af te wegen tegen de misdaden, die nu eenmaal aan de traditionele conceptie van de grote staatsman inherent zijn. Men zou kunnen zeggen, dat drie „grote staatslieden", die wij hebben zien leven, moorden en sterven, ons wijzer hebben gemaakt. Maar dát is het niet. Integendeel, dat zij niet als grote staatslieden te boek zullen staan, is een gevolg van de wijziging, die onze conceptie van politiek en politicus heeft ondergaan. Waarom zijn er geen grote staatslieden meer? Zouden de moeders, die steeds nog toekomstige geleerden en kunstenaars baren, geen grote staatslieden meer kunnen voortbrengen? Neen, maar wij stellen andere eisen, utopische eisen, waaraan klaarblijkelijk niemand kan voldoen. Politiek weleer en politiek nu zijn incommensurabele grootheden geworden. Al onze politieke verlangens zijn vervuld van utopie, en we ontveinzen ons dit utopische karakter niet eens. Er zit misschien een juist element in F.L.P.'s these, dat onze toekomstbeelden zijn verzwakt. Utopie betekent voor ons niet meer het gans andere morgen, maar het gans andere heden. Zo verklaar ik de clementie, waarmee wij (en F.L.P.) de politici bejegenen: we zijn ons ervan bewust, dat, wat we van hen eisen, utopisch is. Het probleem waarmee wij worstelen, is de spanning tussen utopie en „Realpolitik". Alleen geloof ik niet met F.L.P. dat de grens tussen beide tevens die tussen het heden en het verleden is. De grens loopt elders, ook niet zo dat aan de ene kant de politicus en aan de andere de politiek consumerende intellectueel staat. Die scheidslijn gaat door ieder onzer heen, en allen weten we dat opperbest.

Ik kom nog op een ander punt terug. Ik heb één onderwerp in dit werk geheel gemist, node gemist, want mij lijkt het juist centraal. Dat onderwerp luidt: opvoeding en onderwijs. Alle grote opvoeders zijn utopisten geweest; voor allen was de kinderwereld de plaats van waaruit de mensenwereld moet worden verbeterd. Van de voorvechters der opvoeding wordt er in dit werk behalve Comenius, als ik me niet bedrieg, geen enkele genoemd; aan hun streven wordt geen aandacht besteed. Is dit een toevallig verzuim (dat misschien in het 3e deel hersteld zal worden)? Ik denk van niet. Het cultuurmechanistische denkbeeld, dat toekomstbeelden als het ware als actiones in distans de toekomst zouden bewerken, past te goed bij dit geheel verwaarlozen van opvoeding en onderwijs als intermediaire schakel. Ook wijzen veel tekenen erop, dat F.L.P. uit antipathie tegen alle hedendaagse wetenschap de ideeën ongezien heeft verworpen, die in de opvoeders van onze tijd leven. Hun geschriften zouden uitstekend materiaal zijn geweest, om de uitingsvorm van het hedendaags utopisch denken te demonstreren. Ze zijn er vol van, van de utopie van het „gans andere" heden.

In „The Mission of the Univerity" wil Ortega y Gasset onze universiteit, die hoe langer hoe meer een leerschool van cultuur*creatie* is geworden, vervangen door een, die de stelselmatige *overdracht* van cultuurgoed tot doel heeft. Wetenschapsbeoefening is in zijn ogen een voor weinigen gereserveerde, pontificale taak; de gewone man dient eerbiedig het hem overgedragene cultuurgoed in ontvangst te nemen; het is zijn taak te luisteren. Met deze middelen wil Ortega de „opstandige horde" temmen. Het inpompen van van hoger hand geselecteerde kennis moet

ook aan de universiteit in de plaats komen van het leren zelfstandig denken. Ortega gaat hier rechtstreeks in tegen de ideeën van alle grote opvoeders sinds de tijd der verlichting.
F.L.P. begeleidt hem op deze weg slechts ten dele. Maar ook hij beschouwt de „stelselmatige overdracht van het kostbare erfgoed" (II 175) als primaire taak der universiteit. Men kan van onze universiteit veel kwaads zeggen, maar zeker niet, dat zij de cultuuroverdracht tot stelsel heeft verheven. Gelukkig, want de moderne opvoeder verwerpt het systeem van cultuuroverdracht, waarin de opgevoede de passieve rol speelt van gegadigde voor cultuurpakketten. Dat iedere jonge mens, iedere jonge generatie haar eigen cultuur schept, is een eis, die door opvoeders wordt gesteld, niet pas op het universitaire, maar reeds op het middelbare en lagere schoolniveau. Dat kostbaar erfgoed alleen nieuwscheppend kan worden verworven, wil de cultuur niet in epigonen-zwakheid te gronde gaan, is een inzicht dat in onze dagen met kracht doorbreekt. Het zijn de opvoeders, die deze wetenschappelijke utopie koesteren, en daarom is het jammer, dat F.L.P. aan de opvoeding in zijn cultuurdynamiek geen plaats toekent.
Uit dit gebrek kan men — denk ik — ook F.L.P.'s houding jegens de moderne kunst verklaren. Inderdaad kan men deze kunst niet begrijpen, zolang als men vasthoudt aan het stelsel van cultuuroverdracht. In deze denksfeer is immers alleen de kunst van gisteren begrijpelijk. Dat cultuur schepping is en niet het geschapene, wordt vooral door de kunstenaar beleden, die een medium zoekt en schept om zich te uiten. Zeker, waarachtigheid is niet het enige criterium, waaraan de wereld de cultuurdaad toetst. Er zijn er andere. „Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt, gab mir ein Gott zu sagen, was ich leide" — waar deze goddelijke vonk gloeit, zijn „decadentie" en „nihilisme" decadente en nihilistische criteria.
F.L.P. veroordeelt de cultuurmechanistische theorieën van anderen, maar zelf is hij evenzeer mechanist met zijn theorie van het toekomstbeeld, dat (als de actio in distans door de lege ruimte) een toekomst bewerkt, op geheimzinnige wijze door de lege tijd. Ik gevoel meer sympathie met de historicus, die in de amper 5000 jaren zichtbare mensgeschiedenis blijmoedig het spel van Tyche aanvaardt en ze niet op wil blazen tot een kosmos, dwz. tot een grootse orde.
F.L.P. veroordeelt het cultuurpessimisme, maar zijn vonnis klinkt niet overtuigend. Ik werd, terwijl ik dit werk las, gedurig herinnerd aan een arts, die aan een ziekbed geroepen, alleen een oog zou hebben voor wat er ziek is, en die de gezondheid van de andere ledematen en organen ook nog als ziekteverschijnsel interpreteert — enfin een patiënt, die door alle dokters is opgegeven, mag ook nog geopereerd worden, want het doet er toch niet toe. Wie meent, dat onze cultuur ziek is, zal allereerst haar gezonde delen moeten aanwijzen, want zij zijn het, waar de genezing uit moet voortkomen. Wie dit verzuimt is, alle verzekeringen ten spijt, cultuurpessimist.

LIBBE VAN DER WAL

DE FILOSOOF HEYMANS

Op 17 april jl. was het honderd jaar geleden, dat Gerard Heymans werd geboren. Dit feit is inmiddels herdacht in kranten-artikelen en voor de radio, in een speciaal Heymans-nummer van het Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, en tenslotte in een bijzondere plechtigheid, op initiatief van het Heymans-Genootschap belegd in de Groningse Universiteit. Is er, zo zou men kunnen vragen, reden om in Rekenschap hieraan nog iets toe te voegen? Men kan hier dunkt me veilig ja op zeggen. Niet omdat in het herdenkingskoor ook vooral de stem van het moderne humanisme gehoord zou moeten worden. Weliswaar heb ik in het jubileum-nummer van dit tijdschrift uiteengezet [1]), waarom de humanisten het recht hebben, ook in Heymans een van de „filosofische wegbereiders" van het Verbond te zien; maar nu niet het Humanistisch Verbond, maar Heymans zelf in het middelpunt staat, zou het dunkt me weinig passend zijn op dit aspect nog eens weer de aandacht te vestigen. Het is dus niet mijn bedoeling hier Heymans te herdenken, omdat en voorzover hij een geestverwant was van de moderne humanisten, maar ik zou graag deze humanisten willen doordringen van Heymans' geweldige betekenis.

Men vergist zich namelijk deerlijk, als men Heymans beschouwt als behorend tot een o zeker achtenswaardig, maar nu toch wel voorgoed overwonnen verleden. Ook in dit opzicht vormt hij een merkwaardig contrast met zijn vermaarde tijdgenoot en tegenstander Bolland. Deze meeslepende taalgeweldenaar is de man geweest die door zijn roerige persoonlijkheid in Nederland men mag wel zeggen deining gemaakt heeft voor de filosofie. Bolland, aan wie men een zekere genialiteit niet kan ontzeggen, maar misschien ook niet een vleugje charlatannerie, heeft stampvolle collegezalen getrokken, en bij velen, die er anders nooit toe gekomen zouden zijn, belangstelling gewekt voor filosofische problemen. Maar zijn invloed is te vergelijken met de vluchtige werking van een optocht: als de muziek en het gejoel en de vlaggen voorbij zijn, keert de stilte in de straat terug, en van wat voorbij ging is niets gebleven, het is voorbij. Wanneer Bolland zijn toehoorders verweet, dat ze niet voor de filosofie kwamen, maar ter wille van de zeer bijzondere belevenis Bolland te horen, dan was het verwijt op zich zelf niet altijd onjuist, maar in zijn mond misplaatst: hij had het er zelf naar gemaakt! Ook Bolland was het zonder twijfel te doen om de waarheid, maar men mag er wel bij zeggen: toch speciaal om de waarheid, die men alleen dank zij Bolland bereiken kon. Voor het ogenblik gaf dit uiterst persoonlijk accent aan zijn woorden een grotere toverkracht, maar zijn invloed was daardoor ook te sterk aan zijn persoon gebonden om hem lang te overleven. Hoe anders Heymans! De rattenvangers-kwaliteiten van Bolland bezat hij niet, hij begeerde ze ook niet: een op de voorgrond stellen van de eigen persoon was in zijn ogen een zonde tegen de heilige geest der wetenschap. En Heymans' tijd is er niet

[1]) Rekenschap, III, 1, pag. 73

al geweest, die is er ook stellig nu niet, die moet nog komen. Ik bedoel hiermee natuurlijk niet, dat ik verwacht of hoop, dat Heymans' theorieën, waaraan men nu veelal achteloos voorbijgaat, eens als sacrosancte, principieel onaantastbare waarheden zullen worden beschouwd, maar wel dat men veel meer dan men dat tot dusver gedaan heeft zal komen tot een beoefenen der filosofie in Heymans' trant. Het blijkt steeds weer uiterst moeilijk te zijn de vragen, waarop Heymans een antwoord heeft trachten te vinden, met onbevangenheid onder de ogen te zien. Het antwoord dat men geeft is maar zelden gebaseerd op een onbevooroordeeld onderzoek van de beschikbare gegevens, en al te vaak aangepast aan geloofszekerheden, aan wat men hoopt of wenst. En de filosofen, die terecht afkerig zijn van speculatie en voorbarige synthesen en even terecht zich beroepen op de ervaring, hebben te vaak juist voor de gegevens der ervaring niet voldoende eerbied, zodat zij er toe komen de weerbarstige feiten te wringen in de empiristische theorie. Wanneer men er eens toe zal komen deze vragen tegemoet te treden zoals men dat andere vragen doet, dan zal men nooit kunnen voorbijgaan aan Heymans' bezonnen, methodische behandeling van deze problemen.

Wat Heymans van een filosofisch onderzoek verwacht, dat heeft hij zelf voorbeeldig geformuleerd in zijn in 1890 verschenen „Schets ener kritische geschiedenis van het causoliteitsbegrip in de nieuwere wijsbegeerte". In de inleiding van dit geschrift — het bekroonde antwoord op een prijsvraag — vraagt Heymans zich af, welke maatstaf moet worden aangelegd in wat immers moet zijn een *kritische* geschiedenis. Men zou kunnen menen, dat elke theorie getoetst dient te worden op haar waarheidsgehalte. Maar, zegt Heymans, dit zou ten hoogste een oordeel over het denkproduct, in geen geval een oordeel over de denker mogelijk maken. Er bestaat geen noodzakelijk verband tussen de intellectuele kracht, waarvan een onderzoek getuigenis aflegt, en de juistheid der daarmee verkregen resultaten. Een juiste verklaring ligt vaak betrekkelijk voor de hand, zodat zij door de wetenschappelijke flaneur zonder veel moeite kan worden geraden, terwijl de ernstige onderzoeker, die beter is doorgedrongen in het omvangrijke materiaal, nog geen kans ziet die verklaring streng toe te passen, zodat hij de voorkeur geeft aan een andere verklaring, die later onjuist blijkt te zijn. Bovendien, een toetsing op waarheidsgehalte is pas mogelijk als men in het bezit is van die waarheid. Bij het causaliteitsprobleem is men dat beslist niet. Een schrijver van een kritische geschiedenis zou er op grond van deze overwegingen toe kunnen komen te zeggen: ik zal mij niet afvragen, wat is er in deze theorie waar of onwaar, maar wat leert zij ons aangaande de scherpzinnigheid, de oorspronkelijkheid en de consequentie van haar schepper. Maar ook dit voorbijgaan aan de waarheidsvraag is onaanvaardbaar.

„De filosofie", schrijft Heymans dan [1]), „is nu eenmaal geen blote hersengymnastiek. Zij is wetenschap en zij wil waarheid. En wanneer ik een denker, in zware geestesarbeid jaren achtereen zie worstelen om die waarheid, wanneer ik met hem die worsteling doorleef tot het einde toe, dan kàn ik niet volstaan met het boek te sluiten en te constateren, dat die man gewerkt heeft en geworsteld, dat hij een theorie heeft opgesteld met hier een leemte en daar een tegenstrijdigheid, en dat hij eindelijk gestor-

[1]) De citaten heb ik getransponeerd in de huidige spelling.

ven is. Ik kan niet anders dan die man beschouwen zoals hij zelf zich beschouwd heeft: als een werktuig, een middel, dat al zijn betekenis ontleent aan zijn doel: de waarheid. En als ik niet vroeg naar het saldo waarheid, waarmee dat levensboek sluit, dan zou mijn binnentreden in de tempel zijner denkbeelden weinig anders zijn dan een ergerlijke profanatie."

Maar als dus noch het uitsluitend vragen naar de waarheid aanvaardbaar is noch het voorbijgaan aan die vraag, wat blijft er dan over om als maatstaf te dienen? Op grond van een analyse van wezen en doel van het wetenschappelijk onderzoek, ziet Heymans voor de wetenschap een drievoudige taak weggelegd:

1. de gegeven verschijnselen nauwkeurig en volledig te doen kennen;
2. de problemen aan te wijzen, die deze verschijnselen ons voorleggen;
3. die problemen op te lossen.

En daarin ligt de gezochte maatstaf besloten. In Heymans' eigen woorden: „Uitbreiding en precisering van het feitenmateriaal, ontdekking en scherper formulering der problemen, bijdragen tot hun oplossing, — ziedaar alle verdiensten, die een wetenschappelijk onderzoek hebben kan. — Vragen wij dus, wat ten aanzien dezer drie punten door de verschillende onderzoekers is gepresteerd, dan stelt ons het antwoord in staat om zowel over de denker als over zijn werk een oordeel uit te spreken, zonder dat het nodig is geweest een bepaalde theorie als de uitsluitend ware voorop te stellen."

De geest van Heymans' werk wordt naar het mij voorkomt bijzonder treffend tot uitdrukking gebracht in wat hij in dit zelfde boek schrijft over Hume. Heymans acht de causaliteitstheorie van Hume niet aanvaardbaar, maar hoe formuleert hij zijn afwijzend oordeel! Na een prachtige samenvatting te hebben gegeven van Hume's denkbeelden, schrijft hij dit:

„Ik heb opzettelijk vermeden de uiteenzetting van Hume's theorie door eigen op- of aanmerkingen te breken, omdat het mij wenselijk scheen, de lezer eerst de volle kracht dezer brede rij van argumenten te doen gevoelen. De theorie van Hume is niet slechts, wat vele filosofische theorieën zijn, het werk van een genie, maar ook, wat slechts van weinige kan gezegd worden, het werk van een vorser. Wij hebben hier niet te doen met een van die zeepbellen van het vernuft, die schoon zijn om te zien, maar uiteenspatten zodra zij in aanraking komen met de harde werkelijkheid; niet met een gelukkige inval, op de weefstoel der deductie uitgewerkt tot een schitterende fantasie: wij hebben hier te doen met een *onderzoek* in de beste zin des woords, met een bewust, geordend, wetenschappelijk onderzoek, steunende op een brede grondslag van feiten, en telkens bereid zijn resultaten aan nieuwe feiten te toetsen. Een dergelijk werk verliest zijn betekenis niet, ook al leiden latere onderzoekingen tot twijfel aan de juistheid zijner uitkomsten. Gelijk in de biologie ieder individu, in oneindig verkorte vorm, de ontwikkelingsstadiën moet doormaken welke zijn voorouders hebben doorlopen, zo moeten ook de belangrijkste fasen uit de geschiedenis ener wetenschap door ieder beoefenaar dier wetenschap worden doorgemaakt, om tot de thans bereikbare ontwikkeling te kunnen geraken. Zulk een fase is in de geschiedenis der causaliteitsleer de theorie van Hume. Het is nauwelijks denkbaar, dat iemand tot juistere inzichten dan de zijne zou kunnen komen, zonder

althans voor een ogenblik de invloed zijner denkbeelden te hebben ondergaan."
Dan volgen bijna twintig bladzijden kritiek, waarin uitvoerig wordt aangetoond, waarom Hume's verklaring toch als ontoereikend moet worden verworpen, en dan ten slotte deze voor Heymans dunkt me kenmerkende woorden:
„Ik zou niet gaarne willen, dat de laatste en blijvende indruk waarmede ik de lezer van David Hume doe afscheid nemen, een minder gunstige ware. De hypothese die Hume aan de wetenschap heeft nagelaten moge de toets der latere kritiek niet kunnen doorstaan, zijn poging tot oplossing moge in blijvende waarde voor zijn probleemstelling onderdoen, toch behoeven wij, om de volle indruk van zijn grootheid te ontvangen, onze ogen niet van die poging af te wenden. De beste maatstaf om de betekenis van een denker te beoordelen, is misschien gelegen in zijn dwalingen: welnu Hume behoeft die maatstaf niet te vrezen. Hij dwaalt met ere. Niemand die onbevooroordeeld zijn betoog volgt, zal er ook maar een ogenblik aan denken hem te beschuldigen van lichtvaardigheid, willekeur of partijdigheid. Hij heeft betere argumenten aangevoerd voor zijn onjuiste, dan vele anderen voor hun juiste beweringen. — — Zo *moest* dan een man die niet halverwege bleef staan maar de moed had door te denken, komen tot de hypothese die Hume heeft opgesteld. Dat hij het deed, dat hij een onderstelling zó ver verwijderd van de gewone denkwijs dorst aanvaarden, bewijst een zeldzame vrijheid van vooroordeel. De wijze waarop hij het deed, de zorgvuldigheid waarmede hij zijn hypothese toetste aan alle hem bekende feiten, getuigt van een vooral onder filosofen buitengewone ontwikkeling van wetenschappelijke conscientie. De latere wetenschap moge de theorie van Hume onvoldoende achten, — zij moet tevens erkennen, dat die theorie zelve, evenzeer als zijn blijvende uitkomsten, hem een plaats verzekert onder de klassieken der filosofie, die altijd weer gelezen verdienen te worden, minder nog om de waarheden, die zij ons doen kennen, als om hetgeen zij bijdragen tot opvoeding en versterking van het denkvermogen."
Op Heymans zelf is dit laatste ten volle van toepassing.
In het jaar, waarin dit boek verscheen, in 1890, werd Heymans als hoogleraar naar Groningen geroepen. Hij was toen drie en dertig jaar. Geboren in het Friese dorp Ferwerd had hij in Leeuwarden de H.B.S. bezocht — „der Realschule verdanke ich den tiefen Respekt vor der Sachlichkeit und Strenge des naturwissenschaftlichen Beweisverfahrens", zou hij later schrijven in zijn „Selbstdarstellung" —, en was op zeventienjarige leeftijd in Leiden ingeschreven als student in de rechten en de filosofie. Hij was daar een leerling geweest van de jurist Buys en vooral van de filosoof Land, die hij ten zeerste waardeerde. In de staatswetenschappen, die hem naar hij later verklaarde „blosz vorübergehend interessiert" hebben, promoveerde hij op een proefschrift „Karakter en Methode der Staathuishoudkunde" [1]), waarna hij zijn filosofische studie voltooide in Freiburg onder de bekende Windelband, bij wie hij in 1881 voor de tweede maal promoveerde op een dissertatie „Zur Kritik des Utilismus". Op bijna vier en twintig jarige leeftijd vestigde Heymans, na in-

[1]) Uit deze eersteling heb ik een en ander geciteerd in mijn eerder genoemd artikel in Rekenschap.

middels getrouwd te zijn, zich in Leiden als repetitor in de rechten. 's Middags repeteerde hij om de voor hem kostbare morgenuren te kunnen wijden aan de filosofie.
Heymans is evenals zijn vriend Kapteyn de Groningse universiteit trouw gebleven ondanks herhaalde uitnodigingen uit binnen- en buitenland. Nog in het begin van de twintiger jaren werd hem de leerstoel van Stumpf in Berlijn aangeboden. Maar Heymans, die in zijn afscheidscollege zei „ik heb mij altijd veel meer mij zelf gevoeld achter mijn schrijftafel dan in de katheder", had in Groningen alles gevonden, wat hij nodig had om rustig te kunnen werken, en bleef waar hij was.
Hoewel Heymans zich zelf dus niet in de eerste plaats docent voelde en bij het terugzien op de wijze waarop hij zijn colleges gegeven had, verklaarde, dat hij over „het mondeling gedeelte van zijn levens-examen" weinig tevreden kon zijn, heeft hij van het begin af veel belangstelling ondervonden. Naast zijn leerlingen in engere zin — hij is de stichter geworden van wat men is gaan noemen de Groninger school — hebben grote scharen bij hem op de collegebanken gezeten om ... nu ja, om Heymans te horen! Niet voor niets was hij zeven en dertig jaar de beroemdheid van de Groningse Universiteit. Wat zij zagen en hoorden, deze belangstellende buitenstaanders, was wel heel iets anders dan hun tijdgenoten in Leiden, die voor Bolland kwamen. Een lange man, hoekig, mager en breedgeschouderd, kwam zeer rechtop lopend de college-zaal binnen, ging zitten in de katheder, bracht een klein papiertje met aantekeningen even bij de overmatig bijziende ogen, kuchte, en begon te spreken. Hij sprak in lange, maar altijd goed lopende zinnen, het college had praktisch onveranderd in druk kunnen verschijnen. Hij vond zijn woorden met een bijzonder gemak, sprak rustig met een uitstekende dictie, zonder nadrukkelijkheid. Het was een imponerende, rustig verglijdende woordenstroom zonder retorische versiering, een koel, helder betoog, dat niet wilde over-reden of omverpraten, maar berekend was op overtuigen. En hoe heel anders dan hij zelf zijn leerlingen zijn colleges buitengewoon hebben gewaardeerd, daarvan heeft Kranenburg in een postuum verschenen artikeltje [1]) onlangs een warm getuigenis afgelegd.
Op Heymans' naam staan twee bekend geworden theorieën, die van het psychisch monisme en de ethische objectiviteitstheorie. Aan de laatste zal ik een uitvoerige bespreking wijden in mijn „Problemen der zedelijke waardering", dat hoop ik dit najaar zal kunnen verschijnen. Maar nu de oorspronkelijke duitse tekst van de „Einleitung in die Metaphysik" al lang niet meer te krijgen is, en ook de in 1933 verschenen Nederlandse vertaling na een paar herdrukken is uitverkocht, is het wellicht niet onpassend de grondgedachte van het psychisch monisme hier nog eens uiteen te zetten.
Het psychisch monisme is een metafysische theorie, maar de naam metafysica vereist toelichting. Veel bodemloze speculaties zijn onder dat etiket aangeboden, en het is dan ook niet te verwonderen, dat velen gemeend hebben alle metafysica van het terrein van de filosofie te moeten bannen. Helaas, men bereikt dan het tegendeel van wat men wil bereiken, en men bevordert de dogmatische behandeling die men meent te bestrijden; men veroordeelt zodoende enerzijds de filosofie tot steriliteit, anderzijds geeft

[1]) Alg. Ned. T. v. Wijsbegeerte, Heymans-nummer, pag. 184.

men vragen, die men als schijnproblemen ter zijde stelt zonder ze voorgoed te kunnen wegwerken, prijs aan een geheel onkritische beantwoording.
Heymans gebruikt de naam metafysica voor de algemene werkelijkheidswetenschap: de natuurwetenschappen zien principieel af van één hele groep van feiten, nl. die van het bewustzijn, de geest; de geesteswetenschappen laten op hun beurt de natuurverschijnselen buiten beschouwing; alleen een wetenschap, die beide groepen verschijnselen in haar beschouwingen betrekt, kan b.v. trachten de samenhang te begrijpen tussen het psychische en het fysische, bij de mens dus tussen wat men „ziel" en wat men „lichaam" noemt. Metafysica in deze zin van algemene werkelijkheidswetenschap is onvervangbaar en onmisbaar, en zij kan niet door welke machtsspreuk dan ook van het terrein der wetenschap worden verbannen. Dat deze metafysica, zo goed als de fysica en de psychologie, van niets anders kan uitgaan dan van de ervaring, wat die ervaring dan ook moge zijn, spreekt eigenlijk vanzelf. En Heymans' „Einführung in die Metaphysik" is, evenals zijn beide andere hoofdwerken „Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens" en „Einführung in die Ethik" uitdrukkelijk opgetrokken „auf Grundlage der Erfahrung". Het is een bijzonder boeiend boek geworden, maar het is niet zo licht verteerbaar als het op het eerste gezicht lijkt. Heymans schrijft ongemeen helder, maar af en toe misleidend helder, d.w.z. de lezer wordt er soms toe gebracht te denken, dat hij al alles begrepen heeft, terwijl hij in werkelijkheid nog heel wat hindernissen heeft te nemen. Het boek vooronderstelt nl. geen filosofische scholing, maar het wil wel, zegt Heymans zelf, niet alleen gelezen, maar ook bestudeerd worden. Maar de helderheid kàn verleiden tot lezen alleen.
De opzet van het boek is uiterst merkwaardig. Heymans heeft zich voor de compositie laten leiden door de gedachte, dat weliswaar ieder mens „zijn" metafysica heeft — zij het veelal onbewust, zoals ook ieder van ons, naar Molières woord zijn proza spreekt —, maar dat elk van de verschillende mogelijke metafysica's (als men dit barbaarse meervoud wil laten paseren), elke denkbare wereldsbeschouwing of wereldtheorie dus, eigenlijk maar past bij één bepaalde kennisfase. En hij wil dus proberen de verschillende wereldbeschouwingen (dualisme, materialisme, parallelisme of Spinozisme, positivisme) één voor één zo te behandelen, dat duidelijk wordt welke gegevens tot aanvaarding van deze of die hypothese hebben moeten leiden, en welke andere gegevens die hypothese doen opgeven en nog weer verder moeten voeren.
„Als ik mijn doel bereik", schrijft hij, „zou het mij moeten gelukken niet alleen de lezer die verschillende stadia in de ontwikkeling van het metafysisch denken duidelijk te maken, maar hem ook met betrekking tot elk van deze de evidentie, die het voor zijn aanhangers bezit, een ogenblik te laten meebeleven".
In de uitvoering van dit didactisch voortreffelijke programma is Heymans volkomen geslaagd: telkens lukt het hem om alles wat voor een bepaalde hypothese pleit, zo op de voorgrond te plaatsen als het ook voor de aanhangers van deze hypothese moet hebben gestaan. En pas dàn, als de lezer het volle gewicht van de aangevoerde argumenten heeft gevoeld, zet de kritiek in.
De vraag naar een helder geschreven boek, dat men ook de leek, die wil

worden ingeleid in de filosofie, in handen kan geven, blijkt telkens weer moeilijk te beantwoorden, en de gebruikelijke raad „dan maar met de geschiedenis van de filosofie te beginnen" brengt de argeloze beginner in kennis met een bonte reeks van elkaar tegensprekende theorieën, wat hem òf afschrikt òf tot een scepticus maakt. Met aanzienlijk meer voordeel zou hij Heymans' metafysica kunnen bestuderen.

Het centrale probleem van de metafysica ligt besloten in wat men noemt de wisselwerking tussen lichaam en geest. Deze kan men het gemakkelijkst illustreren door te wijzen op het dagelijks beleefde wonder van het lezen en het schrijven. Ik schrijf. De inktverdeling op het papier en het verschijnen van de letters daarop wordt bepaald door — ja waardoor? Ik kan zeggen: door mijn spierbewegingen, die op hun beurt weer worden bepaald door zenuw- en hersenprocessen, diè weer door stofwisselingsprocessen enz. Maar, bevredigend is dit antwoord toch beslist niet. Want waar blijft nu bij dit natuurgebeuren, bij dit gecompliceerde spel van atomen, moleculen en electronen, de invloed van mijn begrip voor wat ik schrijf, en van mijn wil om juist dit te schrijven? Is dan heel het bewustzijnsleven niet meer dan een begeleidingsverschijnsel van stoffelijke processen, een begeleidingsverschijnsel zonder enige invloed? Dat is niet aan te nemen, evenmin als het aanvaardbaar is, dat de natuurwettelijkheid elk ogenblik wordt doorbroken door een psychische ingreep. — En wanneer ik let op het proces in omgekeerde richting; b.v. op het lezen, dan kom ik voor een soortgelijke onbegrijpelijkheid te staan. Het is mij wel mogelijk om mijn aandacht uitsluitend te vestigen op mijn bewustzijnsverschijnselen, dus op mijn besluit om te lezen, mijn gezichtsgewaarwordingen, mijn begrip van de betekenis van wat ik lees, mijn ontroering, verontwaardiging of wat niet al, — maar dan verwaarloos ik het feit, dat dit gebeuren toch begonnen is met een fysisch verschijnsel, met letters op papier, en dat ik ook deze fysische reeks kan vervolgen, en dus kan denken aan de aethertrillingen, die de staafjes en kegeltjes van mijn netvliezen bereiken en veranderen, aan de uiterst gecompliceerde bewegingsprocessen, die daardoor in de gezichtszenuwen ontstaan, aan de daardoor weer teweeggebrachte veranderingen in bepaalde hersengedeelten, dan in ademhaling en bloedsomloop enz.

De feiten, die ons ter verklaring worden voorgelegd, zijn dus deze:

er is ten eerste een reeks wettelijk samenhangende fysische verschijnselen;

er is ten tweede een reeks eveneens wettelijk samenhangende psychische verschijnselen;

en aangezien het onbegrijpelijk is, dat voorstellingen en gedachten kunnen ingrijpen in het stoffelijk gebeuren, en even raadselachtig, dat de beweging van stoffelijke deeltjes kan leiden tot veranderingen in het bewustzijn, moeten wij aannemen, dat elk van deze beide reeksen op zichzelf een gesloten geheel vormt. Dat wil dus zeggen: ieder hersenverschijnsel wordt volledig bepaald door voorafgaande hersenverschijnselen, en ieder bewustzijnsproces volledig door voorafgaande bewustzijnsprocessen. Het lijkt alsof een van beide reeksen kan worden weggedacht zonder dat de andere reeks daardoor wordt aangetast. Desondanks moeten deze schijnbaar onafhankelijke reeksen toch wel iets met elkaar te maken hebben, ja blijkbaar niet iets, maar — *alles*. Iedereen weet dat met beschadiging van de hersenen bewustzijnsstoornissen gepaard gaan, en tal van

onderzoekingen hebben aannemelijk gemaakt dat aan elk bewustzijnsproces een bepaald hersenverschijnsel beantwoordt, dus dat datgene, wat in de hersenen van iemand zou kunnen worden waargenomen, wettelijk samenhangt met datgene, wat hij in zijn bewustzijn beleeft.
Stelt men het probleem in zijn meest algemene vorm: er zijn twee reeksen verschijnselen A en B, die ieder voor zich een wettelijke samenhang vertonen, en bovendien is met elk verschijnsel uit reeks A wettelijk verbonden een verschijnsel uit reeks B. Vraagt men zich nu af, hoe dit mogelijk is, dan is de voor de hand liggende oplossing deze: beide reeksen gaan terug op één zelfde werkelijkheid, die zich op twee verschillende manieren manifesteert. En binnen deze oplossing kan men dan nog drie varianten onderscheiden:
1. men kan èn bewustzijn èn hersenverschijnselen opvatten als de verschillende verschijningsvormen van één zelfde onbekende werkelijkheid; dat is de hypothese van het spinozisme;
2. men kan alleen de fysische reeks beschouwen als werkelijk, en dan aannemen, dat die werkelijkheid zich onder bepaalde omstandigheden alleen maar voordoet als bewustzijn. Dat is de oplossing van het materialisme;
3. en men kan tenslotte ook omgekeerd in bewustzijn de eigenlijke werkelijkheid zien en aannemen, dat die werkelijkheid onder bepaalde omstandigheden wordt waargenomen als hersenverschijnsel. En dan komen we bij de hypothese van het psychisch monisme.
Na deze voorlopige oriëntering moeten wij nu een feit inschakelen, dat wij tot dusver hebben verwaarloosd. Wij zijn er tot nu toe van uitgegaan, dat de gegevens, die ons ter beschikking staan, gevormd door twee reeksen: 1. een reeks bewustzijnsprocessen en 2. een reeks natuurverschijnselen (nl. hersenverschijnselen), en wij hebben gedaan, alsof deze beide reeksen gelijkwaardig zijn. Bij nader inzien is dit onjuist. De natuurverschijnselen zijn *niet* gelijkwaardig aan de bewustzijnsverschijnselen, omdat deze laatste ons inderdaad direct gegeven zijn, en de natuurverschijnselen *niet*. Dat lijkt weer paradoxaal, het is in feite heel begrijpelijk. Als wij nagaan, wat ons nu eigenlijk *direct* gegeven is, dan zijn dat:
1e. allerlei bewustzijnsinhouden (voorstellingen, stemmingen, wensen, gevoelens) en 2e. ..... ja wéér bewustzijnsinhouden, immers *niet* deze tafel, niet dit papier en zelfs niet mijn eigen lichaam, maar wéér uitsluitend bewustzijnsinhouden, nl. gezichtsgewaarwordingen, tastgewaarwordingen, en verder *niets*. Natuurlijk, die gewaarwordingen schrijven wij toe aan iets anders, aan de inwerking van iets, dat niet tot ons bewustzijn behoort, maar dit *toeschrijven* aan, dat is al — de term zelf verraadt het — een interpretatie, het is een *verwerking* van het onmiddellijk gegevene; zelf onmiddellijk gegeven is dat andere niet. Als men er over nadenkt, dan spreekt het ook eigenlijk vanzelf: wat buiten ons bewustzijn bestaat, dat kan zich op geen enkele andere wijze aan dat bewustzijn kenbaar maken dan door in dat bewustzijn veranderingen teweeg te brengen. En deze bewustzijnsveranderingen, dàt zijn de enige gegevens, die onmiddellijk zijn.
Datgene, wat wij tot dusver onbevangen de fysische reeks hebben genoemd, dat blijkt dus niets meer dan de *waarnemingsinhouden*, die een *onbekende* realiteit in mijn bewustzijn teweeg brengt. Een *onbekende* realiteit, inderdaad. Want hoe groot de verleiding in die richting ook

moge zijn, ik mag niet meer aannemen, dat ik in die waarnemingsinhouden een getrouwe *afbeelding* heb van die realiteit. Die afbeeldingstheorie — voor zover dat dan een theorie mag heten — dat is niet alleen de overtuiging van wat men dan de naieve mens noemt, maar het is tevens de overtuiging, waarvan wij allemaal slechts met de grootste moeite loskomen, waarin wij herhaaldelijk terugvallen, en die desondanks onjuist is. Wij beginnen ons de gang van zaken bij de waarneming zo voor te stellen, dat er buiten ons, onafhankelijk van onze waarneming, voorwerpen zijn, en dat wij deze eigenschappen van die voorwerpen waar-„nemen", dat wil zeggen aan die voorwerpen ontlenen. Dan is dus de waarneming een afbeelding, een re-productie. De natuurkunde ondermijnt deze zienswijze: dat geuren en smaken, warmte en kou, kleur en klank eigen zijn aan de dingen zelf, aanvaardt zij niet. Deze zogenaamd secundaire kwaliteiten krijgt het object pas in en door de waarneming. De kennistheorie gaat nu nog een stapje verder, loochent het principiële verschil tussen wat primair en secundair heet, en beschouwt dus *alle* waarnemingseigenschappen als gelijkelijk subjectief. Dat wil natuurlijk niet zeggen dat het van onze willekeur afhangt, welke kleur of klank of vorm wij waarnemen. Nee, dit „subjectief" duidt alleen aan, dat datgene wat op zichzelf niet rood is en niet rond, niet klinkend en niet geurend, al deze eigenschappen pas te danken heeft aan het waarnemende subject. Dit subject „neemt" deze eigenschappen niet van het object af, het subject *reproduceert* deze eigenschappen niet, maar het *produceert* ze, dat wil zeggen dank zij het onbekende buiten-bewuste wordt het subject gedwongen daarop te reageren met deze waarneming: rood, rond, geurig enz. Wanneer wij dus een waarneming beleven, dan oefent, kunnen wij zeggen, een *onbekende* realiteit een werking uit op ons bewustzijn. Maar, zegt men dan graag, is het toch eigenlijk niet het eenvoudigst om te veronderstellen, dat die zogenaamd onbekende realiteit diezelfde eigenschappen, die zich in de waarneming vertonen, op zich zelf ook al heeft? Het bijna onuitroeibare realisme, dat zich in deze vraag verraadt, is voor het juiste begrip van het psychisch monisme één van de grootste belemmeringen, en het lijkt mij dus gewenst hier nog even bij stil te staan. De twee beroemde argumenten tegen de reproductieve, verdubbelende waarnemingsleer gaan terug op Berkeley.

Gesteld al dat de van waarneming onafhankelijke werkelijkheid — laten wij het verder kortheidshalve het „reale" noemen — al had dus dat reale een eigenschap gelijk aan de waarnemingsinhoud (rood en rond) of daarop gelijkend of daarmee overeenkomend, dan zou toch nooit één enkel subject daarvan ook maar iets te weten kunnen komen. Aan een subject is nooit iets anders gegeven dan gewaarwordingsinhouden, en van een vergelijking van reale en gewaarwordingsinhoud kan dus nooit sprake zijn. Indien men dus gelijkheid, die nooit te constateren zou zijn, desondanks poneert, dan doet men dat zuiver dogmatisch, het is een slag in de lucht. Maar deze gelijkheid is bovendien ondenkbaar. Wat wij uitsluitend kennen als bewustzijnsinhoud (kleur, vorm), dat kan ook alleen maar lijken op een bewustzijnsinhoud. In Berkeley's eigen formulering: *„an idea can be like nothing but an idea; a colour or figure can be like nothing but another colour or figure"!* Bewustzijn is de logische vooronderstelling van alle bewustzijnsinhouden, dus ook van de gewaarwordingseigenschappen of zinnelijke eigenschappen. Wij dienen ons dus radicaal los te maken

van de gedachte, dat als het onbekende reale op ons bewustzijn inwerkt, die werking in enig opzicht op die werkelijkheid lijkt of die werkelijkheid afbeeldt. De curve op een registreerapparaat vertoont ook geen enkele gelijkenis met datgene, door de inwerking waarvan deze curve ontstaat: een vele malen gebroken lijn kan onmogelijk doorgaan voor de getrouwe afbeelding van een kloppend hart.
Wanneer wij ons dus hebben gerealiseerd, dat wij omtrent datgene, wat op ons bewustzijn inwerkt, omtrent het reale dus, op zich zelf *niets* weten, behalve dan dat het ons dwingt om mede dank zij de inrichting van ons waarnemingsvermogen daarop te reageren met het produceren van een reeks waarnemingsigenschappen — dan kunnen wij een volgende stap doen. Wij hebben nu deze gegevens: met mijn belevenissen loopt parallel een reeks *mogelijke* waarnemingen: dus gesteld dat iemand, terwijl ik denk en een besluit neem, in mijn schedel zou kunnen kijken, dan zou hij daarin een reeks hersenverschijnselen waarnemen. In eerste instantie nu heeft de theorie van het psychisch monisme uitsluitend betrekking op het onbekende reale van deze hersenverschijnselen. Heymans vraagt zich af, wat dit onbekende reale zou kunnen zijn, en hij geeft bij wijze van hypothese dit antwoord: *dat is mijn bewustzijn*. En daarmee heeft hij de grondgedachte van het psychisch monisme uitgesproken.
Over het prestatie-vermogen van deze wel beschouwd eenvoudige hypothese kan ik nu kort zijn. *Eenvoudig*, dat is ze inderdaad, aanzienlijk eenvoudiger dan alle concurrerende hypotheses. Het materialisme onderstelt naast het gegeven bewustzijn niet gegeven materie; het dualisme onderstelt niet alleen de niet gegeven materie, maar ook nog de evenmin gegeven ziel-en; en het spinozisme laat bewustzijn èn materie wortelen in een derde realiteit, die evenmin gegeven is als de materie; het psychisch monisme daarentegen neemt geen andere realiteit aan dan die welke gegeven is: het bewustzijn. Alleen: binnen de gegeven werkelijkheid neemt het een bepaalde oorzakelijke samenhang aan: het beschouwt nl. de waarnemingsinhoud als de indirecte werking van op zichzelf psychische processen. Maar dit is dan ook het enige hypothetische element van het phychisch monisme.
En ondanks deze eenvoud is de theorie in staat aan de gecompliceerde feiten volledig recht te doen.
Het dualisme kan dit niet. Het staat radeloos tegenover het wetmatig verband tussen stof en zielen, en het kan de gesloten natuurwettelijkheid onmogelijk handhaven: bij elke wilshandeling moet het niet-fysische oorzaken op principieel raadselachtige wijze laten ingrijpen in het natuurgebeuren. Het materialisme zou het een heel eind brengen in de verklaring van de feiten, als het niet een „kleinigheid" over het hoofd gezien had, nl. juist het enige dat onmiddellijk gegeven is: het bewustzijn. Op de psychische verschijnselen is het materialisme eenvoudig niet berekend: de mens verwordt tot een automaat, het hele wilsproces is een voor de handeling onwezenlijk bijverschijnsel. Het spinozisme tenslotte is weliswaar voor de grote lijnen aanmerkelijk beter toegerust, maar voor de détails blijkt het ontoereikend. Als namelijk zowel de reeks van de psychische verschijnselen als de fysische reeks bepaald worden door één werkelijkheid, die aan beide reeksen ten grondslag ligt en die zich in twee zeer verschillende verschijningsvormen zou openbaren, dan is de consequentie hiervan, dat de psychische reeks weg

zou kunnen vallen zonder dat de natuurverschijnselen daar anders van werden. Met andere woorden het denken van een schrijver of een ingenieur zou part noch deel hebben aan het tot stand komen van het door de eerste geschreven boek en het door de laatste geconstrueerde toestel. Het psychisch monisme geeft van dit alles een eenvoudige oplossing, nl. deze: wat wij natuurverschijnselen noemen, dat is in de volle zin van het woord, het *zinnebeeld* van de op zichzelf psychische realiteit, de vertolking, kan men zeggen, van die werkelijkheid in de taal der zinnen. Er zijn dus twee reeksen, maar slechts één werkelijke reeks, en een natuur-reeks, die van die werkelijke reeks de denkbeeldige waarnemings-afhankelijke is. Leo Polak heeft met een instructieve vergelijking de zaak verduidelijkt. Hij wijst op de jaartallenreeks, die samengaat met het historisch gebeuren, daaraan parallel loopt, maar nooit in dat gebeuren overgaat, daarop invloed heeft, of er een deel van is. Precies zo moet ook de natuur, het denkbeeldig geheel van al die waarnemingsinhouden, waarin de werkelijkheid zich kàn voordoen, parallel lopen aan die werkelijkheid zonder op die werkelijkheid invloed uit te oefenen of van die werkelijkheid een deel te zijn.

Intussen ben ik nu al begonnen aan de *uitwerking*, die Heymans gegeven heeft aan zijn grondgedachte. Die grondgedachte beperkte zich tot de hersenverschijnselen. Daarvan het reale zoekend, stelde hij de hypothese op: dat is het bewustzijn. Nu onderscheiden die hersenverschijnselen zich van de overige natuurverschijnselen niet door hun aard of hun wettelijkheid, ze doen dat, als ze het doen, alleen door hun grotere complicatie. En als het dus waar is dat datgene, wat als hersenverschijnsel wordt waargenomen, op zich zelf bewustzijn is, dan zou ook datgene, wat als minder samengestelde natuurverschijnselen wordt waargenomen, moeilijk iets anders kunnen zijn dan eenvoudiger vormen van bewustzijn.

Een tweede overweging leidt tot hetzelfde resultaat: er moeten naast mijn eigen psychische processen andere reële processen zijn, die met mijn bewustzijnsprocessen in een ononderbroken causaal verband staan. Maar dit verband zou volkomen onbegrijpelijk zijn als de psychische en de andere reële processen van totaal verschillende aard waren. Dit verband is ook altijd voor volkomen onbegrijpelijk gehouden, zolang men meende dat men een fundamenteel verschil moest aannemen tussen beide op elkaar inwerkende realia. Juist daarom heeft het materialisme consequent geredeneerd: die andere reële processen zijn van stoffelijke aard, goed, dan moeten ook die zogenaamd psychische processen in wezen stoffelijk zijn. En ik ben gerechtigd van deze conclusie alleen de consequentie vast te houden en de rest om te keren: ik moet niet het gegeven bewustzijn denken naar analogie van de onbekende buitenwereld, maar andersom: ik moet mij de onbekende buitenwereld voorstellen naar analogie van het gegeven bewustzijn. En zo komt Heymans dan tot de hypothese van het panpsychisme, de albezieldheid. De verdere uitwerking, die Heymans aan zijn grondgedachte heeft gegeven moet hier onbesproken blijven.

Ik zou niet graag de suggestie willen wekken, dat men het psychisch monisme nu maar zonder meer moet omhelzen. Heymans zelf stond zeer afwijzend tegenover de gedachte, dat wetenschappelijke resultaten als niet meer achterhaalbare waarheden zouden mogen worden gecanoniseerd, en hij heeft ook niet verzuimd te wijzen op het duidelijk hypothetische karakter van zijn metafysische theorie. Zoals D. Wiersma in een

uitstekend artikel [1]) uiteenzet: „De betekenis van Heymans als metafysisch denker staat en valt [echter] niet met de waarheidswaarde van de psychisch-monistische hypothese. Deze betekenis ligt veeleer in de waarde, die aan zijn grondbeginselen moet worden toegekend: de echtheid der psychische gebeurtenissen en de toepasbaarheid der empirische methode in de metafysica. En aan deze grondbeginselen heeft de hedendaagse wetenschap niet de minste afbreuk gedaan".
In zijn magistraal afscheidscollege ziet Heymans terug op zijn filosofenleven. Hij heeft, zoals Leo Polak het heeft geformuleerd, gewerkt met de methoden van de Engelsen, en hij komt tot resultaten, die liggen in de richting der Duitsers. De Engelsen hebben de empirische methode ingevoerd, maar hebben zich bij het toepassen daarvan laten leiden door de vooropgestelde gedachte, dat empirie tot empirisme moest leiden. De Duitsers achtten deze resultaten onaanvaardbaar, maar meenden ook dat deze resultaten vast zaten aan de empirische methode, die zij daarom verwierpen. Daaruit vloeit zijn ietwat geïsoleerde positie voort: eigenlijk heeft hij het geen van beide partijen naar de zin kunnen maken. Het heden — het is 1927 als Heymans deze profetische woorden spreekt — is blijkbaar een tijd van verslapping, die de analyse verwaarloost, de strenge wettelijkheid loochent, en niet zelden dichterlijke uitbeelding stelt in de plaats van wetenschappelijk onderzoek. Maar Heymans vertrouwen, „das Selbstvertrauen der Vernunft" en ook zijn vertrouwen in de mensheid en haar toekomst, blijft ongeschokt. Tenslotte „zal ook de filosofie weer de weg terugvinden naar de oude methoden, de enige, die tot dusver de mensen in staat hebben gesteld, zich werkelijk met elkander te verstaan; en dan zal, naar mijn vaste overtuiging, telkens weer bevestigd worden, dat de onbevreesde en onbevooroordeelde toepassing van die methoden de erkenning van volstrekte waarden niet aan het wankelen brengt, maar integendeel ze verheldert, zuivert en sterkt".
En pas als dit eenmaal werkelijkheid geworden is, zal men in een veel bredere kring dan nu het geval is, Heymans eren als wat hij was: een groot filosoof.

---

[1]) Heymans-nummer van het Tijdschr. voor Wijsbeg. en Psych. pag. 224.

TOUWTREKKERIJ OM ERASMUS

Niemand zal kunnen of willen ontkennen, dat de boekjes van de Prisma-reeks een verrijking van onze boekenmarkt betekenen. De boeken van Hélène Nolthenius, Régine Pernoud, de heruitgave van de moeilijk bereikbare Canterbury-tales van Chaucer enz. enz. hebben velen vreugde verschaft. Daarbij moet men dan maar accepteren, dat deze rooms-katholieke uitgeverij bepaalde selecties toepast (b.v. in de Canterbury-tales), die ons niet bijster aanstaan. Dit, het gelovige katholicisme, wordt echter nooit onder stoelen of banken gestoken en kan als zodanig verwerkt worden. Het laatst kwam mij een boekje van Louis Bouyer, getiteld „Erasmus in zijn tijd", onder ogen. Vlot geschreven, boeiend, knap, misschien met een ietwat al te uitdrukkelijke tentoonstelling van kennis en weten, zoals de Franse brillante spreker dat gauw doet. Bouyer probeert in deze essays Erasmus als katholiek humanist te zien. Een bespreking van Erasmus' theologie, van de Lof der zotheid en een analyse van enkele samenspraken brengt hem in conflict met Renaudet, één der beste Erasmuskenners van onze tijd (Etudes Erasmiennes, 1939 enz.). Renaudet ziet Erasmus theologisch als een „modernist". Daarmee bedoelt hij, dat deze man, wars van scholastiek en filosofie, terugkeer tot de oude bronnen van het Nieuwe Testament bepleitte, bronnen, die hij zorgvuldig en kritisch wilde zuiveren. Zijn modernisme greep terug op menige kerkvader uit de vroegste tijden van het christendom (Hieronymus, Hilarius, Origenes e.a.). „Het essentiële van ons geloof", aldus heet het in de inleiding van Erasmus tot Hilarius' werk, „is vrede en eensgezindheid. Dit kunnen wij slechts bevestigen en vasthouden, als wij zo weinig mogelijk door definities fixeren en in vele zaken moet een ieder vrij zijn eigen oordeel behouden."
Renaudet meent, dat Erasmus hierin en in andere opzichten een voorloper van het moderne vrijzinnige protestantisme was. Bouyer, de katholiek, erkent, dat Erasmus inderdaad een irenisch Christendom verdedigde (een op vrede gericht christendom). Hij meende (sc.l. Erasmus), dat het christelijke geloof de tegenstellingen tussen de volkeren en de vorsten zou moeten overbruggen. Ook de tegenstellingen tussen de diverse filosofieën en theologieën (de tegenstelling tussen Augustinus en Thomas, tussen het Platonisme en Aristotelisme enz.). Verder opheffing van de tegenstellingen tussen de beste producten van de klassieke cultuur en het christendom. Vóór de Hervorming waren dit algemeen gekoesterde idealen, die zowel bij de humanisten als bij de pausen en de kerkelijke autoriteiten te vinden zijn. Het grote misverstand over Erasmus ontstaat, aldus Bouyer, bij de lezing van de Lof der Zotheid. Tallozen gronden hun oordeel over Erasmus op de lezing van alleen dit geschrift van de Nederlandse humanist. Verder lezen zij het onkritisch en vooral zonder begrip voor de bijzondere aard van dit kleine boekje. De anti-katholieken menen er in te lezen, dat Erasmus een tegenstander van de pausen, van de kloosters en de katholieke dogmata was. Zij vergeten echter, dat de Lof een „grap" was. De Lof is een kind van de nauwe, vriendschappelijke ontmoetingen van Erasmus en More. Er zijn talrijke aanwijzingen, dat het tussen beide vrienden uiterst ongedwongen en uiterst gezellig, vrolijk toeging. More was daarenboven een eerste klas grappenmaker en Erasmus bleef niet ver achter bij hem. Hun humor was echt Engels, bestond vaak uit het ad absurdum doorvoeren van een eenmaal geponeerde stelling, hoe dwaas en zot ook. Men bouwt dan een boutade op naar aanleiding van een vrij willekeurige mening of opmerking, voert deze een tijdje consequent door en zegt ondertussen allerlei dat raak klinkt.
Het lijkt mij, dat Bouyer gelijk heeft, wanneer hij dit aspect van de Lof en van vele andere opmerkingen en boutades van Erasmus van geheel aparte betekenis acht. Wat Erasmus „in alle ernst" meende, was iets geheel anders.

Leest men zijn theologische geschriften, om te beginnen het gemakkelijk toegankelijke en goed te begrijpen Enchiridion militis christiani, het handboekje van de christelijke soldaat, dan komt men de geestesgesteldheid van een man tegen, die niet alleen zeer godsdienstig was, maar daarenboven vroom rooms-katholiek. Dit jeugd-geschrift heeft hij later nooit verloochend, integendeel, hij heeft zijn standpunt op tal van punten zeer uitdrukkelijk uitgebreid en toegelicht. Hij is zeer bepaaldelijk geen tegenstander van het instituut der pausen, niet van de eucharistie, niet van de kloosterordes en van de belangrijkste dogmata van de kerk. Hij beleed dit geloof ongetwijfeld op zijn wijze en dat was niet de wijze van de contra-reformatoren en de Jezuieten, evenmin op de wijze van Calvijn en van Luther. Hij deed het op de wijze, die vóór de tegenstelling reformatie-contra-reformatie het denken der 16-de eeuwers geheel beheerste, gangbaar en orthodox was: een irenisch christendom, gericht meer op het innerlijk dan het uiterlijk, geschoold door de Imitatio Christi van Thomas à Kempis, althans geheel in de geest van de broeders der moderne devotie, wier leerling hij was. Hij had een evangelisch ideaal en bewonderde de kerkvaders niet alleen met een losse opmerking, maar door onvermoeibaar zich te wijden aan de uitgave van veel hunner werk.

En toch.... toch maakt Bouyer naar mijn mening een grote fout, die waarschijnlijk in het psychologische vlak ligt. De „Lof", zo zegt hij, was een grap en daarmee meent hij klaar te zijn. Maar sinds Bergson en Freud en vele anderen zich met de grap bezig hebben gehouden, is het niet meer mogelijk de grap zo maar terzijde te schuiven, zoals Bouyer doet. Het is niet waar, dat de grap ons niet iets te vertellen heeft omtrent het denken van de mens. Ook de droom kunnen we niet zo maar opzij schuiven. Voor inquisitie of strafrecht moge hij gelijk hebben en zou het hoogst onbillijk zijn iemand verantwoordelijk te stellen voor de inhoud zijner dromen en voor de inhoud van zijn grappen. Maar iedere dictator weet, hoe gevaarlijk grappen kunnen zijn. De grappenmaker onttrekt zich aan zijn verantwoordelijkheid voor hetgeen hij spelenderwijze gezegd heeft. Afgezien echter van de verantwoordelijkheid — een moeilijk te hanteren materie — blijft er dan toch maar een grap, waarin allerlei naar voren geschoven wordt, allerlei binnen de bewuste gedachtenwereld verschijnt.

Het is bekend, dat grappenmakerij vooral daar bloeit, waar onvrijheid heerst.

In het nieuwe Israël is de Joodse gijn uitgestorven, heeft men herhaaldelijk gemeld. Onder de bezetting gingen wij niet mank aan een tekort aan grapjes. Toen was het zo, dat de grap bewust gehanteerd werd als strijdmiddel. Daarnaast zien we, dat men grappen maakt zonder zichzelf ook maar vaag bewust te zijn, dat wij in de grap onze onbewuste verlangens en wensen laten doorbreken. Enfin, de lezer kan dit in tal van werken nalezen.

Als men dit weet, krijgt de grappenmakerij van de humanisten een zeer bijzondere klank. We stuiten dan op een wereld van halfverdrongen, maar ook van welbewuste oppositie en verzet tegen machten, die men sterker weet dan zichzelf.

Ik geloof inderdaad, dat Erasmus nog niet in staat was zijn oppositie tegen de wereld waarin hij leefde nadrukkelijk, expressis verbis, stelselmatig en bewust onder woorden te brengen, in ieder geval schrok hij telkens, wanneer hij zich in een boutade te ver had laten gaan. Dan onttrok hij zich aan de verantwoordelijkheid en viel terug op zijn irenisch christendom, dat aan zeer essentiële behoeften in zijn kwetsbaar en overgevoelig karakter beantwoordde. Noch de protestanten, die hem willen vangen in een doorzichtig beeld van modernistische signatuur, noch de rooms-katholieken, die hem in een patristisch irenisch christendom willen plaatsen, zullen de waarheid benaderen, omdat zij geen rekening houden met de tegenstrijdigheden in zijn karakter, met zijn gespletenheid, die tegelijkertijd meer dan één standpunt vertegenwoordigde.

Ook wij moderne humanisten moeten niet in de fout vervallen, die protestanten en katholieken ten deze maken. Met zijn opstandige, doch telkens en telkens weer uit angst, uit schuldgevoel, uit schaamte verdrongen en verzwegen impulsen, die ons na liggen, is hij niet ten volle te typeren. Zij horen er zeker bij, zij het ook niet op een niveau, waar de inquisitie hen billijker wijze ter ver-

antwoording zou hebben kunnen roepen. Erasmus was nu eenmaal niet een man uit één stuk. Ieder die beslag legt op een deel van hem, ontvreemdt hem iets. Hoe kritisch als hij in vele opzichten was, hij was geen rationalistische revolutionair. Zo verdraagzaam hij zich vaak in woorden toonde, zo verdraagzaam was hij allerminst in daden. Overgevoelig was hij, maar ook wel grof en lomp. Juist zijn humor hoort bij hem, ongetwijfeld, maar wat een bloedige ernst kan hij opbrengen. En wat er in zijn humor om de hoek komt kijken, hoort bij hem zonder dat hij deze „natuurlijke" kinderen zijner gedachten ooit geheel erkende. Het hoort gelijkelijk wel en niet bij hem. Bouyer schrijft ergens, dat men in de kringen van priesters de beste moppen tegenkomt op het priesterschap. Wat bewijst dit? Op zijn minst, dat deze spottende priesters onder sterke spanningen leven, dat zij zich bewust zo goed mogelijk trachten te schikken en te voegen in hun priesterlijke staat, ja, dat zij inderdaad hoge idealen realiseren, trouw volgen en ten volle overtuigd zijn van hun priesterschap, maar niettemin onder spanningen leven: de oude Adam is niet geheel dood in hen; zij zijn ook maar mensen; ze weten maar al te goed, welke geestelijke krachten in actie gebracht moeten worden om een priesterroeping vol te houden (en nu zwijg ik geheel over bewuste opstandigheid e.d.). De grap is nu eenmaal niet een onpersoonlijk stukje van ons bestaan waar we niets mee te maken hebben. Tegenover de persoon van Thomas More ziet men in rooms-katholieke kringen hetzelfde geschieden: ook zijn werk „Utopia' wordt als onbenullige grap weggedoezeld. Hij meende er niets van, het was maar een boutade. Men verwijst dan naar andere geschriften en vooral naar de moedige houding van deze nobele figuur toen zijn geweten in de knel kwam. Utopia en Lof der Zotheid zijn met Rabelais' zotheden echter geen wissewasjes, die men kan negeren. De humor typeert deze mensen in deze tijd en men vraagt zich af, hoe zwaar de onvrijheid toen gedrukt heeft. Daarenboven typeert het hen persoonlijk: al deze geschriften zijn boordevol van invallen en gedachten die aan geen andere breinen zouden hebben kunnen ontspringen dan aan die van Erasmus, van More en Rabelais, ofschoon zij alle drie grote moeilijkheden kregen door de publicatie hunner grappen.

Tenslotte behoorde Erasmus tot die gelovige mensen, die de tegenstrijdigheden in hun denken met een zekere gemoedsrust konden laten bestaan. Terwijl Thomas van Aquino niet rustte voor hij een systeem gevonden had, waarin alles paste en sluitend te verklaren was, terwijl Augustinus zo opging in zijn geloof, dat alle andere dingen onbelangrijk voor hem werden, was Erasmus iemand, die in zijn geest tegenstellingen naast elkaar liet voortbestaan. Hij behoorde, zoals Gilson heeft uiteengezet, bij de Latijnse Averrhoïsten, die het onredelijke van het geloof met hun verstand wel zagen, maar desalniettemin tot elke prijs bleven geloven. Gespleten naturen, die wetenschap en geloof naast elkaar laten leven en geen verzoening beogen.

Een Prisma-boek is makkelijk gekocht: men zij op zijn hoede voor dit polemisch geschriftje, waarin Erasmus weer eens voor de zoveelste maal naar één kant van de streep getrokken wordt, iets waartegen hij zich gedurende zijn leven dag in dag uit verzet heeft!

En, waarom, zo vraagt men zich af, waarom moet hij in het katholieke kamp gesleept worden? Gaat het om de universaliteit van de kerk, die ook deze zeldzame vogel in haar collectie wil bijzetten? Gaat het om prestige en roem? De theologie der Jezuieten ziet in deze man geen denker van betekenis voor de kerk: in het grote boek van Klimke *) worden niet meer dan enkele regels aan hem gewijd! Waarom laat men deze man dan toch niet voor wat hij was, een man op zichzelf?

V. W. D. SCHENK.

---

*) Historia de la Filosofia, Fred. Klimke S.J., 1946, Spaanse vertaling 1947, Barcelona.