KWEE SWAN LIAT

DE MENS IN HET OOSTERSE DENKEN *)

Arthur Koestler heeft na een bezoek aan India en Japan een boek geschreven en er terecht in gekonstateerd, dat het ideaalbeeld van de gangbare oosterse mensbeschouwing weinig overeenstemt met de huidige werkelijkheid. Terwijl er in in het westen een groeiende, nogal oppervlakkige populariteit bestaat voor „Yoga" en „Zen", tonen de ellendige levensomstandigheden van de grote massa in het oosten aan, hoe onmachtig de traditionele leerstelsels staan tegenover de meest essentiële materiële en maatschappelijke problemen[1]). De onmacht van de traditie is er echter in het westen net zo goed als in het oosten en Koestler's skepticisme tegenover de traditie wordt net zo goed gedeeld door intellektuele kritici in het oosten. In werkelijkheid zijn de gigantische problemen gesteld door de snelle bevolkingsgroei, de ekonomische ontwrichting en de toenemende verpaupering van de agrarische massa en het stedelijke proletariaat resultaat van een mundiale ontwikkeling en kunnen pas doelmatig worden opgelost door een samenwerking in wereldverband. Zolang de voorwaarden van zo'n samenwerking echter niet vervuld zijn, blijven regeringen en volken worstelen met tamelijk geïsoleerde noodoplossingen, die grote offers vragen voor een twijfelachtig perspektief op lange termijn. Voor de direkte alledaagse levensvragen van de grote massa geven deze maatregelen echter weinig soelaas.

Tegenover de harde levensomstandigheden in de toestand van materiële armoede en existentiële onzekerheid tracht men morele, religieuze en geestelijke steun te vinden. Een deel zoekt zijn toevlucht in radikale vernieuwing. Er is een nieuwe, door industriële revolutie en massa-kommunikatie beïnvloede levensstijl aan het opkomen. Een linkervleugel denkt in zuiver materialistische termen van sociale revolutie en planmatige ekonomische produktie, waarvoor een radikale geestelijke omschakeling en ideologische hervorming nodig worden geacht. Een ander deel is beducht voor de geestelijke chaos en verwarring, die een al te radikale, schoksgewijze revolutie zou veroorzaken, en tracht de oude tradities te redden door er een nieuwe gestalte en een nieuwe inspiratie aan te geven. De voorstanders hiervan betogen, dat men niet alleen te maken heeft met technische problemen maar ook met mensen die ze als zinvol moeten beleven en dat in de historische ontwikkeling bereikte realisaties hun waarde blijven behouden. Ze proberen de basis van het massale vertrouwen te herstellen, zonder welke iedere hervormingspoging bij voorbaat zou stranden op de inertie van het innerlijke wantrouwen.

Hoe het zij, in India en Japan — om niet te spreken van China — is de situatie in beweging. Ingrijpende veranderingen in het maatschappelijke en geestelijke klimaat getuigen van de noodzaak enerzijds om zich aan te passen en om te schakelen maar ook van de vitaliteit anderzijds waar-

---

*) Inleiding gehouden op 21 juli 1962 voor de Zomerschool van de Stichting Socrates.

[1]) Arthur Koestler, The lotus and the robot. London (Hutchinson) 1960.

mee de denkende mens de totale problematiek van de verandering doorleeft. De strijd om de voorrang tussen traditie en vernieuwing levert onder meer een herwaardering van de traditie op en een toespitsing op die methodische elementen, die in het verleden op kritieke momenten tot vernieuwing hebben geïnspireerd. In de toestand van maatschappelijke en geestelijke verwarring, desintegratie en ontwrichting zijn deze pogingen tot koncentratie, reïntegratie en herordening hoopgevend. Of die pogingen in de praktijk zullen slagen hangt af van de vele interne en externe faktoren. Maar dat de pogingen op deze wijze worden ondernomen ligt in de lijn van de traditionele oosterse mensbeschouwing.
Het is geen toeval, dat India thans één van de grootste onder de levende wijsgeren, Sarvepalli Radhakrishnan, tot president heeft. Een leerling van Radhakrishnan, P. T. Raju, schreef „Deze wereld is een wereld van handeling *(karmamayam)*; wanneer men leven wil moet men handelen"[2]). *Karma* (handeling) vormt een centraal thema in de indische wijsbegeerte. Gandhi en zijn volgelingen hebben opnieuw nadruk gelegd op het ideaal van *karmayoga* zoals dat in de Bhagavadgita gestalte heeft gekregen. In zijn Geschiedenis van de Chinese wijsbegeerte merkte Fung Yu-lan op, dat in China, waar de confuciaanse traditie meer dan twintig eeuwen lang de samenleving heeft beheerst, wijsgerige denkers alleen dan tot schrijven van systematische verhandelingen over wijsbegeerte kwamen, wanneer ze om een of andere reden in hun maatschappelijke en politieke karrière werden gefrusteerd[3]). Ook Fung wilde uit een herwaardering van het historische denken komen tot een nieuw program van geestelijke heroriëntatie.
Dit aktieve element in het denken en leven speelt in de oosterse mensbeschouwing een belangrijke rol. Hieraan is door de meeste westerse bestudeerders veel te weinig aandacht besteed. Ze komen tot uitspraken als zou het oorsterse wereldbeeld statisch en het westerse dynamisch zijn en de oosterse mens kontemplatief en de westerse aktief. Er zijn inderdaad karakteristieke verschillen — naast wezenlijke overeenkomsten — tussen de oosterse en westerse mensbeschouwingen. Maar ze zijn van andere aard dan oppervlakkige vergelijkingen suggereren. Ze raken de diepere uitgangspunten die impliciet in de beschouwing verondersteld zijn.

* *
*

Voor een mensbeschouwing kan men in principe uitgaan van de mens als *objekt* en van de mens als *subjekt*. In het ene geval benadert men als het ware „het verschijnsel mens" van buiten af en probeert het zo objektief en volledig mogelijk te beschrijven. In het andere geval tracht men een rationeel verantwoorde uitdrukking te geven van de eigen beleving van het menszijn en de praktische konsekwenties ervan nader te ontplooien. In het wetenschappelijke en formeel wijsgerige denken overweegt de objektieve mensbeschouwing, in de existentialistische stromingen en in de meeste scholen van het oosterse denken de subjektieve.
Men kan „het verschijnsel mens" bestuderen in zijn verschillende aspek-

---

[2]) P. T. Raju, The concept of man, A study in comparative philosophy. London (Allen) 1960. p. 208.
[3]) Fung Yu-lan, A history of Chinese philosophy. Vol. 1. London (Allen) 1952. p. 2.

ten: de bouw en de verrichtingen van het menselijke lichaam, de herkomst van de mens en zijn genetische verwantschappen met het rijk van de levende natuur, de voorkomende variaties in menselijke rassen en typen, de wetmatigheden van het menselijke gedrag, de uitingen en produkten van menselijke kultuur, de intermenselijke betrekkingen in de geordende samenleving, de bindingen van de menselijke moraal, de verschijnselen van de menselijke religie, de stelsels van het menselijke denken. Wat men dan krijgt is anthropologie: fysische, biologische, psychologische, kulturele, sociale, ethische, religieuze en wijsgerige anthropologie. Maar alle anthropologie is alleen maar *weten* omtrent de mens. Het subjekt van het weten staat er buiten.

Het weten omtrent herkomst en toekomst, oorsprong en doel geeft hoogstens een besef van richting. Het gaat er om die richting zelf op te gaan. In het indische en chinese denken is er het weten van de *weg (marga, tao)*, tegelijk de weg van het wordende universum en de weg van de wordende mens. Pas in het zelf gaan van die weg kan men de zin van het mens-zijn en mens-worden realiseren. In de eigen beleving van het op-weg-zijn participeert het individu in het op-weg-zijn van het universum. Dit gezamenlijke op-weg-zijn wordt niet gezien als een objektief gegeven maar ervaren als een intersubjektieve werkelijkheid. Pas in de eigen beleving van het gezamenlijk op-weg-zijn wordt de werkelijkheid van het universum voor het individu reëel. Daarmee wordt de kloof tussen subjekt en objekt en tussen individu en totaliteit opgeheven. Het gaat om de realisatie van deze ervaring. Door dit kernmoment is de oosterse mensbeschouwing wezenlijk meer dan anthropologie en kunnen we spreken van een *humanisme*. In dit humanisme wordt het objektieve weten omtrent de mens voltooid en geïntegreerd in het subjektieve *kunnen* van het mens-zijn.

Het mens-zijn is niet alleen maar een probleem, een raadsel, dat moet worden opgelost — zoals de mensenverslindende sfinx in de griekse mythologie dat stelde — maar bovenal een opdracht, een taak, die volvoerd en verwezenlijkt moet worden. De mens staat niet tegenover „het verschijnsel mens", bestudeert het en denkt er over na. Hij *is* zelf mens en is het des te meer door het mens-zijn denkend te beleven. De objektieve mensbeschouwing zoekt naar de *waarheid* omtrent de mens, die op verschillende manieren moet worden *geverifieerd*. De subjektieve mensbeschouwing zoekt naar de *werkelijkheid* van het mens-zijn, die langs verschillende wegen kan worden *gerealiseerd*. Het verifiërende weten van de waarheid dient te worden aangevuld en vervuld in het realiserende kunnen van de werkelijkheid.

Op grond van dit onderscheid kan men ook de betekenis van de tolerantie beter begrijpen. Is men overtuigd van het bestaan van de ene en enige waarheid, dan moet men op logische gronden alle andere aanspraken op waarheid verwerpen. Gaat het niet om waarheid maar om werkelijkheid, dan kunnen de werkelijkheid van de ene en de daarmee tegenstrijdige werkelijkheid van de ander heel wel naast elkaar bestaan. In India en China zijn nooit aanhangers van heterodoxe opvattingen „uit naam van de waarheid" vervolgd en bestreden — zoals in de europese godsdienstoorlogen — maar uit praktische, sociale en politieke motieven, zoals zedenbederf, stichting van verwarring, ontwrichting van de bestaande orde. Aan de basis van de praktische samenleving heeft altijd

de overtuiging gestaan, dat vele — ook onderling tegenstrijdige — wegen kunnen leiden naar hetzelfde doel. Tolerantie heeft niets te maken met waarheid en logika maar met praktische werkelijkheidszin.
Eveneens op grond van het onderscheid tussen objektieve en subjektieve mensbeschouwing kan men de verhouding tussen aktiviteit en passiviteit beter begrijpen. De denkende mens staat niet tegenover de werkelijkheid maar er in. De wetenschappelijke onderzoeker in het westen ziet de natuur als een objekt waar hij buiten staat. De kontemplatieve beschouwer in het oosten gaat in de natuur op. De chinese natuurschildering is geen vormgetrouwe afbeelding van een objekt maar een normgetrouwe expressie van een subjektieve verwantschap[4]). De natuuronderzoeker experimenteert aan het objekt. Uit zijn kennis omtrent dit objekt ontwikkelt zich een op het objekt gerichte techniek. De onderzoeker zelf groeit niet mee met de groei van de techniek, die zijn leven tenslotte overwoekert. Voor de oosterse denker is er pas het ware weten (en kunnen) wanneer er in het subjekt iets is gegroeid, gerijpt, ontplooid, verwerkelijkt. Als er een voor het oosterse denken specifieke techniek is ontwikkeld, dan is dit een op het subjekt gerichte techniek: een mentaal-spirituele techniek van innerlijke ontplooiing in yoga en zen, een techniek van intersubjektieve verhoudingen in de confuciaanse samenleving. Opvallend is hoe in het hedendaagse China bij de invoering van de westerse techniek (industrialisatie en agrarische hervorming) toch ook de oosterse techniek van de intersubjektieve verhoudingen (social engineering) een beslissende rol speelt. Dit alles hangt samen met de opvatting van het mens-zijn als opdracht, individueel en kollektief.
De opdracht komt niet van buiten af maar ligt wezenlijk besloten in de menselijke situatie. Het is de denkende en handelende mens die het *gegevene* in de situatie ervaart en duidt als *opgave*. Daardoor karakteriseert zich pas de situatie als menselijk. Ook het dier maakt een proces van ontwikkeling en rijpwording door. De mens bereikt hierin echter een moment, waarop hij zich het gegevene als opgave bewust wordt en mede beslissend in de wording van het universum participeert en ingrijpt. Hij kan dat alleen door allereerst de existentiële oerervaring te beamen en daarmee de opgave te aanvaarden en zelf op weg te gaan. In die beaming en aanvaarding krijgt zijn levensovertuiging gestalte. Aldus integreert hij en brengt tot zinvolle eenheid het gegevene en de opgave. De opgave geeft aan de menselijke situatie struktuur: vertrekpunt en doel[5]).
Wezenlijk voor de oosterse mens- en wereldbeschouwing is het monistische karakter. Er is geen kloof tussen individu en totaliteit, tussen enkeling en gemeenschap, tussen God en wereld. De wordende mens maakt deel uit van het wordende universum, waartoe alles gerekend wordt: de levenloze materie, de levende wezens (planten, dieren en mensen) en ook geesten, demonen en goden. De eenheid van het universum wordt subjektief ervaren in de zekerheid van de universeel geldige kosmische wetten. Ook de goden zijn er aan onderworpen. Er zijn stadia in de kosmische evolutie en stadia in de evolutie van het leven. De mens is op

---

[4]) Kwee Swan Liat, Stromingen in het Chinese denken, in Rekenschap VII, 3 (1960), p. 143.

[5]) Vgl. Huidige mensbeschouwing, publikatie 24 van het Nederlands Gesprekscentrum, 1961. p. 10.

weg van het voormenselijke naar het bovenmenselijke, van het infra-humane naar het transhumane.
De subjekieve ervaring van de eenheid met de natuur geeft een gevoel van verbondenheid, geborgenheid en vertrouwen[6]). Hierin ligt een belangrijk verschil met de ontwortelde en van de natuur vervreemde moderne mens. „Natuur" is in het oosterse denken het in de menselijke situatie gegevene. De natuur van het universele wordingsproces, de boeddha-natuur of het zozijn *(tathata)* der dingen. De natuur (hemel, *t'ien)* als hoogste ordenende en verordenende principe in het chinese denken. De natuur der dingen *(woe)* waarvan de innerlijke norm in het confucianisme moet worden onderzocht *(kowoe)*. De ingeboren natuur *(hsing)* van de mens, die een centraal thema vormt in de confuciaanse wijsbegeerte en nauw samenhangt met de gegeven bestemming *(ming)*. In heel het oosterse denken is het bewustzijn van de menselijke bestemming de basis zowel voor de innerlijke, psychische stabiliteit van de individuele mens-op-weg als voor de intersubjektieve, sociale stabiliteit van de kollektieve samenleving. Gegevene en natuur worden in de existentiële ervaring geduid als opgave en bestemming en in de mens-wording gerealiseerd.
De kosmische en sociale verbondenheid van het individu wordt in de veda's tot uitdrukking gebracht in de leer van de drie verplichtingen. De mens heeft een drievoudige verplichting en moet op de een of andere manier deze aflossen: tegenover de goden door het brengen van offers, tegenover de voorouders door het verwekken van nageslacht, tegenover de leermeesters door het kultiveren van de ontvangen lering en het verder uitdragen ervan aan nieuwe generaties[7]).
Juist deze nadruk op verbondenheid en traditie maakt, dat het individu nooit zo maar verloren is en nooit zo maar aan „zijn eigen lot" overgelaten. Het individu is ingebed in een milieu — een natuurlijk, sociaal, kultureel, historisch en boven-historisch, kosmisch milieu. De relaties tot dit milieu — tot de natuur, de gemeenschap, het verleden, de menselijke bestemming — zijn niet zo maar gegeven; ze moeten worden ontwikkeld en verwerkelijkt. Het individu moet leren in de natuur, in de gemeenschap, met het verleden, met zijn bestemming te leven. Al naar de mate, waarin hij het vermogen tot werkelijk leven ontwikkeld heeft, ontplooit er zich voor hem een ruimere werkelijkheid. In die mate worden voor hem de natuur, de medemens, de historiciteit en de zin van zijn bestaan steeds reëler en vergroot zich zijn werkzame aandeel in de wereld. Het individu is niet zijn lot maar hij maakt het. In die zin is hij er meester over. Met het groeien van de innerlijke ervaring en van het vermogen tot zelfexpressie verdiept zich zijn levensgevoel en wordt hij zich ook duidelijker bewust van de diepte en de wijdsheid van de levenswerkelijkheid.

---

[6]) George Santayana, die in zijn religieus-esthetische filosofie sterk verwant was aan het oosterse denken, heeft in dit verband gesproken van dierlijk vertrouwen **(animal faith)**. Zie de inleiding op zijn Realms of being. New York (Scribner) 1942 en zijn My host the world. New York (Scribner) 1953.

[7]) P. T. Raju, The concept of man. London 1960. p. 212. Vgl. S. Radhakrishnan a.o. eds., History of philosophy, Eastern and Western. Vol. 1. London (Allen) 1952. p. 110.

In het op-weg-zijn liggen drie kernmomenten besloten. De subjektieve ervaring en psychologisch-filosofische interpretatie kunnen al naar het persoonlijke karakter van het subjekt en de situationele omstandigheden variëren. Maar het onderscheid van de drie momenten en hun wezenlijke opeenvolging is karakteristiek voor de zelf-explicatie van de menselijke situatie als opdracht en verwerkelijking. We kunnen deze drie momenten aanduiden als de aanvankelijke bewustzijnsdoorbraak, de weg (het proces) zelf en de realisatie.

De beslissende eerste stap op weg naar geestelijke zelfontplooiing is de „overwinning op de existentiële aarzeling". In de beginsituatie is er de ervaring van een innerlijk konflikt, zo suggestief beschreven in de innerlijke tweestrijd van Ardjoena in het begin van de Bhagavadgita[8]). Een konflikt van strevingen, plichten, aspiraties, verwachtingen en waarden. Dit konflikt maakt besluiteloos, werkt verlammend en ontmoedigend. De beginneling voelt zich eenzaam. Hij moet op eigen krachten komen tot een beslissende daad. Hij aarzelt en voelt zich onmachtig. Het is vooral het gebrek aan vertrouwen dat hem hindert — vertrouwen in zichzelf, vertrouwen in de wereld die hem draagt, vertrouwen in de situatie, vertrouwen in de bestemming. De twijfel kan uitgroeien tot vertwijfeling en wanhoop. In deze fase ontdekt de mens de existentiële betekenis van het menselijk tekort[9]), de draagwijdte van het lijden, de schijnbare zinloosheid van het bestaan.

De toestand van existentiële aarzeling kan worden overwonnen door de doorbraak van een ontdekking die het uitzicht op het leven totaal verandert. Onmisbaar voor de beslissende stap is het weten van de weg, een beginweten van de mogelijkheid tot realisatie. Tienduizenden zijn op die weg voorgegaan. Enkelen hebben getuigd van hun ervaringen. Van wezenlijke betekenis is de direkte, persoonlijke overdracht van dit ervaringsweten van meester op leerling. Niet zonder reden wordt de nadruk gelegd op traditie. In het beginweten moet er het vertrouwen zijn op het gezag van de meester. In de daad van persoonlijke toewijding zet de leerling zijn eerste moeizame schreden op het pad naar innerlijke vervolmaking. Die eerste daad is er een van beaming en aanvaarding. Alleen in de beaming en bewuste levensaanvaarding kan de existentiële aarzeling worden overwonnen. Zo vele mensen blijven steken in onvervulde — en onvervulbare — verwachtingen. Typerend voor de existentiële onmacht is het alles verwachten en niets kunnen aanvaarden. Aanvaarding is geen negatieve berusting maar een positieve beaming, een volledig en hartgrondig ja-zeggen tot het leven. Uit het vasthouden aan verwachtingen vloeit een niet aankunnen van het leven. Verwachting vloeit voort uit gehechtheid aan begeerte. Daarom is onthechting de eerste stap tot aanvaarding.

Krishna's aanmoediging tot handelen in de Bhagavadgita vat de essentie van *karmayoga* samen: Verricht de handeling uit de innerlijke noodzaak tot handelen, zonder (bij)bedoeling, zonder enige verwachting op de vrucht van het handelen. De innerlijke noodzaak tot handelen ligt in

---

[8]) The Bhagavadgita ed. by S. Radhakrishnan. London (Allen) 1951.

[9]) Vg. Kwee Swan Liat, Het menselijk tekort, in de bundel Rede en religie in het humanisme. Amsterdam (de Bussy) 1962.

de konkrete menselijke situatie besloten; dit is *karma*. Iedere handeling die iets bedoelt en beoogt schept karma en noodzaakt tot nieuwe handeling. Hierin schuilt de verketenende werking van karma. Er volgt een kausale keten van handelingen en het aldus iets verwachtende subjekt raakt verstrikt in de keten. Door de handeling spontaan te verrichten, die in een bepaalde situatie geboden is, zonder verwachting en zonder verdere bedoeling, wordt karma uitgewerkt en geen nieuw karma gevormd. Deze handeling onthecht en bevrijdt. Dit is handelen door niet-handelen *(woe wei)*[10]). Het subjekt wordt verlost van de verketening en de weg naar spirituele realisatie komt vrij.
Verwachting en begeerte versluieren het uitzicht op de werkelijkheid. De verwachtende mens projekteert zijn verwachting op de toekomst en verstrikt zich aldus in begoocheling *(maya)*. Om de sluier te doorbreken is er een bewuste daad van onthechting nodig. Denken en doen, weten en kunnen zijn zo onlosmakelijk met elkaar verbonden. Sterker dan de westerse wijsbegeerte — die om zo te zeggen is verschraald tot weetbegeerte — is het oosterse denken op de direkte levenspraktijk betrokken.
Denken en doen vormen het menselijke op-weg-zijn. Denken en doen richten zich in de menselijke situatie op het objekt, op het gegevene en de opgave. Naar de kant van het subjekt openbaart zich het denken-en-doen als weten-en-kunnen. Het „weten" is om zo te zeggen de subjektieve, zelf-lichtende kant van het „denken" en het „kunnen" de subjektieve, zelf-werkende kant van het „doen". Door te denken en al denkende weet het subjekt en door te doen en al doende kan het subjekt. Er verandert iets in de relatie van het subjekt tot het objekt en er ontplooit zich iets in het subjekt zelf.
Zo zijn er verschillende stadia en graden in het weten-en-kunnen te onderscheiden. Het beginweten van de leerling is alleen nog maar een weten op gezag, een weten van-horen-zeggen. Zijn kunnen is alleen nog een aankunnen en aandurven en de aanwezigheid van een potentie, fysiek, psychisch en mentaal. Het weten verdiept zich onderweg door de eigen ervaring, door het zelf gezien en gedacht hebben, door beredenering en analyse. Het kunnen verruimt zich door training en geduldige oefening. Aan het eind van de weg in het stadium van de realiteit is het werkelijke weten tegelijk kunnen, een weten van het zo-zijn en een moeiteloos zo-kunnen-zijn. De betekenis van lering, opvoeding, gerichte discipline, innerlijke koncentratie komt telkens weer tot uiting. Het zelf-op-weg-zijn geldt voor alle gebieden van het praktische leven.
Dit is duidelijk het geval in het fysieke kunnen. De leerling in de akrobatiek weet in het begin alleen van een mogelijkheid. Hij weet het van het zelf-zien-doen, hoe ongelooflijk de prestatie van de ander ook lijkt. Dit weten wordt anders zodra hij zelf de weg naar de realisatie is opgegaan. In het beginkunnen moet minstens de fysieke potentie aanwezig zijn, het soepele en gezonde lichaam, niet belemmerd door een natuurlijk gebrek dat realisatie bij voorbaat uitsluit. De fysieke potentie moet in een lang en moeizaam proces van kultivering verwerkelijkt worden. Daarbij

---

[10]) Vg. Kwee Swan Liat, De betekenis van Lao Tse's denken voor onze tijd, in: Grote filosofieën en de huidige mens, Amsterdam (Wereldbibliotheek) 1960.

is de hele mens, fysiek, psychisch en mentaal mee gemoeid. Aanvaarding, toewijding en overgave, koncentratie en zelfbeheersing, regulatie van de hele levenswijze, lichamelijke en geestelijke hygiëne zijn onmisbaar. In het stadium van meesterschap overtuigt het schijnbaar moeiteloze van de realisatie. Pas in dit stadium weet de kunnende mens ten volle wat fysieke werkelijkheid is.
Hetzelfde geldt voor het esthetische kunnen. De leerling in de kalligrafie heeft een zelfde lange en moeizame weg van volgehouden koncentratie en geduldige zelf-discipline te volgen. Ook hier is de inzet van de hele persoon vereist. Ook hier is tenslotte het schijnbaar moeiteloze de toetssteen van het meesterschap. Pas in dit stadium realiseert zich de esthetische werkelijkheid.
Hetzelfde kan gezegd worden van het ethische en het geestelijke kunnen. Voor de westerse mens is dit niet even vanzelfsprekend. Te weinig beseft men in het westen dat het zedelijke kunnen niet een van buiten af gegeven iets (een goddelijke genade) is, maar een door het subjekt zelf te ontwikkelen potentie. Het bekende dilemma van het „weten van het zedelijk goede maar er niet toe in staat zijn" bestaat ook in het oosterse denken, maar daar is de praktische levensfilosofie er juist van oudsher op gericht dit probleem individueel en kollektief op te lossen. De als mens zedelijk en geestelijk gerijpte mens beseft pas door het samenvallen van weten en kunnen in het stadium van meesterschap ten volle wat zedelijke en geestelijke werkelijkheid is. Ook hier is er een lange en moeizame weg naar zedelijke en geestelijke rijpwording. Door daadwerkelijk de weg op te gaan leert de mens zich als mens te realiseren. Door verruiming en verdieping van een zedelijk weten ontwikkelt zich het zedelijke geweten. In het stadium van de wijze gaat het weten gepaard met een schijnbaar moeiteloos kunnen.
Het fysieke kunnen imponeert door de zichtbare prestatie. Het esthetische kunnen overtuigt door de zichtbare, kreatieve vormgeving. Het zedelijke en het geestelijke kunnen zijn misschien niet zo direkt waarneembaar. Pas voor wie zelf de zedelijke en geestelijke werkelijkheid hebben leren onderscheiden is het duidelijk dat ze voor het mens-zijn minstens even essentieel zijn. Opvoeding, training, zedelijke en geestelijke vorming vergen de inzet van de hele mens. Vakmanschap, techniek, kunst, wetenschap, religie zijn gebieden, waar iets van de innerlijke ontplooiing tot uiting komt. Maar alle terreinen van het praktische leven zijn ten nauwste met elkaar verbonden. In laatste instantie gaat het om de mens zelf.

* *
*

In het menselijke op-weg-zijn zijn er nog twee opvattingen te onderscheiden. De eerste opvatting ziet het op-weg-zijn als een proces van ontplooiing. Een in de mens aanwezige potentie moet worden verwerkelijkt en gemanifesteerd. Tussen de oorspronkelijke natuurstaat en de staat van innerlijke gerijptheid bestaat er een gradueel maar geen wezenlijk verschil. In bepaalde stromingen ligt de nadruk zelfs op een weg-terug naar de natuur, op een zich ont-doen van allerlei kunstmatige belemmeringen en aangeleerde houdingen. De tweede opvatting ziet het op-weg-zijn als een proces van omvorming. De mens moet worden getransformeerd van de in affekten en begeerten verstrikte staat in de pure, op

het zedelijke en geestelijke gerichte staat van bevrijding en onthechting. Door dit proces wordt de mens wezenlijk veranderd. De realisatie aan het eind van de weg wordt ervaren niet alleen als tweede geboorte maar ook als innerlijke metamorfose.
Hiermee samenhangend zijn er verschillende opvattingen over de aard van de menselijke natuur en over de noodzaak van uiterlijke en innerlijke discipline. Mencius (371-289 v. C.) zag de mens als van nature goed. Het vermogen tot zedelijk handelen, tot ontplooiing en beoefening van de deugd, is aan het mens-zijn inherent. Al naar de mate waarin het individu er in slaagt zijn zedelijke natuur te ontwikkelen ervaart hij ook innerlijke bevrediging en levensgeluk. Om het zedelijk goede te kennen is er niets anders nodig dan de zuiver menselijke intuïtie. Het proces van innerlijke ontplooiing kan nog moeizaam genoeg zijn, maar de aanhangers van deze opvatting zijn er van overtuigd dat de mens van zichzelf uit in staat is de hoogste graad van zedelijk en geestelijk inzicht te verwerven. Wang Yang-ming (1472-1529) heeft deze opvatting verder uitgewerkt tot een wijsgerig-psychologische leer over de eenheid van weten en kunnen.
Mencius' tegenhanger Hsuun Tze (298-238 v. C.) zag de menselijke natuur als onvolmaakt en legde nadruk op de noodzaak van uitwendige discipline. Latere aanhangers van deze opvatting onderscheiden in de menselijke natuur een drietal elementen: goed, neutraal en slecht. Tot het goede behoort het vermogen tot geestelijk inzicht, zedelijk oordelen en goed handelen. Tot het slechte behoren de begeerten en zinnelijke driften, de angst, de haat, de verblinding, het egoïsme, die het goede oordelen vertroebelen en het goede handelen belemmeren. Tot het neutrale behoren de gevoelens en emoties. Ze kunnen tot begeerten en driften ontaarden. Ze kunnen ook als begeleidende edele gevoelens bij het goede oordelen en handelen optreden en zo bij de mens het gevoel voor het goede verdiepen en versterken. Bij Chu Hsi (1130-1200) en Wang Yang-ming kan men deze opvattingen uitgewerkt vinden[11]).
De discipline die de mens moet doormaken om het werkelijk menselijke te realiseren richt zich enerzijds op de ontwikkeling en ontplooiing van het zedelijk-geestelijke element in de menselijke natuur en anderzijds op de overwinning (niet onderdrukking maar onthechting) van het zinnelijk-driftmatige element in de menselijke natuur. Maar die natuur deelt de mens met het universum. Daarom is zijn streven tegelijkertijd gericht op het diepste wezen van zijn eigen innerlijk en op het normatieve principe in de natuur van alle dingen: de kosmos, het mede-levende en de menselijke gemeenschap. Het kultiveren van het zedelijk goede in zichzelf moet gepaard gaan met de overwinning op het egoïsme en het volledig openstaan voor het andere en de andere. Bij alle nadruk op de subjektieve mensbeschouwing wordt toch tegelijk de kloof tussen subjekt en objekt opgeheven. De neiging tot zelf-negatie vinden we heel sterk in het

---

[11]) Vg. Chan Wing-tsit, The concept of man in Chinese thought, in P. T. Raju (ed.) The concept of man. London 1960, ch. 3,
Clarence Burton Day, The philosophers of China, classical and contemporary. New York (Philosophical Library). London (Owen) 1962, ch. 10, 11, en
Kwee Swan Liat, Het neoconfuciaanse mens- en wereldbeeld, in: Wijsgerig Perspectief III, 2 (november 1962).

boeddhisme, die er een grondslag voor de verlossing van gemaakt heeft, en als wijsgerige ondertoon eigenlijk in heel het oosterse denken, van de veda's tot aan Radhakrishnan en van de tao-te-ching tot aan Fung Yu-lan.

* *
*

Het „verschijnsel mens" als objekt van studie is onafzienbaar. Het mens-zijn als subjektieve ervaring is onuitputtelijk. Er zijn vele wegen die leiden tot realisatie en in het algemeen zijn de wegen lang en moeizaam. En toch komen we telkens en telkens de veronderstelling tegen dat de essentie van dit alles heel simpel en voor de hand liggend moet zijn. Wil dit zeggen dat de mens *als mens* tot de ethische en spirituele realisatie in staat is en dat er geen ongewone gaven en bijzondere omstandigheden nodig zijn om de taak te volbrengen? In feite is misschien het aantal van hen die werkelijk het pad tot het einde gegaan zijn betrekkelijk klein. Maar het ideaal als zodanig is levende werkelijkheid. Het vervult de mens-op-weg met inspiratie en aspiratie. Er is een basisweten van zin en richting. Hoe vaak ook de mens in feite tekort schiet, er is een innerlijk geweten van normen dat richtinggevend blijft zolang de mens, kollektief en individueel, hiervoor open staat.
Ergens in de samenleving moet de erkenning van het mens-ideaal in reële mogelijkheden verankerd zijn. De individuele realisatie is voor een belangrijk deel afhankelijk van maatschappelijke en kulturele premissen. De kollektieve erkenning van het recht van het individu op innerlijke realisatie bepaalt de marge waarbinnen de mogelijkheden tot verwerkelijking gegeven zijn. In dit opzicht zijn de verschillen in kultuur-historische situatie in de klassieke en in de moderne, in de oosterse en in de westerse samenleving signifikant. Bij alle beschouwingen over opvoeding en zelf-opvoeding, over zedelijke en geestelijke zelf-verwerkelijking, moet een voorbehoud worden gemaakt met betrekking tot de maatschappelijke werkelijkheid. Al mag het waar zijn dat de weg naar realisatie zelf door de situationele omstandigheden niet wezenlijk wordt veranderd, deze omstandigheden bepalen wel de beginsituatie waarin het individu al dan niet er toe komt de weg op te gaan.
In de indische sociale filosofie, die op de veda's geënt is, wordt er gesproken van de vier *asramas,* de vier stadia van menselijke levensontplooiing: het stadium van het zoeken en leren *(brahmacarya),* het stadium van de familie-opbouw *(grihastha),* het stadium van zich terugtrekken in de stilte van het woud *(vanaprastha)* en het stadium van ascetische onthechting *(sannyasa).* P. T. Raju merkt op, dat hoewel *sannyasa* in alle orthodoxe systemen van de indische religieuze wijsbegeerte als ideaal erkend wordt, nog niet eens één op de tienduizend in India daadwerkelijk naar *sannyasa* streven[12]). De vraag is in hoeverre het indische kaste-systeem in de latere fase van verstarring allerlei barrières heeft opgeworpen die de realisatie in feite uitsluiten. In China was de reële mogelijkheid tot taoistische kultuur-verzaking in feite beperkt tot een sociale elite, die onafhankelijk genoeg was om zich niet te konformeren aan de kulturele traditie. Zo heeft de confuciaanse traditie sinds

---

[12]) P. T. Raju, The concept of man. London 1960. p. 207.

de T'ang de door het boeddhisme geïnspireerde neiging om zich uit de samenleving in het monnikenbestaan terug te trekken bestreden. Dat het Zen (Ch'an) boeddhisme na de 11e eeuw wel in Japan en niet in China massale populariteit heeft genoten is eveneens terug te brengen op maatschappelijk-kulturele faktoren. Op dezelfde gronden moet betwijfeld worden of al dan niet geïmporteerde of door het oosten geïnspireerde disciplines van „Yoga" en „Zen" in het moderne westen levensvatbaar kunnen zijn.
Misschien weerspiegelt het verlangen naar zedelijke en geestelijke discipline in de moderne situatie van zelfvervreemding het bestaan van een zedelijke en geestelijke nood. Een herwaardering van wat in het oosterse denken over de mens is nagestreefd en gerealiseerd kan voor de oplossing van die nood van beslissende betekenis zijn. Maar dan moet de menselijke situatie van het subjekt uit ook radikaal opnieuw worden doorgedacht en doorgeleefd. Een studie van het „verschijnsel mens" als objekt kan het blikveld verruimen. Een daadwerkelijke transformatie niet alleen van de individuele mens maar ook van de kollektieve samenleving is een lang en moeizaam proces. Onmisbaar voor het op-weg-gaan is de inspiratie die we als erfenis uit de oosterse mensbeschouwing kunnen putten. Inspiratie uit de grondovertuiging van een principieel menselijke mogelijkheid en opdracht tot zinvervuld leven.

J. W. M. VAN SPAANDONK

TEILHARD DE CHARDIN
DREMPELOVERSCHRIJDINGEN TUSSEN WETEN EN DENKEN

De naam Teilhard de Chardin is in zeer snel tempo zo niet een begrip dan toch zeker een modewoord geworden. Zijn boek Le phénomène humain is in grote oplagen in alle mogelijke talen verspreid, al heel wat Teilhard-kringen werden naar aanleiding daarvan gesticht en in clubs van levensbeschouwelijk-filosofische inslag worden enthousiaste lezingen over Teilhard en zijn leer gehouden. Het zou zeer eenzijdig zijn deze populariteit alleen en uitsluitend toe te schrijven aan het feit, dat deze priester-jezuiet tijdens zijn leven van zijn overheden geen toestemming kon verkrijgen om zijn manuscripten uit te geven, wat nog eens extra nadruk kreeg door de officiële waarschuwing van Rome tegen de „gevaren" in Teilhard's werken. Enerzijds wekt dit feit nieuwsgierigheid, anderzijds eerder wrevel en zet aan om de grootheid van deze geleerde zo snel mogelijk aan te tonen door verspreiding van zijn werken. Dat kon, omdat de manuscripten na de dood van Teilhard aan de familie vervielen en in handen kwamen van de hem zeer toegewijde nicht Claude Aragonnès. Door de snelle verspreiding van die boeken is een Teilhard-cultus gegroeid, die wel zijn tegensprekers heeft, maar toch hoofdzakelijk vereerders, die met meer of minder reserve overtuigd zijn, dat Teilhard wel zo ongeveer het laatste woord heeft gezegd over de wetenschappelijke verantwoording van de plaats van de mens in de kosmische structuur.

Ik wil Teilhard voorlopig nog geen fenomeen noemen, maar wel is hij voor mij een verschijnsel, waarvan ik graag de juiste plaatsbepaling zou willen vaststellen. Ik wil proberen met hem te doen, wat hij zelf heeft gepoogd te doen met de mens nl. zijn juiste plaats bepalen niet in de kosmos, maar in het wetenschappelijke denken.

Teilhard de Chardin is voor alles een man van de experimentele, de empirische wetenschap, een vakgeleerde, die als geoloog-paleontoloog zeer grote verdiensten heeft verworven met het speuren naar de oudste sporen van de mens op aarde en het situeren van die vondsten in hun historische verbondenheid. Die wetenschap nu is bij Teilhard niet blijven staan bij het zuivere constateren van de paleontologie noch bij de totale geschiedenis van de mensheid of haar sociale wording. Hij heeft gepoogd op basis van die wetenschap een wijsgerige verklaring te geven van de mens, inbegrepen zijn voortkomen uit de duistere oerkosmos en zijn geleidelijk opstijgen naar het lichtende sluitstuk in de toekomst, door hem het punt Omega genoemd. Die overgang van empirisch weten naar speculatief denken is een waarschuwing voor onze kritische zin om waakzaam te zijn.

Teilhard had misschien een heel knap filosoof kunnen zijn, maar hij is nu eenmaal — ondanks de voor de theologie nodige filosofische vooropleiding — door en door paleontoloog. Ik wil geenszins betogen, dat

wetenschap en filosofie niet in één man kunnen samengaan; het zou zelfs een ideale combinatie kunnen zijn, ware het niet, dat die combinatie vol gevaren zit. Een van die gevaren is ongetwijfeld, dat men het gevaar loopt aan de beperkte experimentele zekerheden der wetenschap een ontologische absoluutheid toe te kennen of andersom het wijsgerige tasten te gemakkelijk te poneren als een experimentele zekerheid. De wetenschap houdt zich bezig met het hoe, de verschijningsvorm van al het zijnde, het zintuiglijk-waarneembare dus en is daarom aangewezen op het zintuiglijke waarnemingsvermogen. Naarmate dat vermogen een hogere perfectie bereikt zal het de dingen nader kunnen omschrijven zowel naar zijn uiterlijke omvang als naar de innerlijke constructie. Aan de hand echter van deze wetenschap concluderen tot het absolute zijn der dingen moet altijd voorbarig zijn, omdat een grotere perfectie van de waarnemingsmiddelen ieder ogenblik weer andere feiten omtrent die dingen aan het licht zal kunnen brengen, die de eerder verkregen zekerheid voltooien.

Het tasten naar het absolute zijn der dingen op grond van de voorhanden zijnde empirische gegevens is het terrein der filosofie, die nooit vraagt naar het „hoe" doch steeds naar het „waarom" der dingen. Men zou kunnen zeggen, dat de filosofie daar begint, waar het zintuiglijke waarnemingsvermogen eindigt, met het speculatieve denken als in een soort estafette de taak in de speurtocht naar het zijn overnemend. Het is natuurlijk mogelijk, dat een man de hele estafette alleen loopt, maar dan zal hij bij de wissel in een andere versnelling moeten overschakelen, zal hij van de experimentele zekerheid over moeten gaan naar het ontologische tasten en van het empirische naar het speculatieve denken. Daar ligt de fout van zeer veel wetenschapsmensen, die menen op grond van hun wetenschap filosofische conclusies te kunnen trekken op basis van hun wetenschappelijke werkmethode. Teilhard heeft m.i. die klip niet geheel kunnen omzeilen.

Aan de hand van zijn paleontologische vondsten en de uit deze beperkte gegevens gededuceerde wetmatigheid heeft hij de gang van de mens door de kosmische structuur en geschiedenis beschreven van het oerbegin af tot aan het uiteindelijke sluitstuk, dat in zijn zienswijze misschien nog evenveel miljarden jaren weg ligt als het begin reeds voorbij is. Die kosmische gang nu is de evolutie. Die evolutie is naar mate van de technische middelen wel te volgen in haar verschijningsvormen, doch geeft bijvoorbeeld geen verklaring van het anders-zijn van de mens in vergelijking met het dier. De mens van vandaag nu wordt zich steeds meer bewust van dat anders-zijn en neemt er daarom geen genoegen mee om, zoals de eerste protagonisten van de evolutie dat zo graag wilden, alleen maar „een beter soort dier" te zijn. Dat anders-zijn nu heeft Teilhard een naam gegeven: „consciense", door mij liever met bewustheid dan met bewustzijn vertaald. Hier ligt wel de kern van Teilhard's visie, maar misschien ook het punt, waarop wij hem zeer voorzichtig en kritisch moeten volgen.

Zonder enige direct aanwijsbare noodzaak past hij de uit beperkte gegevens gededuceerde wetmatigheid der evolutie in de verschijningsvormen toe op die bewustheid, waarvan hij niet zegt dat hij haar vereenzelvigt met het diepste zijn der dingen, wat echter door zijn hanhangers wel wordt gedaan en wel op zeer verschillende manieren, naarmate zij die

menen te moeten combineren zowel met een monotheistische als met een pantheistische visie en zelfs met een atheistisch uit-zich-zelf-zijn der dingen.
Die bewustheid nu was volgens Teilhard van den beginne in de oerkosmos — als een vonk van het buiten de kosmos staande goddelijke zijn, als het goddelijke zijn zelf of als het zelfstandige zijn? — besloten aanwezig en heeft zich steeds meer en bewuster gemanifesteerd naarmate de omstandigheden in de verschijningsvormen daartoe de geschiktheid opleverden.
Of de motorische kracht, die de omstandigheden wijzigt, die immanente bewustheid zelf is of een in of buiten die verschijningsvormen aanwezige kracht, daarover laat Teilhard zich niet uit. Zo stijgt de bewustheid via de anorganische en organische stoffen en vandaar via het dierlijke naar de mens. Het zijn telkens drempeloverschrijdingen, die van de kosmogenese via de biogenese voeren naar de noögenese van de mens. In de mens wordt die bewustheid zichzelf bewust en kan daardoor bewust en in vrijheid meewerken aan de verdere evolutie van de kosmos naar zijn uiteindelijke voltooiing. Zoals in de totale kosmos zo heeft ook in iedere sfeer een evolutie plaats volgens dezelfde wetmatigheid van geschikt wordende omstandigheden en drempeloverschrijdingen. In de noösfeer, het menselijke tijdperk, onderkent Teilhard de opgang van de nomadische fase via agrarische naar de industriële fase. Onze tijd nu leeft volgens hem in de overgang van de agrarische naar de industriële fase. Het hoofdkenmerk van deze tijd zou zijn, dat de mens zich de evolutie bewust is geworden en daardoor een opening kreeg in ruimte en tijd. Dat bewustworden van ruimte en tijd dwingt de mens tot een streven naar steeds grotere eenheid in menselijk samengaan, welk streven eens in de toekomst zal moeten uitlopen in de totale eenheid van het punt Omega.
Hoe men er ook over denke, het werk van Teilhard de Chardin imponeert door zijn breedte, zekerheid, optimisme en voor de hand liggende logica. Doch het zijn juist die eigenschappen, die bij het wijsgerige denken een wrevelige argwaan wekken. Het is te mooi, te knap. Bij nader inzien merken wij, dat Teilhard zich voortdurend schuldig maakt aan drempeloverschrijdingen in zijn redenering zonder dat de voorgaande premissen die conclusie wettigen. De wetenschappelijke vaststelling van gelijkenissen tussen de primitieve mens en het dier wettigen nog niet de conclusie dat de mens uit dat of enig ander dier is geëvolueerd zolang die overgang niet wetenschappelijk is aangetoond en Teilhard is wel zo voorzichtig te stellen, dat wij die overgang, die „geruisloos in de tijd is geschied", nooit experimenteel zullen kunnen vaststellen. Doch zelfs die voorzichtigheid is voorbarig, want ook de paleontologie heeft nog lang niet al zijn middelen uitgeput. De constatering van Teilhard is dus even onwijsgerig als van degenen, die uit het experimenteel ontbreken van de schakelfiguur de evolutie uit het dier ontkennen.
Het zijn haast geijkte denkfouten als bijvoorbeeld de gewoonte om een dier dat het meest op de mens lijkt het hoogst ontwikkelde dier te noemen. Het gaat niet aan de gelijkenis met de mens als ontwikkelingsnorm te nemen, want er kunnen dieren zijn, die zich in een andere of zelfs tegengestelde richting ontwikkeld hebben en in die ontwikkelingsorde veel verder zijn gekomen dan de aap bijvoorbeeld, die wel de mens kan

imiteren, maar beslist geen bijenraat kan construeren.
Het is deze vorm van onkritisch denken, die wij bij Teilhard herhaaldelijk tegenkomen en die oorzaak is van dat onbehaaglijke gevoel misleid te worden zonder te kunnen zeggen waar en hoe. Hij gaat onvoorwaardelijk uit van een aantal ongeconditioneerde zekerheden o.a. deze, dat de mens het hoogst mogelijke kosmische verschijnsel is, de westerse mens de verst gevorderde mens in de evolutie is en dat de christen de top in de westerse wereld bezet. Uitgaande van deze voor hem onaantastbare zekerheden redeneert hij dan via een aantal concrete gegevens, die hij naar keuze rangschikt en verklaart triomfantelijk terug naar zijn vooropgestelde zekerheden. Onze reserve wordt nog groter, als die preliminaire zekerheden onlosmakelijk worden gekoppeld aan zeer bepaalde bedoelingen. Ook dat doet Teilhard. Bij hem staat voorop om met zijn beschrijving van de evolutie een tegenwicht en christelijk verweer te scheppen tegen wat voor hem de moderne kwalen zijn en wel het uit de evolutieleer ontsproten materialisme, puur of marxistisch, de totalitaire instellingen en de pessimistische ondergangsstemmingen vooral het westen betreffende. Daar wil hij tegenover stellen de levenshouding van de hoop, de eschatologische uitkomst en de groei naar menselijke eenheid en vervolmaking. Het is allemaal heel mooi als bedoeling, maar kan daarom nog niet gelden als bepalend voor een ongeconditioneerd denken.
Het is natuurlijk Teilhard's goed recht de overtuiging te zijn toegedaan, dat God de wereld schiep om langs de weg van evolutie te komen tot zijn maximale schepping, de christenmens. Maar dat is dan nog altijd iets heel anders dan uit de summiere gegevens van de nog jonge wetenschap der paleontologie die, volgens Teilhard zelf, absoluut onvoldoende zijn om de historische gang der evolutie maar bij benadering te bepalen, vast te stellen, dat de evolutie moest verlopen zoals zij is verlopen, alsof een ander verloop niet mogelijk zou zijn geweest bij gewijzigde omstandigheden, of dat die inderdaad niet anders is geweest in een andere hoek van de kosmos of nog ooit zal kunnen zijn. Met het terzijde stellen van de noodzakelijkheid dezer evolutie zoals wij die menen te kennen, komt ook meteen te vervallen de mogelijkheid de toekomst te deduceren uit het verleden. En als wij al zo schaars zijn ingelicht over de evolutiewetten, waar het de materie betreft, dan is het toch wel buiten iedere proportie om het verloop van de geest naar die dubieuze wetten te bepalen. En Teilhard doet dat, want zijn hele bewustheidstheorie is daarop gebaseerd. Zonder blikken of blozen past hij dezelfde wetten van evolutie toe op iedere andere wetenschap als historie, sociologie, economie enz. enz. Deze methode is des te gevaarlijker omdat zij zo aantrekkelijk is door haar schoolse logica en volgbare regelmatigheid. Maar is de werkelijkheid wel zo geometrisch nawijsbaar, is zij niet uiteraard wispelturig?
Hoe geconditioneerd Teilhard's denken is, blijkt wel uit het dédain, waarmede hij andere dan de westerse culturen terzijde stelt. Onvoorwaardelijk gaat hij er van uit, dat de ontwikkeling van de westerse mens de tot nu toe hoogst bereikte ontwikkeling is en dat de verdere ontwikkeling slechts van deze cultuur zal kunnen uitgaan. Ook hier weer die vreemde gerichtheid van te menen, dat een ontwikkeling slechts in één richting hoogtepunten kan bereiken. Het moge dan waar zijn, dat het westen qua industrieel-technische ontwikkeling alle andere culturen ver voorbij is gestreefd, doch wij kennen niet alle culturen die in het ver-

leden op aarde zijn geweest; wij mogen de mogelijkheid van culturen buiten de ons bekende kosmische sfeer in het verleden, nu of in de toekomst niet bij voorbaat ontkennen; er is een technische ontwikkeling mogelijk anders dan de onze maar daarom niet minder, er zijn in de mens andere grootheden dan alleen de wetenschappelijk-technische, die zijn ontwikkelingswaarde kunnen bepalen enz. enz. Teilhard schijnt aan dit alles voorbij te gaan. Zowel in de historie als in de aardrijkskundige ruimte ziet hij de hele ontwikkeling samentrekken naar het Europese westen om daar volgens hem nu een van zijn hoogtepunten te bereiken, die slechts weer de voorbereiding is van de gang naar het allerhoogste. Zowel de romeinse machtsexploisie als de middeleeuwse mystiek zijn voor hem afgedane laagwaardige fasen zoals het meditatieve boeddhisme, het moraliserende confucianisme om van andere oudere vergeten culturen maar niet te spreken voor hem slechts mislukte of doodgelopen vertakkingen zijn in een evolutieproces, waaruit de westerse mens als enig geslaagde moest te voorschijn komen.
Het is allemaal zo kortzichtig: de kosmos die tendeert naar de evolutie tot de mens, die dan slechts eenmalig geslaagd de drempel van het dierlijke overschrijdt en daarna nooit meer of nergens anders; de mens, die evolueert naar dat ene maximum van de westere mens, die voor alle in niet verklaarde rassen onderscheiden anderen norm en voorwaarde is voor de opgang naar een toekomst, die getekend wordt als een logisch verloop op een uit supposities opgebouwd verleden. In tegenstelling tot de breedheid, die men Teilhard zo graag aanleunt, krijgt men bij nader inzien de indruk, dat de kosmos voor Teilhard nauwelijks groter is dan Parijs. Wat overigens vreemd aandoet, daar Teilhard lang in het Verre Oosten is geweest en de hele wereld heeft bereisd.
Hij schijnt nooit te hebben ervaren, kan waarschijnlijk gezien zijn onvoorwaardelijke geloofszekerheid niet ervaren, dat de gehele menselijke geschiedenis een moeilijk zoeken is naar evenwicht tussen geest en materie en dat een periode van materiële welvaart er doorgaans een is van reeds aanwezige of komende geestelijke armoede. Teilhard verklaart de onrust van onze tijd al te gemakkelijk als de groeipijnen van de overgang naar de industriële fase in de menselijke evolutie, doch het schijnt niet of nauwelijks tot hem door te dringen, dat wij lijden aan het bewustworden van een exorbitante overheersing van het materiële ten koste van het geestelijke en dat de moderne onrust wel eens zou kunnen zijn de poging tot herstel van het evenwicht, welk pogen waarschijnlijk zal resulteren in een tijdelijke overdosering van het geestelijke zoals dat al herhaaldelijk in de geschiedenis ook in de Europese is voorgekomen. Die onrust vindt bij Teilhard even rust, want voor hem is dat evenwicht reeds lang bereikt in de superieure westerse christelijke mens, die alleen nog maar de groeipijnen — die heftig, zelfs dodelijk kunnen zijn — van evolutie naar hoger heeft te doorstaan. De leer van Teilhard schijnt een antwoord te geven omdat hij zo vast aansluit bij het materialistische beginsel door zelfs het geestelijke wetenschappelijk te verantwoorden. Het afdoende antwoord geeft hij niet, als wetenschap niet, als filosofie niet en misschien zelfs als eigentijdse spiritualiteit niet. Want dat laatste is het in wezen, wat de boeken van Teilhard beogen: op grond van wetenschappelijke gegevens een eigen spiritualiteit creëren, waarin de mens van de twintigste eeuw zijn religie eigentijds zou kunnen beleven.

Als zodanig heeft Teilhard beslist zijn waarde. In die spiritualiteit past die inderdaad grootse evolutiesymboliek met de omega-mystiek en zij kan voor velen nu nog een frisse mogelijkheid bieden om met het ongekende in contact te treden. Zoals altijd echter schuilt hierin het grote gevaar, dat men die symboliek, mystiek en spiritualiteit gaat zien niet meer als het stamelend tasten naar het onnoembare maar als de adequate beschrijving van het transcendente, als men dit mediteren niet meer ziet als een richtinggevend kompas in een baaierd van golven maar als een minutieuze terreinkaart, waarmede alle onzekerheden van de weg, die wij te gaan hebben, zijn opgeheven. Het is misschien juist deze grensoverschrijding, die Teilhard die grote populariteit heeft bezorgd, omdat de mens zo graag vlucht naar de zekerheid ook al is het maar een schijnzekerheid, want niets is moeilijker en vernederender voor de mens dan zich bewust te worden van de grenzen, die aan zijn kennen zijn gesteld.

HEINRICH KROEGER

TEILHARD DE CHARDIN EN DE NATUURWETENSCHAP *)

In een wereld die haar schat aan kennis constant en op een breed front uitbreidt, is het niet gemakkelijk zich te oriënteren. Zelfs deskundigen zijn vaak niet in staat details buiten het begrensde terrein van hun vak te beheersen. Eerst met recht geldt dit voor leken, en vooral geldt het voor het ruime gebied der natuurwetenschappen. Hier is men erop aangewezen, dat de arbeid van schiften, ordenen en waardebepalen door anderen wordt verricht. En slechts zelden gelukt het iemand de aldus verworven inzichten tot een aaneengesloten wereldbeeld te verbinden en te verdichten.

In de laatste jaren spreekt men veel over een man die een dergelijke poging heeft ondernomen: Pater Pierre Teilhard de Chardin. Hij heeft zich intens beziggehouden met natuurwetenschappelijke problemen, en als theoloog en filosoof was hij in staat een hecht gebouw voor zijn lezers op te trekken. Zijn boeken hebben weerklank gevonden in vele landen.

De som van zijn natuurwetenschappelijke overdenkingen is vastgelegd in twee boeken: *De Mens in de Kosmos* en *Het Ontstaan van de Mens*. Beide werken bieden een evolutietheorie van de kosmos, die van het allereerste begin van het zijn („oerstof") via een ontwikkeling van de onbezielde materie tot het ontstaan van het leven, tot zijn vertakking en uitbreiding leidt. Ten slotte krijgt het verschijnen van de mens daarin zijn plaats en leidt in profetisch aanschouwde verre tijden tot rijping en einde.

Reeds uit deze summiere samenvatting blijkt, dat de evolutietheorie van de schrijver aanzienlijk afwijkt van de andere in de natuurwetenschap bekende en veel verder gaat dan deze. Men vindt weliswaar hier en daar bekende bouwstenen in dit gedachtenhuis, maar de meeste beschrijvingen van hoofdstukken in de geschiedenis der aarde en van stadia in de ontwikkeling van het leven onderscheiden zich in meer dan één opzicht van de tot nu toe bestaande. Aan de meeste verschijnselen van de kosmos wordt een „innerlijke kant" toegeschreven. De atomen, de molekulen en cellen, de complexe levensvormen zijn onderworpen aan een gerichte ontwikkeling naar een vaststaand doel. Het doel is de mens en zijn voleinding. Al naarmate de verschijnselen van de onbezielde natuur dit doel dichter genaderd of er verder van verwijderd zijn, krijgen zij een waardeaccent binnen een vast scala.

Verder: alle stadia van het zijn, de eenvoudige, de onbezielde, de com-

---

*) Artikel verschenen in de Neue Zürcher Zeitung van 1 augustus 1962; vertaald door Drs. H. A. Huygens-Wijma.

plexe, bevatten een bepaalde hoeveelheid van een elementair bewustzijn. Dit te differentiëren, te verzamelen, op te helderen is doel en drijfveer van iedere ontwikkeling. Dit proces, dat nauw samenhangt met de groei en de ontwikkeling van het zenuwstelsel, culmineert in het optreden van het menselijk denken. De mens, het denken zijn de as en de innerlijke zin van iedere evolutie. Deze as wijst verder dan het heden naar een in verre verten liggend punt „Omega", waarop het zijn in al zijn vormen convergeert. Het betekent voleinding en einde tegelijk. De kosmos streeft volgens eigen wetten daarheen.
In het voorwoord tot zijn boek zegt Teilhard, dat men zijn werk noch theologisch noch metafysisch moet opvatten, maar dat het natuurwetenschappelijke, uitsluitend natuurwetenschappelijke arbeid bevat. „Niets dan het fenomeen. Maar dan ook het gehele fenomeen". Het gehele fenomeen — dat is de som van de huidige natuurkennis. Een beeld van de huidige stand der wetenschap, met geest bezield, waar op de achtergrond begin en einde van de kosmos transparant worden en naar de plaats van de mens wijzen. Alles in het kader van een natuurwetenschappelijk werk.
Het beeld heeft geen geringe weerklank gevonden en wordt in vele kringen gevoeld als een zelfportret van het huidige inzicht in de natuur. Men moet nagaan, of en in hoeverre de natuurwetenschap zich in dit beeld herkent. Daaruit zal men kunnen concluderen, in hoeverre Teilhard uit naam der natuurwetenschap mag spreken.

Bepalend voor de vorm van een geestelijke schepping is de methode volgens welke zij is opgebouwd. Teilhard de Chardin stelt bepaalde feiten voor, hij legt ze uit en vat de resultaten samen. Aan degene die geschoold is in natuurwetenschappelijke denksferen, valt het bij deze methode op, dat zijn uitleg telkens *een van de vele mogelijke* is. Waarom juist deze als beter dan de andere, als „juist" gekozen is, verneemt men bijna nooit. Maar er wordt gezegd wat de uitlegger wenst, b.v. met betrekking tot het begin van het leven: „Een opvatting die haar juistheid duidelijk bewijst door de onweerstaanbare indruk van eenheid en consequentie". Ook daar waar het niet uitdrukkelijk gezegd wordt spelen „schoonheid en rechtstreeks inzicht" de essentiële rol bij de keuze van juist de enige mogelijkheid van verklaring. Teilhard onttrekt zichzelf en zijn lezers aan de pijnlijke, maar eigenlijke taak van alle natuurkennis: de eigen mening voortdurend volgens de maatstaven van een buitenstaander, de natuur, te verbeteren en te veranderen.
Hier zijn enige principiële woorden over de arbeid van de natuuronderzoeker op hun plaats. „Het meetbare te meten, het niet-meetbare meetbaar te maken"; niet ten onrechte geldt deze zin vanouds als kernspreuk van de natuurwetenschappelijke methodologie. Hij heeft behalve een theoretische ook een zuiver pragmatische oorsprong: de berustende en steeds weer beleefde ervaring, dat onze zintuigen niet zijn te vertrouwen. Hoe vaak niet heeft iedere natuuronderzoeker moeten ervaren, dat zelfs bij de eenvoudigste vergelijkingen van grootheden het op het oog „klaarblijkelijk grotere" bij het nameten het kleinere bleek te zijn, en heeft hij moeten erkennen, dat het het gewenste, het gehoopte feit was, dat hij meende te zien; verwachtingen en wensen vertroebelen reeds de eenvoudigste zinsindrukken en kunnen deze zelfs in hun tegendeel veranderen.

Daarmee hangt een andere ervaring samen, die eveneens dagelijkse kost is voor de natuuronderzoeker: ondergedoken in een taak van zijn onderzoek meent hij op een bepaald punt de verklaring voor zijn problemen te hebben gevonden. Nu ordenen alle feiten zich om een centraal systeem, er verschijnt een samenhangend grondidee, dat alle kenmerken van juistheid, helderheid en misschien ook van schoonheid vertoont. Hij ontwerpt het beslissende experiment, de proef, die bewijs of weerlegging zal leveren. En het resultaat zegt: de theorie was plausibel, ze was ook schoon; maar ze klopte niet. Wie dit enige malen heeft moeten doormaken, die hecht niets meer aan het geslotene, het plausibele, zelfs het schone van een theorie. Voor hem is alleen van waarde, wat bewijsbaar is.
Wanneer men dergelijke ervaringsprincipes in de methoden van Teilhard zoekt, dan constateert men, dat hij zich daaraan niet gebonden voelt. Bijna bij alle stellingen plaatst hij ons voor de vraag: waarvandaan weet hij dat? waarom juist deze oplossing? is niet iets heel anders, is niet zelfs het tegendeel even goed mogelijk? „Sinds de zelfstandigwording van onze planeten kan men een bepaalde hoeveelheid elementair bewustzijn vanaf de oorsprong in de aardemassa vinden". Een zin die bijzonder karakteristiek is voor Teilhards wijze van werken en de resultaten daarvan. Hoe kan men zoiets weten?
Nog duidelijker wordt het ontbreken van rationele argumenten in al die gevallen waarin men juist het tegendeel even goed of nog eerder zou kunnen erkennen: „Nooit herhaalt de materie zich in haar combinaties ... Een nog nevelige kring van elektronen en andere ondergeschikte eenheden ... Reeds beter herkenbaar domein van de eenvoudige lichamen ... Verre kring van onuitputtelijke combinaties van molekulen ... En ten slotte: de kring der gesternten. Deze talrijke gebieden van de kosmos zijn door elkaar omsloten zonder elkaar na te volgen ... Hier vindt men geen herhalingen van hetzelfde motief in verschillende gradatie"... Waarom, moet men zich afvragen, zijn de elektronen nevelig? Waarom ondergeschikt? Vóór alles echter: men kan dezelfde gradatie precies omgekeerd opbouwen, namelijk afgestemd op het grondmotief „voortdurende terugkeer van dezelfde vorm-elementen in de meest verschillende groeperingen van grootheden", en men zou niet kunnen nagaan, welke voorstelling juister was dan de andere. Beide behoren tot een reeks van mogelijke verklaringen die naar believen uitgebreid kan worden. Men kan ze niet toetsen aan de werkelijkheid. Geen ervan levert een inzicht waarop men verder zou kunnen bouwen.
Een ander voorbeeld: „Zo stoten wij reeds in het begin op dat grondbeginsel der ervaring, tengevolge waarvan de aanvang van alle dingen ertoe neigt materieel onvatbaar te worden". In hoeverre, kan men zich afvragen, is een dergelijke bewering beter gefundeerd dan een denkbare tegengestelde, volgens welke bij de aanvang van alle dingen een omzetting, een explosie of een katastrofe plaats zou hebben? En als er zelfs over de evolutie van de materie staat: „Moeizaam, van trap tot trap, worden de uit atomen en molekulen samengestelde bouwsels ingewikkelder en hoger", dan is men geneigd te vragen: en wat, als ze dat eens gemakkelijk en vol vreugde werden? Wij moeten constateren, dat Teilhard zich niet gebonden voelt aan de eis der natuurwetenschapp, alleen die beweringen toe te laten die bewezen zijn of ten minste op een hoge graad van waarschijnlijkheid aanspraak kunnen maken.

Men kan Teilhard niet eens volgen waar het hem klaarblijkelijk gaat om een in „hogere" zin juiste, zij het ook niet bewijsbare verklaring. Hier zou men de talloze plaatsen kunnen vermelden waar van de „binnenkant" van alle dingen wordt gesproken. Zulk een „binnenkant", het eerste begin van een bewustzijn, eist hij reeds op voor de onbezielde materie. Hij gaat voor dit hele gebied uit van de volgende gedachte: „Het bewustzijn verschijnt evident in de mens, het heeft dus, zij het ook als een flits gezien, een kosmische omvang en daardoor een aura van onbegrensde ruimtelijke en tijdelijke voortzetting". Hier kan men de schrijver niet vrijpleiten van het verwijt van een gemakkelijke omgang met de logika, zelfs binnen zijn eigen terrein. Wanneer de mens een produkt is uit materie en tegelijk begiftigd met bewustzijn, kunnen we weliswaar aan de materie het „potentiële" vermogen toeschrijven bewustzijn te bezitten of te produceren, maar in geen geval kan men daaruit afleiden, dat de materie overal en actueel zelfs in haar lage, b.v. de onbezielde vormen, bewustzijn moet bezitten. Bovendien behoort juist deze bewering tot de meest geliefde postulaten van de schrijver; de „binnenkant", het probleem van het bewustzijn in alle zijns-vormen, keert in zijn voorstelling van de natuur steeds terug. En het verwijt aan de natuurwetenschap, dat zij dit gehele complex steeds over het hoofd heeft gezien, hangt voortdurend in de lucht en valt ook heel vaak tussen de regels door te lezen.
Dit verwijt is niet nieuw. Maar de natuurwetenschap negeert of loochent in werkelijkheid psychische of „innerlijke" gebeurtenissen en toestanden niet — zij erkent, dat zij met de haar ten dienste staande middelen deze problemen niet kan aanvatten. Het is reeds niet mogelijk, exacte uitspraken over gevoelsaandoeningen van hogere dieren te doen, daar wij steeds alleen de uitingen, niet de gebeurtenissen zelf kunnen waarnemen. Eerst met recht geldt dat natuurlijk voor lagere dieren en in zeer grote mate voor de onbezielde natuur. Het is onmogelijk het ontbreken van „innerlijke" processen b.v. in een steen te bewijzen, er zijn echter ook generlei bewijzen voor hun aanwezigheid. Wij staan voor een probleem dat met de methoden der natuurwetenschap niet opgelost kan worden.
Teilhard houdt geen rekening met deze moeilijkheden. Hij eist niet alleen voor de onbezielde materie een psychische zijde op, hij weet ook wezen en doel van deze psychische zijde te noemen: het is de drang naar meer bewustzijn, naar verheldering en differentiëring van de bewustzijnsfunkties, waarnaar door al het zijnde via een complicering van de lichaamsbouw, vóór alles via een uitbreiding van het zenuwstelsel wordt gestreefd. Op een laat, centraal punt van deze evolutieladder verschijnt de mens en ontwikkelt zich naar het genoemde, in een verre toekomst liggende punt Omega.
Wat brengt Teilhard ertoe, telkens aan één bepaalde onder vele mogelijkheden, aan één antwoord onder vele mogelijke de voorkeur te geven? Wanneer men de vele gevallen van deze aard in zijn werken vergelijkt, dan komt een tertium comparationis te voorschijn: steeds schijnen die mogelijkheden uitgekozen te zijn, die in een bepaald populair filosofisch, ietwat idealistisch wereldbeeld passen, waarin ongeveer de volgende stellingen thuishoren: de mens is het hoogste levende wezen en het doel der schepping; de wereld streeft naar een verbetering, veredeling, verfraaiing; de gehele natuur is bezield; de geest heerst over de materie, enz. Het zich richten van alle uitspraken naar een wens weerspiegelt zich

ook in een grote hoeveelheid losse opmerkingen: „de mens is niet, zoals hij zo lang geloofd heeft, het vaste middelpunt, maar de as en de top der ontwikkeling — en dat is veel schoner". En: „Deze geleerden meenden te moeten aannemen, dat alleen kiemen uit het sterrenruim in staat waren, afgekoelde gesternten te bevruchten. Deze hypothese doet, zonder het minste te verklaren, tekort aan de grootheid van het fenomeen en tegelijk ook aan die van zijn edelste bekroning, van het fenomeen mens". Aldus blijkt, dat steeds datgene als juist erkend wordt dat in een bestaand, van tevoren ontworpen wereldbeeld past. Is het dan te verwonderen, wanneer het resultaat van deze uitvoerig ontwikkelde beschouwing juist dit wereldbeeld is?
Hier zijn wij bij het beslissende punt: Teilhard onttrekt zich aan de zware, soms verschrikkelijke taak van de natuuronderzoeker, voor zijn objekt — de natuur — te treden, het te ondervragen en het antwoord te accepteren. Met de vrijheid van vragen is het gevaar van een antwoord verbonden, dat de tot dan toe aangewende pogingen met één klap vernietigt. Wie zich niet blootstelt aan dit gevaar, is werkzaam op een terrein dat niet het terrein der wetenschappen is.
Het overheersen van dichterlijke over empirische uitspraken kan men op vele plaatsen uit Teilhards stijl aflezen. „Laten wij het verwonderlijke toneel aanschouwen dat het definitieve opbloeien van het leven op het oppervlak der jeugdige aarde biedt. Welk een spontaan vooruitstormen! Welk een overdadige vurige ijver bij het voortbrengen van de ongelofelijkste vormen! Wat een ongebreidelde expansie!" Uitdrukkingen als „overdadig", „vurige ijver", „ongebreideld" zijn woorden die op het terrein der menselijke psychologie, maar niet in verband met het aaneensluiten van molekulen tot levende vormen enige waarde hebben. Terminologie is belangrijk. Waar de natuurgeleerde zegt: door samenvoeging ontstaat een „meer complex" molekuul, heet het bij Teilhard de Chardin: „een rijker". Deze uitdrukking wekt de associatie, dat het hier in de zin van een rangorde gaat om iets beters dan een enkelvoudig, misschien armer molekuul. En daarbij zal men moeten toegeven te constateren, dat de uitdrukking „rijker molekuul" eigenlijk helemaal geen vatbare betekenis biedt.
Zo zou nog de vraag kunnen overblijven, of de uitleg door Teilhard de Chardin ons begrip van de natuur tenminste in die betekenis zou kunnen vergroten waarin poëzie werkzaam is, nl. door belichting en verheffing. Het antwoord hierop moet overgelaten worden aan het oordeel van iedere lezer afzonderlijk. Wie echter de immanente schoonheid ervaren heeft die bij een plotseling optredend verdiept inzicht in strukturen en mechanismen der natuur de onderzoeker kan aangrijpen met verheugde angst, zou kunnen betwijfelen, of zij zich laat opvoeren door de kunst van uitleggen, door woordcombinaties, door een kunstige beschrijving.
De kritiek doet aan Teilhard en zijn werk misschien geen recht, wanneer zij zich bepaalt tot het wijzen op de gevoelsmatige oorsprong en op de onbewijsbaarheid van vele zijner beweringen — van zijn uitspraken, die tot de grens van de vervoering van een ziener naderen. Men kan het begrijpelijk vinden, dat vele tijdgenoten zijn werken met ontroering hebben gelezen en door hun eschatologische hoofdtoon gegrepen zijn. Het is niet de taak van de bioloog, zich daarover uit te spreken. Zeker is, dat de poging en de eis, het universum van zijn eerste ongeordende begin

tot een einde dat men kan begrijpen en waarmee men zich ook kan verzoenen te verklaren, tegemoet komt aan het verlangen van velen. De andere, onmiskenbaar gestelde eis echter, die deze verklaring wil doen gelden op gezag van de exakte natuurwetenschappen, moet de bioloog als kennelijk onjuist afwijzen. Noch de veronderstellingen, noch de methoden, en met recht niet de resultaten van Teilhard behoren tot dat gebied.

LIBBE VAN DER WAL

DISCUSSIE EN VERDRAAGZAAMHEID

Bongers verweer in het septembernummer (pag. 126-130) vraagt om een antwoord, dat hier volgt.
„Waar is" had Bonger geschreven, „wat *de toets der rede kan doorstaan en zo* bijdraagt tot de meest adekwate voorstelling van de werkelijkheid". De door mij gecursiveerde woorden heb ik misplaatst en verwarrend genoemd, en ter adstructie heb ik gewezen op de mogelijkheid, dat een oordeel dat niet de toets der rede kan doorstaan, desondanks waar is. Het daaraan vooraf gaande zinnetje „weten kan ik uitsluitend wat waar is, maar wat ik niet weet, maar alleen maar vermoed of hoop of geloof of gedroomd heb, kan daarom nog wel waar zijn" heeft Bonger nu verleid tot de opmerking: „v. d. W. goochelt hier met het woord weten, dat dubbelzinnig is". Het verwijt is niet verdiend: niet alleen goochel ik niet met het woord weten, *maar ik praat er zelfs niet over.* O zeker, het woord weten komt in mijn betoog wel voor, maar het begrip, dat door Bonger naar mijn mening is verengd — en alleen dáárop was mijn kritiek gericht — is helemaal niet het begrip „weten", maar het begrip „waar". Bonger maakt zich hier schuldig aan de klassieke fout van de ignoratio elenchi, *de miskenning van het punt waarom het gaat.* Als hij schrijft dat hij „het ww. weten in een wijsgerig betoog wil reserveren voor het juiste oordeel, voor dat besef van de werkelijkheid, dat eerst kan plaats vinden na de redelijke toetsing van het vermoeden, het geloof, de droom", dan volg ik hem in deze reservering graag, maar ik stel tevens vast, dat dit alles aan wat ik geschreven heb, glad voorbij gaat. En de conclusie: „ik had dus het volste recht om de toets der rede in te voeren in mijn humanistische waarheidsdefinitie" is weer gebaseerd op dezelfde sprong van „weten" naar „waar", die naar ik meen te hebben aangetoond, nu juist niet geoorloofd is. Misschien ten overvloede mag ik het hier met wat andere woorden herhalen: om van „weten" te kunnen spreken, moet dat, wat men weet, waar zijn; maar van „waar" kan ook sprake zijn, als dat ware niet wordt geweten. Korter gezegd: weten vooronderstelt waar, maar waar vooronderstelt niet weten. En eigenlijk erkent Bonger dit zijns ondanks zelf, wanneer hij schrijft „natuurlijk kan dan het vermoeden juist blijken te zijn". Immers wat zou „juist" hier anders kunnen betekenen dan . . . waar?
Het zou mij niet verwonderen, als sommigen in dit alles toch niet veel meer kunnen zien dan een niet bijster belangrijke woordenkwestie. Ik geloof dat men zich dan vergist. Juist deze verenging door „het invoeren van de toets der rede" maakt het mogelijk te spreken van een *humanistische* waarheidsdefinitie alsof b.v. een christelijke waarheidsdefinitie daarnaast zou kunnen staan. Met andere woorden hiermee wordt de eerste stap gezet op de heilloze weg, die leidt tot het prijsgeven van het algemeen geldige waarheidsbegrip. Eén stapje verder, en we zijn al bij wat dan zeker „humanistische waarheid" moet heten. En daarmee komt dan „ten tonele", zoals Bonger het uitdrukt, „de existentialistische waarheidsconceptie". Zeker, dan komt men tot dat stelselmatige woordmis-

bruik, dat hierin bestaat, dat men aan subjectieve zekerheid, waarvan men heel goed weet, dat ze niet waar mag heten in de oude zin van het woord, desondanks de luister van het woord „waar" durft te verlenen. Maar dit woord is niet een pas gesmede kunstterm, waarvan men nog naar willekeur de betekenis kan vaststellen. Het is niet geoorloofd een definitie aan te bieden in deze trant: wij spreken af, al datgene en alleen datgene, wat die en die kenmerken vertoont (b.v. betrekking heeft op de grond van waaruit men leeft of een interne zijnsverandering teweeg brengt) in het vervolg „waar" te noemen. Nee, waar hééft al een zeer bepaalde betekenis, en wij kunnen dus niets anders doen dan dit ons allen vertrouwde begrip „waar" ontleden en zo proberen het te verhelderen, d.w.z. na te gaan, wat er eigenlijk allemaal besloten ligt in het begrip waar, wat daarin is mee-gedacht zonder dat men zich daarvan bewust is. Anders gezegd: men mag niet uitgaan van de brutale vraag „en wat zullen we nu eens tooien met het etiket waar?" maar van de heel wat bescheidener probleemstelling: wij gaan allemaal dagelijks om met het begrip waar; wat bedoelen we dan?
Maar als nu gebleken is, dat van waar in de gewone of liever de oude en verouderde zin van het woord niet gesproken kan worden, wat dan? Heeft men dan niet het recht voor dit vrij gekomen woord een ander emploi te zoeken en er een nieuwe inhoud aan te geven? Op deze telkens weer opduikende vraag moet geantwoord worden, *dat wij het geen ogenblik kunnen stellen buiten het gewone waarheidsbegrip.* Als ik zeg dat Bongers verweer is opgenomen in een bepaald nummer van Rekenschap op die en die pagina, en ik noem inderdaad het nummer en die pagina, waarin en waarop het artikel staat, dan is dit oordeel waar; als Bonger van zijn kant zegt — ik hoop van niet, maar ik zou het me kunnen voorstellen — dat mijn geschrijf hem verveelt of irriteert, en het verveelt of irriteert hem werkelijk, dan is ook dat oordeel doodgewoon waar. Maar niet alleen met behulp van dergelijke eenvoudige, zo men wil kinderachtige voorbeelden kan de onmisbaarheid van het „gewone" waarheidsbegrip worden gedemonstreerd. Ook de lieden zelf, die dit begrip zo vlot overboord zetten, moeten bij wat zij er voor in de plaats willen stellen, er huns ondanks op terug vallen. Gesteld dat zij besluiten een oordeel waar te noemen, niet omdat het in de oude zin van het woord waar zou zijn, maar omdat het gemoedsbevrediging schenkt aldus te oordelen, of energie bespaart of, wat mij betreft, een interne zijnsverandering te weeg brengt. Maar zijn zij dan van het oude waarheidsbegrip verlost? Allerminst. Het is niet moeilijk te decreteren: oordeel A is waar wil niets anders zeggen dan dit:

1. Het brengt een i.z.t.w. oordeel A te vellen.

Maar is het etiket waar nu wel terecht op oordeel A geplakt? Brèngt het werkelijk een i.z.t.w.? Met andere woorden is het wáár, waar in de gewone zin van het woord, dat het een i.z.t.w. brengt zo te oordelen? Wie deze vraag niet met ja of nee wil beantwoorden, waarmee hij zou erkennen het oude waarheidsbegrip toch niet te kunnen missen, zou kunnen proberen zich te redden door een nieuwe substitutie, zodat hij dan komt tot:

2. Het brengt een i.z.t.w. te oordelen, dat het een i.z.t.w. brengt oordeel A te vellen.

Maar daarmee komt hij geen stap verder, omdat hij opnieuw als waar stelt, dat het een i.z.t.w. brengt.
Er is dus geen enkele reden om uit te zien naar een nieuw emplooi voor het woord waar. Wie het in een nieuwe betekenis gaat gebruiken, moèt verwarring stichten. Bekend is het voorbeeld van de pragmatisten, die de indruk wekten te menen, dat bepaalde geloofsstellingen waar mochten heten, terwijl ze door dit woord te gebruiken alleen maar hadden willen zeggen, dat deze stellingen gemoedsbevrediging schonken. Wie dus meent het woord in de gangbare betekenis niet te kunnen gebruiken, die behoort het te vermijden. Het is eenvoudig oneerlijk te varen onder een vlag, die de lading niet dekt.
Nu kan men menen, en zal stellig Bonger menen, dat veel van wat ik nu heb betoogd, toch nauwelijks tegen hem gericht kan zijn: wat ik hier bestrijd, heeft Bonger niet gezegd. Dat is juist. Maar ik meende iets verder te moeten uithalen, omdat ik mij ook wilde richten tegen het klimaat, waarmee Bonger ik wil niet zeggen is doordrenkt, maar toch wel is besmet. En dat is het klimaat van wat men dan noemt *de strikt persoonlijke waarheden*. Voor mij is dit een contradictio in terminis, zo iets als een vierkante cirkel. Precies voorzover een oordeel waar is, is het niet strikt persoonlijk, en als het strikt persoonlijk is, is het niet waar.
Sjestov, van wie Van Peursen getuigt[1]), dat hij een hartstochtelijk denker is, „die veel verwantschap met Kierkegaard vertoont en tot de uiterst antirationalistische existentiefilosofen gerekend moet worden" klaagt erover, dat men „de waarheid in algemene formules heeft getracht om deze algemeen mededeelbaar, ja tot handelswaar te maken. Men bevindt zich dan in de sfeer van het onpersoonlijke, ven de massa. Deze waarheden zijn als vrouwen, zij worden snel oud en verliezen al hun charme".[2])
Als een van die „rationalisten", die geacht worden „levensvreemd" te zijn en niet of nauwelijks betrokken bij hun eigen overtuigingen, loop ik vermoedelijk niet veel kans versleten te worden voor een hartstochtelijk denker. Maar tegen een dergelijke goedkope vergelijking, die het misschien heel even nog wel doet, wil ik toch met kracht protesteren. Integendeel, juist aan de zgn. persoonlijke waarheden, die in wezen geen waarheden zijn, is slechts een kort leven beschoren, echte waarheden daarentegen zijn tijdloos en kunnen dus ook niet verouderen. Voorzover zij charme hebben — wat natuurlijk niet altijd het geval is: sommige waarheden zijn heel moeilijk te verteren! — kunnen zij die ook niet verliezen.[3])
Ten onrechte dus spreekt Bonger van „zijn waarheid" en van „mijn waarheidsbegrip": als Christenen en Humanisten van „waar" spreken, dan bedoelen ze daarmee precies hetzelfde, ook als zij verschillende antwoorden geven op de vraag, welke oordelen nu waar genoemd mogen worden.

---

[1]) Korte inleiding in de existentiefilosofie, derde druk, pag. 14.
[2]) Ik citeer weer Van Peursen.
[3]) Dit is overigens niet de enige passage in dit boekje, waaraan men zich mateloos ergeren kan. In de volgende alinea wordt verteld hoe Sjestov even met de logica afrekent: „Volgens de regels van de algemene logica is Socrates sterfelijk, omdat alle mensen sterfelijk zijn en Socrates een mens is. De logica zou zich verzetten, indien bij deze redenering een fout gemaakt zou worden. Maar de logica verzet zich niet als Socrates door de gifbeker om het leven gebracht wordt". Wie zou Sjestov niet bijvallen, als hij van die boze vrouwe logica, die zelfs gifbekers tolereert, niets wil weten?!

En dit brengt mij op het „anders-zijn". Natuurlijk zal Bonger geen tegenspraak ontmoeten als hij stelt, dat geen twee mensen fysiek of psychisch gelijk zijn. Maar tegen de term anders-zijn maak ik bezwaar, omdat daardoor voorbij gezien kan worden aan datgene, wat alle verschillen ten spijt alle mensen gemeen hebben en wat hen allen tot mensen maakt. Dat is hun fysieke en psychische structuur. Op de gemeenschappelijke fysieke structuur is b.v. de gehele medische wetenschap met al haar vertakkingen en uitlopers gebaseerd, zonder de gemeenschappelijke psychische structuur zou er van psychologie, van pedagogiek, en van sociologie geen sprake kunnen zijn. En aan deze gemeenschappelijke geestesstructuur danken wij ook, en daar gaat het hier om, *de mogelijkheid tot verstandhouding*. Daardoor kunnen wij elkaar begrijpen, en met elkaar meevoelen, daardoor elkaar de ogen openen voor dingen, waaraan wij tot dusver hadden voorbijgezien, daardoor ook kunnen wij op theoretisch en op praktisch gebied beoefenen die nobele en geweldloze vorm van „twisten" die discussie heet.

Ik moet hier een niet onbelangrijke correctie aanbrengen in mijn terminologie. In mijn eerste artikel sprak ik eerst terecht van argumentatie, maar later heb ik, mij aansluitend bij Bongers „De tijd, dat er gedebatteerd werd . . .", enige malen het woord debat gebruikt. Maar dit heeft een andere inhoud, een andere gevoelskleur ook, dan die welke ik bedoelde. In een debat zit bijna altijd een zeker wedstrijdelement, men „pareert" en „gaat over tot de aanval", men probeert het van de ander te „winnen". De discussie daarentegen voltrekt zich niet in deze persoonlijke sfeer; iedere deelnemer verwijst de ander naar een boven de partijen staande gemeenschappelijke maatstaf, waaraan gemeten des anders oordeel naar zijn mening te kort schiet. Het gaat hierbij niet om de vraag: wie wint het of wie krijgt gelijk, het gaat er nog minder om persoonlijke successen te oogsten of elkaar vliegen af te vangen, het gaat om het vinden, althans het zoeken, van de waarheid. Natuurlijk komt het daarbij herhaaldelijk voor dat iemand wordt „mat gezet", d.w.z. dat hij tot de erkenning moet komen, dat een door hem bereikt en gekoesterd resultaat niet gehandhaafd kan worden naast een van zijn eigen overtuigingen.[4]) Maar dit mat zetten is geen doel, en het wordt ook niet gewaardeerd als een winstpunt voor de een en verliespunt voor de ander, maar als *een winst voor beiden, immers als een stapje verder op de weg naar de waarheid.*

In Plato's Gorgias [5]) legt Socrates uit tot wat voor soort mensen hij behoort: „ik zal mij met genoegen laten weerleggen, als ik iets zeg dat niet waar is, en ik zal met genoegen iemand anders weerleggen, als hij iets onwaars zegt. Mijn genoegen echter bij het weerlegd worden is niet geringer dan bij het weerleggen. In het eerste zie ik een groter voordeel, omdat het immers voor een mens ook voordeliger is zelf bevrijd te worden van het grootste kwaad dan er een ander van te bevrijden. Ik meen namelijk dat niets zo slecht is voor een mens als een verkeerde opvatting over datgene, waarover wij spreken". Het is de in deze geest gevoerde

---

[4]) Bonger spreekt van iemand „schaakmat zetten met middelen waarvan hij de deugdelijkheid ontkent". Dat lijkt mij niet mogelijk: precies voorzover iemand die deugdelijkheid ontkent, kan hij zich ook niet matgezet voelen, en als hij dat wèl doet, dan verraadt dit, dat hij die deugdelijkheid juist wel erkent.

[5]) 458a.

discussie, telkens opnieuw beginnend en eindeloos voortgezet, die ik beschouw als behorende tot het kostbaarste bezit van de mensheid. En zouden wij nu van deze discussie moeten afzien, zodra wij de heilige grond betreden van het levensbeschouwelijk gebied? Moeten wij er dan eenvoudig in berusten, dat ieder zich veilig verschanst achter zijn eigen particuliere waarheid? Waarom? Omdat deze discussie nutteloos zou zijn? Maar wanneer is zij dat? Toch zeker nog niet, als het waarschijnlijk is, dat de deelnemers daaraan het niet eens worden. In principe zijn bij elke, en zeker bij een schriftelijke en dus in het openbaar gevoerde discussie veel meer mensen betrokken dan de toevallige gesprekspartners. En wat deze discussie, ook als zij schijnbaar resultaatloos blijft, in deze anderen kan hebben losgemaakt, en wat voor impulsen de mensen, ten overstaan van wie zij wordt gevoerd, daardoor kunnen ontvangen, dat is zo weinig te zeggen, dat men de kwalificatie nutteloos als kortzichtig mag verwerpen. Het is tegenover deze wijdere kring ook, dat het b.v. wel degelijk zin heeft vast te stellen, dat wanneer de gelovige zich op openbaring beroept, de bewijslast hèm toevalt, d.w.z. dat men van hem nog mag vragen aan te geven, waarom dat, wat openbaring heet, ook werkelijk als openbaring beschouwd moet worden.[6]) En deze vaststelling is zo weinig onbillijk, dat het mij zou tegenvallen, als niet menige gelovige bereid zou blijken toe te geven, det hij inderdaad niet in staat is, voor de zekerheid die hij zelf hieromtrent heeft, enig argument aan te voeren.
Maar ik loop toch gevaar de ander te hinderen, en in het harnas te jagen, als ik „zijn waarheid" niet eerbiedig. De eerbied die men van mij mag vergen, geldt niet iemands persoonlijke waarheid, d.w.z. zijn dierbare overtuiging, maar wel de drager van elke eerlijke overtuiging. Een zogenaamde eerbied voor ieders waarheid, die ter bereiking van een godsvrede zwijgen eist, is een mooie naam voor een heel bedenkelijk iets: gebrek aan eerbied voor *de* waarheid.
Maar heb ik dan geen oog voor de verdraagzaamheid?! Zeker wel, maar die wordt door dit alles niet aangetast. De wat Bonger terecht noemt verfoeilijke onverdraagzaamheid wordt niet gevoed door rationalistische denkbeelden, maar door het irrationalistische bijgeloof, dat de drager van slecht of schadelijk geachte overtuigingen ook zelf slecht of schadelijk moet zijn. En het is dit voluntarisme, de opvatting dus, dat iemand zijn overtuigingen of zijn geloof kiezen kan, zodat een „verkeerde" keus dan ook moet wijzen op een verkeerde gezindheid, waaraan ik al in „Afscheid van argumentatie?" heb toegeschreven wat mij een ontsporing leek in Bongers tekst. Daarin stond: „. . . de gelovige heeft het recht *en de plicht* om de moraal religieus te funderen . . ." Mijn aanval op de gecursiveerde woorden begrijpt Bonger niet. Hij gaat voorbij aan mijn vraag, of de gelovigen, die de moraal niet religieus gefundeerd hebben, dan hun plicht hebben verzaakt, en verduidelijkt dan zijn gebruik van het woord plicht door er op te wijzen, dat het lidmaatschap van het hoofdbestuur ons het recht geeft de vergaderingen van het college bij te wonen en het „legt ons de plicht op om, zoveel als in ons vermogen is, die vergaderingen dan ook bij te wonen". Ik geloof graag, dat Bonger niets meer bedoeld heeft, *maar dit is dan ook stellig te veel.* Wat betekent het im-

[6]) Bongers formulering, dat ik „op hem de bewijslast leg zijn openbaringsopvatting mij aannemelijk te maken", lijkt mij niet correct.

mers, dat wij de plicht hebben die vergaderingen bij te wonen? Toch wel niets anders dan dit: als wij zonder voldoende redenen van die vergadering wegblijven, dan tonen wij daardoor onverschilligheid ten opzichte van de taak, die wij op ons hebben genomen, toen wij ons lieten verkiezen, m.a.w. wij laten na wat wij *behoren* te doen en wij zijn dus laakbaar, men kan ons dit kwalijk nemen. *Dit wegblijven hangt namelijk van onze wil af*. Maar een overtuiging doet dat niet. En als dus een gelovige met zijn geloof de overtuiging verenigt, dat de moraal niet religieus gefundeerd moet of kan worden, dan is hij in geen enkel opzicht laakbaar, men kan hem dat niet kwalijk nemen, hij laat niet na wat hij behoort te doen, m.a.w. hij heeft niet de plicht de moraal religieus te funderen.

En hiermee is van mijn kant deze discussie afgesloten, die Bonger en ik als ongelijke mensen hebben kunnen voeren dank zij het feit dat wij niet anders zijn. Aan mijn vriend en discussie-partner het laatste woord.

H. BONGER

HET LAATSTE WOORD

Van der Wal laat aan mij het laatste woord in onze discussie over de waarheid en over de wijze, waarop, in verdraagzame geest, gelovigen en niet-godsdienstigen met elkaar kunnen en moeten spreken. Dat mijn dupliek werkelijk het laatste woord zal zijn, lijkt mij van zelfoverschatting getuigen, maar deze discussie mag niet langer gerekt worden.
In mijn verweer stelde ik, dat van der Wal met het begrip weten had gegoocheld, omdat hij het in twee betekenissen gebruikte, nl. in de zin van innerlijk overtuigd zijn en in de zin van een juist, getoetst inzicht bezitten in een bepaalde zaak. Hij volgt mij in de onderscheiding van de betekenissen, maar zegt, dat dat niet de kern van zijn betoog was. Hij vocht mijn definitie van de waarheid aan en dat punt heb ik miskend. „Om van „weten" te kunnen spreken, moet dat, wat men weet, waar zijn; maar van „waar" kan ook sprake zijn, als dat ware niet wordt geweten. Korter gezegd: weten vooronderstelt waar, maar waar veronderstelt niet weten". Hij gaat dan verder: „En eigenlijk erkent Bonger dit zijns ondanks zelf, wanneer hij schrijft: „natuurlijk kan dan dat vermoeden juist blijken te zijn. Immers wat zou „juist" hier anders kunnen betekenen dan . . . waar?"
Er is geen speld tussen deze redenering te krijgen en ik geef ruiterlijk toe, dat het verweer, ingaande op de twee betekenissen van weten de kern niet raakt, maar toch wil ik trachten aan te tonen, dat ik *de toets der rede* handhaaf in mijn definitie. Iemand kan dus, zonder dat het getoetst is, een juist oordeel hebben uitgesproken. Dat het oordeel juist was moet echter blijken na de toetsing. Formeel is de juistheid van het oordeel onafhankelijk van de toetsing, maar het constateren, dat het oordeel juist was, kan eerst na toetsing plaats vinden. Het ware oordeel heeft dan toch de toetsing nodig. Als ik schrijf: „natuurlijk kan dan het vermoeden juist blijken te zijn" bedoel ik te zeggen, dat er sprake kan zijn van waarheid, van het juiste oordeel, nadat de toets der rede is aangelegd. Hoe weet ik en een ander, dat mijn oordeel juist was? Door toetsing. Van der Wal gaat, als volgt, verder: „Het zou mij niet verwonderen, als sommigen in dit alles toch niet veel meer kunnen zien dan een niet bijster belangrijke woordenkwestie. Ik geloof, dat men zich dan vergist". Deze zin doet mij denken aan een oom van mij, die aan ieder, die met hem in contact kwam zei: „Je denkt zeker, dat ik een vreemde vent ben, maar dat is niet zo. Ik ben een doodnormale man, net als ieder ander". Nu, die oom was, in ons en anderer oordeel allerminst een doodnormale man, eerder een zonderling. En blijkbaar had hij daar wel enig besef van. Van der Wal beseft wel, dat er met zijn redenering wel iets aan de hand kan zijn, anders zou hij die sommigen niet hebben laten optreden. Wel, ik schaar mij bij die sommigen, die zich, in van der Wal's ogen, vergissen.
Ik vind het namelijk wel een woordenkwestie en voorzover ik dat niet vind ben ik het niet met hem eens. Ik wil wél spreken van een humanistische waarheidsdefinitie en ik ga nog verder en beweer, dat juist in

de verschillende oordelen over het begrip waarheid een wezenlijk onderscheid ligt tussen christenen en humanisten. Nu kan van der Wal wel zeggen, dat de gelovige christenen het begrip waarheid — existentieel gebruikt — niet mogen gebruiken, omdat er maar één juiste definitie is, maar ik heb geen grond om hen dit gebruik te ontzeggen en zij doen dit nu eenmaal en daarmee heb ik te maken, in mijn gesprek met gelovige christenen. Humanisten zijn geneigd om elk vraagstuk, van welke aard ook, op een wetenschappelijke — is redelijk toetsende — wijze aan te pakken omdat zij, existentieel, niet anders kunnen, terwijl gelovige christenen deze aanpak en deze methode niet volgen, waar het de geloofszaken betreft.
Hier geldt voor hen het innerlijke overtuigd zijn, het innerlijke weten, dat niet redelijk getoetst kan worden. Natuurlijk toetst de gelovige wel, b.v. aan de bijbel of aan de kerkelijke traditie, maar in die toets ligt het geloof opgesloten, dat is geen redelijke toetsing. Er zal geen verschil bestaan in de opvatting van de waarheid, maar in de grond van de toetsing lopen de opvattingen uiteen. De redelijke toetsing geeft juist dat humanistische karakter aan de waarheidsdefinitie.
De gehele passage, waarin van der Wal de gelovige opvatting bestrijdt en ook de existentialistische is een bewijs voor het feit, dat hij een humanist is. Hij polemiseert fel tegen bepaalde existentialistische opvattingen, die aangehaald worden door professor van Peursen, uit het werk van Sjestov, en inderdaad zeg ik — besmet met existentialistische gedachten — daarvan, dat dat niet in de polemiek met mij thuis hoort, want ik zou deze opvattingen over de waarheid niet willen verdedigen; noch de opvatting, dat waarheid slechts waarde heeft in hoeverre deze persoonlijk is, noch dat er van hartstochtelijke of minder hartstochtelijke denkers gesproken mag worden. Van der Wal weet echter beter dan ik, dat niet alle existentiële denkers gelijk zijn en dat er b.v. tussen Jaspers en Sjestov een onoverbrugbare kloof gaapt. En trouwens, deze Sjestoviaanse opvatting van de waarheid vernietigt zichzelve, want in deze stelling heeft hij stellig willen uitspreken, dat zijn opvatting van de waarheid niet subjectief is.
Ik wil echter wel de aard van het object in aanmerking nemen. Alle zaken, die getoetst kunnen worden, moeten daaraan dan ook onderworpen worden, maar waar de gronden van de levensovertuiging in het geding zijn, daar geldt de existentiële waarheidsopvatting. Als ik over de levensovertuiging spreek met een gelovig christen, dan kan ik niet anders doen dan zeggen, dat ik zijn geloofservaring niet heb, maar hem aantonen, dat zijn geloof een illusie is, niet-waar is, daarvoor ontbreken mij de middelen en ik kan evenmin aantonen, dat mijn levensovertuiging een juistere benadering van de werkelijkheid garandeert, al meen ik dat, vanzelfsprekend, wel. De passage, die van der Wal uit de Gorgias van Plato aanhaalt vind ook ik prachtig en overtuigend maar het oordeel, dat deze discussie „Telkens opnieuw beginnend en eindeloos voortgezet . . . tot het kostbaarste bezit van de mensheid (behoort)" is niet waar voor iedereen. Een gelovig christen zal deze eindeloos voortgezette discussie, die waardevol is als men de zelfverwerkelijking der mensen als een waarde ziet niet behoeven te waarderen. Hij zal het ideaal van de zelfverloochening, van de onderwerping aan Christus oneindig meer waardevol achten. Ik kan hem er niet van overtuigen, dat die dialectische

humanistisch-open discussie wel waardevoller is. Van der Wal hoopt en verwacht ook dat op den duur de waarheid, in humanistische geest getoetst, zal winnen, maar dit bijna mystieke geloof aan de kracht van de rede heb ik niet en daarmee ben ik gekomen aan het voorlaatste punt, dat voor mij in de discussie het belangrijkste is, nl. de verdraagzaamheid. Voor mijn opponent is de verdraagzaamheid alleen gelegen in de eerbied voor de drager van een andere levensovertuiging, maar sluit eerbied voor die overtuiging uit. M.a.w. van der Wal zal niemand van de juistheid van zijn overtuiging willen doordringen dan met middelen die in geen enkel opzicht afbreuk zullen doen aan de menselijke waardigheid van de tegenstander. Daarmee ben ik het, ik zou zeggen vanzelfsprekend, eens. Maar ik ga verder. Ik zou geen zo grote scheiding willen maken tussen de mens en zijn overtuiging en liever spreken van de eerbiediging van de mens in zijn overtuiging. Hiermee is niet gezegd, dat ik zijn overtuiging in zekere zin of gedeeltelijk waar acht, maar dat ik die overtuiging, die hij gezocht en gevonden heeft eerbied toedraag. De problemen die hier als een soort „bijproduct" worden opgeworpen mag ik hier ter zijde laten. Natuurlijk eerbiedig ik niet alle overtuigingen *evenzeer,* maar van der Wal zal ook b.v. het Rooms-Katholicisme en het Nationaal-Socialisme (beide rationalisaties van irrationele zaken) niet *even sterk* verwerpen, maar dat is een apart punt. Wanneer ik nu mijn humanistische levensovertuiging met de daarbij behorende waarheidsconceptie aan de ander wil brengen, in een argumentering, die, vanzelfsprekend, humanistisch is, dan loop ik, met alle eerbied voor zijn menselijke waardigheid, het gevaar in hoge mate irriterend te werken. Nu kan irriterend optreden soms nuttig en nodig zijn, maar het lijkt mij beter en meer verdraagzaam om deze argumentatie te staken.

De Getuigen van Jehova, die ik op mijn weg soms tref doen niet af aan mijn menselijke waardigheid, neen, maar ik vind ze hoogst irritant en . . . onverdraagzaam. De eerbied geldt niet alleen het waarheidsgehalte. Nu zegt van der Wal, dat deze houding voortkomt uit een „bedenkelijk iets: gebrek aan eerbied voor de waarheid". Dat klinkt mooi maar het zegt mij niet veel. Ik weet namelijk te weinig en te vaag wat ik mij voorstellen en denken moet bij het begrip *de waarheid.* Ik kan mij er wel een denkbeeld van vormen als ik waarheid betrek op een bepaald object, maar *de waarheid* („het geheel van alle mogelijke ware oordelen" zoals van der Wal heeft gedefinieerd) is zo ver, zo hoog en zo abstract, dat ik met dit begrip mijn gelovige medemensen niet wil lastig vallen. Nu moet mijn opponent hieruit niet de gevolgtrekking maken dat ik tot die lieden behoor, die, zoals Nietsche, het oude wijf waarheid hebben afgezworen. Ik acht het zoeken naar waarheid, naar de juiste oordelen over de werkelijkheid, essentieel voor de mens, maar ik neem het de gelovige niet kwalijk, dat hij andere gronden heeft, waarop hij de waarheid baseert en andere methoden om die te zoeken. En hierin ligt, als ik het goed zie, de kern van het verschil tussen mijn opponent en mij. In die zin zijn wij verschillend.

De laatste opmerking over de plicht en het recht. Ik had geschreven: „De gelovige heeft het recht *en de plicht* om de moraal religieus te funderen . . ." Van der Wal zegt, dat hier van plicht geen sprake is, omdat er alleen van laakbaarheid sprake is als het wilselement wordt ingevoerd. Mag ik het, mijzelf corrigerend, dan zo zeggen: Als de religieuze fun-

datie van de moraal essentieel is voor een bepaalde godsdienst, dan behoort de aanhanger van die godsdienst de moraal religieus te funderen, anders is hij geen ,,goed" gelovige. De overtuiging hangt niet van de wil af maar het hangt wel van de wil af of de drager van die overtuiging de consequenties van zijn overtuiging wil trekken. Een Rooms-Katholiek, die de moraal humanistisch fundeert is laakbaar, van Rooms-Katholiek standpunt bezien. Juist laakbaar omdat de wil hier niet uitgeschakeld wordt. Als van der Wal echter, zo verre mijn meerdere op het terrein van de ethiek, toch bezwaren tegen het woord plicht houdt, dan wil ik mij gaarne door hem laten overtuigen. M.a.w. ik ben bereid om toe te geven, dat het woord plicht in mijn betoog niet geheel verantwoord was gebruikt.
Als ik, tenslotte, nog eens overdenk, wat deze discussie heeft opgeleverd, dan is voor mij een vrucht dat ik van mijn vriend van der Wal geleerd hem om voorzichtiger en preciezer te formuleren en deze les neem ik mij ter harte. Op het stuk van de wijze waarop het gesprek tussen christenen en humanisten gevoerd moet worden, waarbij de verdraagzaamheid ter sprake kwam, ben ik door van der Wal niet overtuigd, omdat dit niet kan plaats vinden op de zuiver humanistische, redelijke wijze. Hier spreken andere zaken mee, die mij, vergeef mij de hardnekkigheid, het recht geven om van anders-zijn te spreken; net zoveel dat wij deze discussie gevoerd hebben.

LUCILE W. GREEN*

NATUUR- EN GEESTESWETENSCHAPPEN **)

TWEE LOTEN VAN ÉÉN STAM

Een koude oorlog tussen de natuurwetenschappen en de geesteswetenschappen is in het atoomtijdperk even ontoelaatbaar als de koude oorlog tussen souvereine naties. De splitsing van de cultuur in twee onafhankelijke kampen, elk met zijn eigen methodiek, eigen groepering en eigen wereldbeschouwing, heeft intellectuele „ismen" doen ontstaan, evenzeer plaatselijk beperkt als de politieke „ismen" die bijna een wereldburgeroorlog veroorzaakten.

De twee kampen zijn ongelukkigerwijs doorgedrongen tot in de onderwijsinstellingen, zij worden versterkt door administratieve procedures en gepropageerd door ondergeschoven mythen over „de Wereld der Natuur" tegenover de „Wereld der Ideeën". De academische splitsing in „Afdeling der Natuurwetenschappen" en „Afdeling der Geesteswetenschappen" werd oorspronkelijk gemaakt voor instructieve en administratieve doeleinden, maar hierdoor is het denkbeeld ontstaan, dat er werkelijk een scheiding bestaat — alsof het leven zelf gesplitst zou kunnen worden in twee werelden (en vervolgens naar onderwerp onderverdeeld in vakken van vijftig minuten elk, afgemeten naar „belangrijkheid"!)

Zo hebben natuur- en geeesteswetenschappen zich ontwikkeld tot twee concurrerende wereldbeschouwingen, die elkaar bestrijden over een foutieve strijdvraag waarin feit *tegenover* waarde werd gesteld, objectiviteit *tegenover* subjectiviteit, waarneming *tegenover* schepping. C. P. Snow geeft in zijn veelbesproken artikel „The Two Cultures and Scientific Revolution" de situatie als volgt weer: „Zij die buiten de natuurwetenschap staan, hebben de vaste overtuiging, dat haar beoefenaars oppervlakkige optimisten zijn zonder besef van de levensvoorwaarden van de mens. Daarentegen geloven dezen weer, dat de literaire intellectuelen behept zijn met een totaal onvermogen tot vooruitzien, dat zij zich merkwaardig weinig aantrekken van hun medemens, à fond anti-intellectueel zijn en krampachtig zowel kunst als filosofie trachten te beperken tot het moment van heden. Een ieder die enigermate in het bezit is van een scherpe pen, zou heel wat van dergelijke achterklap kunnen produceren. Aan beide kanten is het een en ander hiervan niet ongegrond. Het is echter alles destructief". (Encounter, Vol. XII, nr. 6, juni 1959, p. 18).

„Coëxistentie?"

Aan beide zijden hebben enkele van de vrijer denkenden voorstellen gedaan om te komen tot een bepaalde graad van coëxistentie. Bij sommige

---

*) Dr. Lucile Green is hoogleraar in de wijsbegeerte en humaniora aan het Oakland City College (California) waar zij een nieuw studie-programma heeft ontwikkeld, gebaseerd op de concepten van dit artikel.

**) Artikel verschenen in „The Humanist", Vol. 21, nr. 6, 1961, p. 330. Vertaling Marion Huygens.

blijven natuur- en geesteswetenschappen naast elkaar voortbestaan, maar zij beperken zich elk tot hun eigen terrein. In andere kunnen zij eventueel elkaar op de een of andere vage wijze aanvullen in de relatie van doelmiddelen (hoewel men het er zelden over eens is wat waarop betrekking heeft!). En dan zijn er mensen als Dr. H. J. Muller, die niet alleen verklaarde, dat de opleiding tot natuurkundige ook kennis van de geesteswetenschappen zou moeten omvatten, maar ook, dat de noodzakelijke diepgaande veranderingen „niet 'van binnen uit' gerealiseerd zullen kunnen worden vóórdat de mens zich een waarlijk wetenschappelijke en humanitaire achtergrond zal hebben gevormd, met een reeëler *begrip voor de plaats van de mens in de natuur*". (Bulletin of the Atomic Scientists, april 1959, p. 150).

In dit artikel wordt uitgegaan van de stelling, dat natuur- en geesteswetenschappen niet slechts naast elkaar staan of elkaar aanvullen, maar dat zij organisch met elkaar verbonden zijn en evenals twee vitale organen van het levende lichaam (hoofd en hart) een *noodzakelijke* onderlinge betrekking hebben. Geen van beide kan functioneren zonder de ander. Feiten die geen betrekking hebben op waarden, zijn van geen betekenis; waarden die geen betrekking hebben op feiten, komen voort uit bijgeloof. Het is onnatuurlijk, deze beide apart te beschouwen, want dit biedt een verkeerde kijk op het leven. En toch worden deze vakken, vanaf de laagste klassen van het middelbaar onderwijs, gewoonlijk apart gedoceerd. Het is niet onze bedoeling, de gespecialiseerde opleiding in natuur- òf geesteswetenschappen te betreuren. Het atoomtijdperk vraagt méér specialisatie, niet minder. Maar deze zou niet verkregen mogen worden ten koste van een *falsificatie* van het leven. De kwestie is, het levensecht met elkaar verweven zijn van feiten en waarden te bieden als de bodem waar de specialisatie kan wortel schieten.

Naar een oplossing van dit probleem zou kunnen worden gestreefd in het programma voor algemene ontwikkeling in de eerste twee jaren van college *). Helaas is dit programma maar al te vaak verworden tot een overzicht van de onderwerpen der verschillende afdelingen, wederom opgevat als op zichzelf staand. Onderlinge verhoudingen, zonder welke men kennis hoogstens oppervlakkig kan noemen, worden ondergebracht in een ander deel van de leerstof, nu afgezakt tot het niet zeer hoge peil van het „bijvak". En toch kan het programma voor algemene ontwikkeling boeiend en levendig zijn, kan het *denken zelf* hiervan de inhoud zijn en kan het zijn stof *ontlenen* aan natuur- en geesteswetenschappen beide. Dit soort onderwijs is geenszins een vervanging van of concurrentie voor de onderwerpen die door de verschillende afdelingen behandeld worden. Deze zijn de grote takken van de boom der kennis en een ontwikkeld mens zou in enkele ervan thuis moeten zijn. De kwestie is, dat de boom niet begint bij de takken maar bij de stam, en alleen de stam bevat de eenheid waaraan de takken hun verwantschap aan elkaar en aan het geheel ontlenen. Zonder begrip van de stam blijft de kennis van de details van de boom — hoe klein zij ook mogen zijn — oppervlakkig. Mèt begrip hiervan is de boom een organisch geheel dat zich ontwikkelt

---

*) Staat ongeveer gelijk met de middelbare school.

volgens groeiende regelmaat en betekenis. Kirtley F. Mather, hoogleraar emeritus in de geologie aan de Harvard Universiteit, schreef het volgende: „Zo ben ik ook van mening dat het soort van eenheid dat wij academici zouden moeten nastreven, waarschijnlijk eerder gevonden zal worden wanneer wij het accent leggen op de fundamentele, integrerende concepten bij of dicht bij de wortels van de boom, dan in het perfectioneren van de multidisciplinaire technieken die de toppen van de boomtakken verbinden". (Daedalus, winter 1958, p. 137).

Feiten en waarden

Twee van de vitale componenten „dicht bij de wortels van de boom" zijn feiten en waarden, twee categorieën die later uitlopen in natuur- en geesteswetenschappen. In haar beste vorm is algemene ontwikkeling een soort relativiteitstheorie waarin deze twee categorieën als door een koppelteken verbonden worden, zoals b.v. ruimte-tijd, in hun ware en noodzakelijke betrekkingen tot elkaar.
Wat zijn enkele van de noodzakelijke feit-waarde-betrekkingen? In de eerste plaats zijn beide onscheidbaar van een en dezelfde oorsprong: de mens. Het is een onontkoombaar feit dat zowel in zijn waarnemingen als in zijn voorkeuren de mens de handelende persoon is. Zijn geestelijke vermogens zijn de voorwaarde voor zijn denkbeelden. In het verleden opgedane ervaringen hebben een zeer grote invloed op zijn waardebepaling, en waardebepalingen vormen zijn ervaring. Het waarnemen zelf impliceert subjectieve beelden die hem voorbereiden op het „zien" van datgene waarnaar hij zoekt, anders zou er geen keuze mogelijk zijn uit de chaos van mogelijkheden zonder verdere betekenis en zou de waarneming een vaag bewustworden blijven. Als de relativiteit enige waarde heeft, dan impliceert dit de belangrijkheid van haar oorsprong: de mens. De eminente fysicus P. W. Bridgman zette dit zo helder uiteen in zijn artikel „Quo Vadis": „Daar wij ons niet kunnen losmaken van onszelf, moeten wij de bron van ons handelen vinden in onszelf, een taak waarvoor het menselijk ras is teruggeschrokken vanaf het begin van de historische overlevering. We moeten ontdekken welke aannemelijke motivering ons blijft als wij de welhaast universele en niet te onderdrukken drang van de mens verwerpen zich van zichzelf los te maken, iets waarvan we ons beginnen te realiseren dat het onmogelijk is". (Daedalus, winter 1958, p. 89). Even verder zegt Bridgman: „Misschien hebben wij hier een waardige candidaat voor de eerste wet van de geestesdynamica, de wet namelijk, dat wij ons niet van onszelf kunnen losmaken".
Een tweede noodzakelijke betrekking is, dat zowel natuur- als geesteswetenschappen afhankelijk zijn van een symbolisch medium: de taal. Dr. Philipp Frank, die Einstein opvolgde als hoogleraar in de fysica te Praag, schreef in dezelfde aflevering van Daedalus: „Niet-natuurwetenschappelijken geloven dikwijls dat het beoefenen ven de natuurwetenschap bestaat uit het doen van waarnemingen, het opstapelen van ervaringen, maar deze opvatting raakt de kern niet. Elk ogenblik van ons leven nemen wij bepaalde ervaringsdata waar, en toch verkrijgen wij door het vastleggen hiervan geen natuurwetenschap. Deze begint eerst als wij een symbolensysteem uitdenken dat onze ervaring kan ordenen.

Voor de opbouw van de natuurwetenschap is de schepping van woorden en hun syntaxis van even groot belang als experimenten. Een deel van onze wetenschap ligt in het vocabulaire en de syntaxis van het Engels, Frans en Duits dat wij gebruiken". („Hedendaagse Natuurwetenschap en Hedendaagse Wereldbeschouwing", p. 66). Professor Bridgman gaat wat dieper in op het feit, dat de grammatica van de Indo-Europese talen gedeeltelijk onze fundamentele denkbeelden en logica bepaalt: „Men realiseert zich hoe langer hoe meer, dat de grammatica van een taal de mens in zekere zin kan dwingen tot een bepaalde houding. Concretisering bijvoorbeeld is bijna niet te vermijden in een taal met een grammatica als het Engels en andere Europese talen. Men kan niet zeggen: „Ik doe", zonder dat men vooronderstelt: „Ik doe *iets*" en dat iets geconcretiseerd wordt. Deze situatie vindt men terug in de natuurwetenschappen, waar de bijna algemeen aanvaarde identiteit van massa en energie het resultaat is van een onnodige en onlogische concretisering van energie". (p. 88).
Zijn conclusie is zowel van toepassing op de geesteswetenschappen als op de natuurwetenschappen als hij zegt: „Ik zou als het belangrijkste kenmerk van een goed ontwikkeld mens willen stellen: het zich realiseren dat de wegen van het menselijk denken nog niet doorgrond zijn en dat zij beperkingen met zich meebrengen waarvan wij ons nog niet ten volle bewust zijn. Hieruit volgt, dat voor de toekomst de belangrijkste taak op intellectueel gebied zal zijn: begrip te vormen voor deze wegen en, rekening houdend met hun beperkingen, onze zienswijze en onze idealen hiernaar te wijzigen". (p. 92).

Andere symbolen

Andere symboolsystemen kunnen worden uitgedacht teneinde te ontkomen aan de „tyrannie van het woord". De natuurwetenschap steunt hoe langer hoe meer op de mathematica en de logica op niet-verbale symbolen. Parallel aan deze ontwikkeling loopt het steeds meer gebruik maken van het abstracte in de kunst, wat men stellig moet zien als een poging, zij het misschien onbewust, de kunst te bevrijden uit het materialistisch chiaroscuro van het „vocabulaire" der renaissance. De nieuwe symboolvormen — hetzij de mathematica van Einstein, de visuele relaties van Mondriaan, de twaalftoonsreeksen van Schönberg of de surrealistische beelden van Joyce — zijn de abstracties waarmee de mens de grenzen van denken en doen gevoel aftast. De middelen kunnen verschillen in vorm en mate van precisie, maar het doel is hetzelfde en in de groten van wetenschap en kunst raken de grenzen elkaar.
Een derde noodzakelijke betrekking blijkt uit de geschiedenis: omwentelingen op het ene gebied beïnvloeden vroeg of laat het andere. Copernicus' bewijs van een heliocentrisch universum drong ten slotte door het pantser der kerk, evenals Darwins evolutietheorie, maar van even groot belang was de ommekeer, door de reformatie bewerkstelligd, naar een persoonlijke relatie tot God, wat een grote invloed had op de Britse empirici Bacon, Hobbes en Locke. Tussen de industriële ontwikkeling van de 18e eeuw en het democratische denkbeeld van de grondrechten van de mens is een onderscheid in oorzaak en gevolg moeilijk te maken. In

de 19e eeuw drong de opvatting van licht als energiegolven door tot het minder zakelijke terrein van de impressionistische schilderkunst, en we hebben reeds gezien hoe de abstracte, mathematische wereld van de hedendaagse fysica haar evenbeeld vindt in de nonfiguratieve bespiegelingen van de moderne kunst. Het is heel wel mogelijk, dat de steeds groeiende invloed van het oosterse denken op de westerse cultuur vroeg of laat aanleiding zal geven tot een essentiële omwenteling in onze religieuze opvattingen en dat dit op zijn beurt de wetenschappelijke wereldbeschouwing zal beïnvloeden. Natuurlijk kan de afdelingsmentaliteit van het onderwijs op dit proces een remmende invloed hebben.
Ten slotte kunnen natuur- noch geesteswetenschappen los gezien worden van de cultuur die ze voortbracht, en kunnen beide gebruikt worden in het sociale vlak. Grote literaire werken, van *de Bijbel* tot *Dr. Zhivago*, worden gebruikt in het kader van bepaalde menselijke problemen. Zij kunnen door de mensen worden aangewend voor meer specifieke doeleinden, voor propaganda, goed of slecht. De culturele uitwisseling van Bernstein, het Bolshoi Ballet en „Satchmo" is ongetwijfeld opbouwend. Het van staatswege gebruik maken van wetenschapsmensen in oorlogstijd en vrede wordt overal geaccepteerd, maar hoe ironish is het, dat de ontdekkingen van Einstein, vredelievend mens, worden aangewend bij het vervaardigen van de machtigste oorlogswapens.
Als men dit alles samenvat, zijn natuur- en geesteswetenschappen geïsoleerd van elkaar fragmentarisch, hol en gemakkelijk op ondoordachte wijze te gebruiken voor gewetenloze doeleinden.

Een studie-programma

Als een huis in brand staat, kan men het *minst* die mensen gebruiken die rondrennen en „Brand"! roepen. Het *meest* heeft men mensen nodig met een koel hoofd en een warm hart, die weten wàt te doen en hoè het te doen. Mensen van de natuurwetenschap die op politiek gebied naief zijn of mensen van de geesteswetenschap zonder enige feitenkennis zullen de problemen van het atoomtijdperk eerder verzwaren dan verlichten, of zij worden beiden opzij gezet als de nutteloze intellectuelen uit Huxley's *„Brave New World"*, waarna de macht wordt overgenomen door een derde categorie: de mensen met een heet hoofd en een koud hart, voor wie brand geen tragedie is, maar een buitenkans.
Als een algemene ontwikkeling werkelijk organisch wil zijn, zal het leerplan in zijn verschillende cursussen de relativiteit van feit en waarde moeten tonen. Wat zou hierin voor de eerste studiejaren moeten worden opgenomen, in het bijzonder van de natuurwetenschappen en de sociale wetenschappen? Natuurlijk zou de vakman dit het best kunnen beantwoorden en zijn opinie zou van meer waarde zijn dan het onderstaande, maar als beginpunt geeft hieronder *één* beoefenaar van de geesteswetenschappen zijn mening over datgene wat deze *zouden* moeten omvatten:

1. Wetenschappelijke methodiek — begrip van en oefening in het redeneren van evidentie tot generalisering.
2. Enige kennis van de fundamentele concepten van de moderne fysica — bijvoorbeeld het lezen van Lincoln Barnetts *„The Universe and Dr. Einstein"*.

3. Enige kennis van de fundamentele denkbeelden van de biologie — bijvoorbeeld uit Darwins *„Origin of Species"* en Edmund Sinnots *„Biology of the Spirit"*.
4. Enige kennis van de psychologie van het onderbewuste en haar verhouding tot het creatieve denken — bijvoorbeeld het lezen van Carl Jungs *„The Undiscovered Self"*.
5. Elementaire kennis van de semantiek — bijvoorbeeld het bestuderen van Hayakawa's *„Language in Action"* of anders een aanvulling van datgene wat in het eerste studiejaar Engels wordt gedoceerd.

Deze denkbeelden zouden zeker niet vreemd lijken aan de bioloog Aristoteles, de uitvinder Leonardo, de psycholoog Shakespeare, de astronoom Kant, de mathematicus Whitehead.
In het atoomtijdperk is een coherente beschaving niet mogelijk zonder een werkelijke integratie van natuur- en geesteswetenschappen. De dreiging van een wereldbrand hangt ons boven het hoofd. Om een parafrase te geven op de beroemde parafrase van Adlai Stevenson: Eggheads of the world, unite — or we may fry!

P. KRUG

THOMAS MASARYK (1850-1937)

Kort voordat de nationaal-socialistische waanzin over Europa losbarstte, verloor het oude werelddeel twee staatslieden van uitzonderlijk formaat: Thomas Masaryk in 1937 (dus nu vijfentwintig jaar geleden) en Kemal Atatürk in 1938. Beide traden op als verkondigers van een nationale renaissance, beide hadden een nieuwe nationale gemeenschap weten op te bouwen, de eerste de jonge staat Tsjechoslowakije, de tweede een vernieuwd Turkije, herrezen op de puinhopen van het Ottomaanse rijk. De verschillen tussen beide staatslieden waren evenwel groot. Beide waren van eenvoudige afkomst, maar Atatürk was in de eerste plaats de begaafde volksleider, opgegroeid en gevormd in militaire tradities en weinig geïnteresseerd in theoretische wetenschap; Masaryk echter paarde een praktische politieke zin aan een diepgaande wijsgerige en wetenschappelijke belangstelling.

Jeugdjaren en studententijd

Thomas Masaryk groeide op in behoeftige omstandigheden. Oostenrijkse en Hongaarse adel beheerste het land van de Slavische Tsjechen en Slowaken. Maar hoewel zijn vader, koetsier in het Moravische dorpje Hodonin, in feite nog slaaf was, toonde Thomas allerminst een slaafse geest te zijn. Hij haatte de dienstbaarheid en onderworpenheid. Terecht schreef hij later: „De slaaf huldigt altijd de methoden van de slavenhouder en wreekt zich waar hij kan . . .", hiermede een scherpe karakteristiek gevend van de psychologie van het ressentiment. Masaryk zelf echter bleef vrij van gevoelens van ressentiment. Hij zocht allereerst het positieve, opbouwende element in mens en samenleving en trachtte dit steeds in het licht te stellen en te verwerkelijken ook waar ongunstige maatschappelijke en menselijke verhoudingen de overhand hadden. De moeilijkheden in zijn jonge jaren hebben hem gehard voor de latere strijd. Eerst werkzaam als smidsknecht, later als huisonderwijzer, slaagde de autodidact er tenslotte in toegang te krijgen tot de Weense universiteit, waar hij in 1876 doctor in de wijsbegeerte werd op een proefschrift over het onsterfelijkheidsvraagstuk. In Leipzig leerde hij zijn toekomstige vrouw de Amerikaanse, van Franse Hugenoten afstammende Charlotte Garrigue kennen. Met het katholicisme brak hij tenslotte definitief en hij sloot zich mede onder invloed van zijn vrouw aan bij de Tsjechische Broeders, de vrijzinnige protestantse volgelingen van de 15de-eeuwse Tsjechische reformator Hus: „Ik knoopte bij onze Reformatie aan, omdat zij vóór alles een zedelijke, religieuze en niet-theologische beweging was". De Reformatie gold voor Masaryk als een bevrijdingsproces uit de macht van een autocratische kerk. Maar deze Reformatie zag hij niet als een verworvenheid, die uitdrukking geeft aan een statische waarheid. Van Masaryk is de uitspraak afkomstig: „Reformatie betekent een onophoudelijk hervormen, een steeds volkomener worden — zij betekent vooruitgang". Inmiddels verscheen van zijn hand een sociologisch geschrift over „De zelfmoord" (1881), waartoe een jeugdervaring (de zelf-

moord van een boerenknecht in zijn dorp) een belangrijke aanleiding had gevormd. Op zichzelf was het onderwerp van deze studie al opmerkelijk en men verweet hem een gevaarlijk onderwerp te hebben aangesneden! Maar bovendien was de keuze in zoverre merkwaardig, omdat de sociologie als wetenschap nog nauwelijks erkenning had gevonden. Eerst na een jaar en vooral dank zij de invloed van Masaryks leermeester professor Brentano werd het boek door de universiteit geaccepteerd. In 1882 werd de 32-jarige geleerde buitengewoon hoogleraar in Praag, waar hij niet alleen de Duitse filosofische stelsels behandelde, maar ook aandacht vroeg voor sociologische problemen en voor kritiscse denkers als Hume, Kant en Comte, hetgeen hem al gauw de naam bezorgde een atheïst te zijn.

Wetenschappelijke en politieke activiteit

De sociale werkelijkheid duldt volgens Masaryk noch een extreem collectivisme, noch een extreem individualisme. Er is een voortdurende wisselwerking tussen individu en collectiviteit. De natie vormt de grondeenheid van het sociale leven. Iedere internationale orde zal het eigen karakter van de volken moeten erkennen en respecteren. Aanvankelijk geloofde Masaryk — en vele Tsjechen met hem — nog, dat de Oostenrijks-Hongaarse monarchie zou kunnen evolueren tot een federatie van vrije volken. Later zou hij inzien, dat de regering in Wenen in het geheel niet open stond voor hervormingsideeën. Vanaf het begin van zijn politieke loopbaan stond Masaryk op de bres voor sociale verheffing van de arbeidersklasse. In zijn boek „De filosofische en sociologische grondslagen van het marxisme" toonde hij zich evenwel kritisch tegenover de leer van Marx. Hij meende, dat het marxisme misschien wel het sociale vraagstuk zou kunnen oplossen, maar overigens op geestelijk gebied de godsdienst niet zou kunnen vervangen. Zijn kritiek kan men samenvatten in deze kernachtige uitspraak: „Goed, iedereen zal zijn honger kunnen stillen, maar dan . . . ?" De jonge hoogleraar trad op als verdediger van het algemeen kiesrecht en was een bekend spreker op arbeidersvergaderingen, waar hij pleitte voor de achturige werkdag, sociale verzekeringen en voor democratische politieke verhoudingen en gelijkberechtiging van man en vrouw. Ook steunde hij het eerste arbeidersblad „Pravo lidu" (Volksrecht) en hielp bij de oprichting van een arbeidersacademie, welke de opleiding van politici, journalisten en onderwijzers ter hand nam.
Het waren jaren van strijd, strijd tegen de Oostenrijkse bureaucratie, tegen mensonwaardige toestanden, maar ook tegen fanatici in eigen kring. Tsjechische nationalisten hadden indertijd (1817) veel ophef gemaakt van de „vondst" van Middeleeuwse Tsjechische manuscripten, die zouden moeten aantonen, dat de Tsjechen een Middeleeuwse literatuur bezaten, die gelijkwaardig was aan de Duitse. Masaryk had echter de moed openlijk aan te tonen, dat deze manuscripten op een vervalsing*)

*) Falsificaties zijn er in de literatuur vele geweest, men denke aan onschuldige als Macpherson's „Ossian", het „Oera Linda Bok", de „Liefdesbrieven van een Portugese non", maar geen had dergelijke nationalistische sentimenten opgewekt. Ernstiger nog in hun gevolgen waren de beruchte niet-literaire „Protocollen van de Wijzen Zion", die een rol speelden in antisemitische acties.

berustten, waardoor hij zich de haat van vele Tsjechische patriotten op de hals haalde. Een groot Praags blad noemde hem een „schandelijke verrader". Hij echter meende, dat de nationale eer slechts gebaat was met de waarheid. Nog heviger campagne werd tegen hem gevoerd, toen hij het waagde een arme jood, Hilsner genaamd, te verdedigen, die verdacht werd van rituele moord op een meisje. Antisemieten beschuldigden hem ervan omgekocht te zijn door Rothschild. Zelfs zijn vader hechtte geloof aan deze beschuldiging! Maar Masaryk streed de strijd voor hetgeen hij rechtvaardig achtte tot het bittere eind en met succes! Gekozen als Tsjechisch afgevaardigde in de Weense Rijksraad, spaarde hij hof, adel, kerk en bureaucratie (de „poel", zoals hij die noemde) zijn kritiek niet: „De diplomatie heeft altijd nog de illusie, dat zij geschiedenis maakt . . . In het buitenland maken zij op mij de indruk van Noordpoolvaarders, die op een ijsschots staan en zich in zee laten drijven. Dat is aristocratische voornaamheid . . . Ik geloof niet meer aan de verouderde kunst der diplomatie". Hij verdedigde de rechten van de Slavische volken, de Tsjechen, de Kroaten en de Bosniërs en ontmaskerde de Oostenrijkse minister van Buitenlandse Zaken Aehrenthal, die op grond van valse documenten de annexatie van Bosnië en Herzegowina (1908) trachtte te rechtvaardigen en bovendien 53 onschuldige Kroaten wegens zogenaamd hoogverraad in de kerker had laten werpen (het Agramproces, 1909). Hij vroeg autonomie voor Tsjechen, Kroaten en Bosniërs. Eerst de wereldoorlog zou de idealen van Masaryk in vervulling doen gaan. In 1914 kwam hij openlijk in verzet tegen Oostenrijk en had in Nederland een eerste contact met de Engelse Balkanspecialist Seton Watson. Hier zal hij zich herinnerd hebben hoe de grote Comenius in de zeventiende eeuw in Nederland als balling asyl had gezocht om daar de Tsjechische zaak te bepleiten bij de vijanden van de Habsburgers. Het is begrijpelijk, dat Masaryk vooral bij de geallieerden steun hoopte te vinden voor de gerechtvaardigde nationale verlangens van Tsjechen en Slowaken. Er werd een anti-Oostenrijks Tsjechoslowaaks legioen in de geallieerde landen opgericht. In Rusland was juist een legertje van 50.000 man gevormd uit Tsjechische krijgsgevangenen en overlopers toen de Russische revolutie uitbrak. Masaryk zag maar één weg: via Siberië de geallieerden trachten te bereiken. Hij liet het Tsjechische legioen van 50.000 man dwars door het in oorlogstoestand verkerende Siberië naar Wladiwostok trekken. In een boodschop van Lloyd George aan Masaryk schreef deze: „The story of the adventures and triumph of this small army is indeed one of the greatest epics of history". Zelf ging hij met een Rode-Kruistrein vooruit en schreef onderweg zijn boek „Het nieuwe Europa", waarin hij de Oostenrijkse monarchie schetste als een corrupt Middeleeuws relict en tevens pleitte voor een zelfstandig Tsjechoslowakije, Polen en Joegoslavië, een wens, die na de oorlog mede dank zij Masaryks invloed bij president Wilson en in het geallieerde kamp in vervulling ging. Met de vrede kwam de nieuwe staat Tsjechoslowakije tot stand. Vooral dank zij het streven van Masaryk werden ook Slowakije en Roethenië (de Karpatische Oekraine*) bij de nieuwe staat gevoegd. Oorspronkelijk wilden de Tsjechen alleen het oude

*) Roethenië werd na de tweede wereldoorlog door de Sowjet-Unie geannexeerd.

koninkrijk Bohemen als staat herstellen. Masaryk vond bij deze politiek veel steun van de Slowaak Stefanik, die helaas in 1919 met zijn vliegtuig verongelukte. Masaryk werd spoedig verrast door het bericht, dat de nieuwe staat hem tot president wilde kiezen. In Masaryk had nu, evenals eens in Marcus Aurelius, het ideaal van Plato gestalte gekregen, volgens welke de staatsleiding in handen moet komen van filosofen. Masaryk zelf was een groot bewonderaar van Plato, zoals hij zelf zegt, „vooral door diens belangstelling voor religie, ethiek en politiek en de bijzondere vereniging van theorie en praktijk". Maar waar Plato zelf als politicus mislukte, was het de „president-bevrijder" gegeven onder zijn leiding een nieuwe staat geboren te zien worden.

President-bevrijder

Terecht schreef H. A. Miller in een bijdrage in het verzamelwerk „Czechoslovakia" (University of California Press, 1945) over de vorming van de Republiek Tsjechoslowakije: „The seeds that produced the social program of Czechoslovakia lie deep in history. The moral integrity of Hus and the democratic educational theories of Comenius (Komensky) were combined with many other forces through the ages to prepare the people for what they accomplished after 1918. The Declaration of Independence, written by Masaryk, not only embodied his own philosophy but also reflected the past and foreshadowed a future of which his countrymen approved".
Het is typerend voor Masaryk en zijn naaste medewerker de latere president Beneš, dat juist zij wezen op het gevaar van een mogelijk dictatoriaal beleid van een president en daarom bepaalde beperkingen wilden opleggen aan de presidentiële bevoegdheden. In Masaryks eerste boodschap aan het parlement (23 december 1918) komen deze woorden voor: „Onze gehele geschiedenis stuurt ons in de richting van de democratische machten . . ."
Masaryk begreep hoe kwetsbaar een klein land is en hem zweefde een internationale rechtsorde voor ogen, gebaseerd op democratische en humanistische idealen. Tsjechoslowakije was een democratische oase tussen het totalitaire Rusland en min of meer autoritaire staten als Polen, Hongarije en Roemenië. Bovendien lag de jonge republiek in een politiek spanningsveld, waar tegenstrijdige belangen van verschillende rassen en staten op elkaar botsten. Bij de opbouw van de jonge staat vond Masaryk een krachtige steun in zijn medewerker de latere president Beneš.

Politieke, wijsgerige en religieuze gedachten

Overzien wij Masaryks leven en werk, dan blijkt dat zijn strijd zich vooral afspeelde op drie fronten: tegen het extreem nationalisme, ook in eigen kring, tegen obscurantisme, bijgeloof en antisemitisme en ten derde tegen collectivisme en absolutisme of dit nu katholiek of marxistisch van karakter was. Masaryk was zijn gehele leven zeer geïnteresseerd in de ontwikkeling van het Russische volk en de Russische cultuur, zoals ook blijkt uit zijn magistrale werk „Russland und Europa", maar volgens

hem was het Russische geestesleven te veel bevangen in een absolutistisch denken, vroeger tot uitdrukking komend in autocratie en orthodoxie*), nu in het bolsjewisme. Opmerkelijk is de overeenkomst in dit opzicht tussen de ideeën van de Rus Berdjajew en Masaryk. Ook Berdjajew distancieerde zich van elke vorm van autocratie, geestelijk en staatkundig. In zijn „Slavernij en vrijheid"**) schreef hij: „De verleiding, de macht uit te oefenen, heeft verschillende vormen aangenomen in de loop der geschiedenis . . . Deze verleiding een grote macht te verwerven laat de mens niet met rust, de gehele menselijke geschiedenis door — de keizerrijken van het Oude Oosten, het Romeinse Keizerrijk, de Pauselijke theocratie, het Heilige Byzantijnse Rijk, het Tsarendom van Moskou, het Derde Rome, het Rijk van Peter, de Communistische Staat, het Duitse Derde Rijk . . . Dat griezelige en verschrikkelijke verschijnsel van het menselijk leven, dat we heden ten dagen een totalitaire staat noemen, is zeker niet een tijdelijk en accidenteel verschijnsel in een bepaald tijdperk . . . De totalitaire staat wenst zelf de kerk te zijn, de zielen der mensen te organiseren, over ziel, geweten en gedachte macht uit te oefenen . . . Overal vinden we weer dezelfde mystieke gedachte van soevereiniteit, de mystieke gedachte van de natie, van de gemeenschap, van de partij. Het is een eeuwenoude manifestatie van de menselijke slavernij . . ."

Op grond van zijn opvattingen over maatschappij en autocratie verwierp Masaryk reeds vroeg het panslavisme, dat alle heil van Rusland verwachtte, een houding, die in de kring der Tsjechische en Slowaakse nationalisten aanvankelijk niet steeds werd begrepen. Overigens was Masaryk in het begin van deze eeuw één van de weinigen, die begreep dat de verhouding van Rusland tot Europa van beslissende betekenis zou worden voor het oude werelddeel.

Masaryk verruimde de blik van de Tsjechische intelligentsia door te wijzen niet alleen op de erflaters der Tsjechische cultuur, maar ook op de betekenis van Westerse (Franse en Angelsaksische) geestesstromingen en denkers. Hij hield zijn landgenoten voor zich niet door fantasieën te laten meeslepen: „Wij moeten het tegenwoordige leven en zijn werkelijke eisen leren kennen en toegerust met deze kennis, die natuurlijk uit het verleden moet worden aangevuld, de toekomst dapper ingaan". De roeping van de Tsjechische natie was volgens hem de democratische en humanitaire idealen te verwezenlijken. De mens dient opgevoed te worden tot een vrije persoonlijkheid, die zich bewust verantwoordelijk weet voor zijn eigen daden en niet gedreven wordt door angst en haat. Daarom hechtte Masaryk grote waarde aan het woord uit de eerste Brief van Johannes (4 : 18): „Er is in de liefde geen vrees, maar de volmaakte liefde drijft de vrees uit; want de vrees houdt verband met straf en wie vreest is niet volmaakt in de liefde". Overigens toonde hij weinig waardering te hebben voor bepaalde nieuwe filosofieën. Hij verwierp Bergson en Freud („Het onderbewuste bestaat niet") en voelde zich meer ver-

---

*) Men denke in dit verband aan de uitspraak van Oewárow, minister van tsaar Nicolaas I, dat de trits „autocratie, orthodoxie en nationaliteit" de grondslag van de Russische maatschappij vormt.

**) Nederlandse vertaling. Amsterdam, 1947, pag. 178 e.v.

want met kritisch-rationalistische denkers als Hume, Kant, Auguste Comte en John Stuart Mill. Deze voorkeur kwam ook tot uiting in zijn afkeer van irrationalistische „Schwärmerei", mythisch en autoritair denken, zoals zich dit openbaart in politieke stromingen, die een beroep doen op de instincten, de angsten en agressieve neigingen van de massa. Dit betekent niet, dat hij geen oog had voor de grote rol van het gevoelsleven in het denken en handelen van de mens. Opmerkelijk is, dat de literaire voorkeur van deze „rationalist" uitging naar schrijvers uit de Romantiek, zoals Poesjkin, de Musset en Byron. Maar hij had een afkeer van het pathetische gebaar en hield van humor, de grootste vijand van iedere dictatuur. Het gevaar van het bolsjewisme en de dreiging van het extreme nationalisme, o.a. in Duitsland, zag de „president-bevrijder" scherper dan wie ook. Intern werd zijn land bedreigd door het groeiend verzet van de Duitse minderheid, de tegenstellingen tussen Tsjechen en Slowaken, waarvan de laatsten meenden, dat zij niet voldoende autonoom waren. De economische wereldcrisis had ook voor Tsjechoslowakije ernstige gevolgen en de regering slaagde er niet in het sociale vraagstuk tot een bevredigende oplossing te brengen.

In verband met de opkomst van het nationaal-socialisme in de dertiger jaren, dat aansprakelijk is voor de vernietiging van de Tsjechoslowaakse republiek, moet nog gewezen worden op Masaryks werk „De wereldrevolutie". Hierin tekent de president de eerste wereldoorlog als een strijd tussen de Westerse democratie en de Duitse autocratie. De ideeën van het Westen waren de erfenis van de Renaissance en de Reformatie. Deze ideeën werden verwerkelijkt in de Engelse, Amerikaanse en Franse revoluties die de eerste stap waren tot de vorming van moderne democratieën. Tegenover deze gedachtenwereld staat die van het Middeleeuwse theocratische en autocratische „Heilige Römische Reich Deutscher Nation" gebaseerd op de uitwendige autoriteit van geloof en monarchie. Het nationaal-socialisme, waarvan Masaryk de opkomst nog beleefde, beschouwde hij als een hernieuwde poging tot de vorming van een theocratie, ditmaal gebaseerd op het geloof aan de superioriteit van het Germaanse ras.

Met de opkomst van de Pruisische staat, ontwikkelde zich een Duitse staatsidee, die niet alleen de staat vergoddelijkte, maar bovendien sterke agressieve neigingen vertoonde. De invloed van Renaissance en Reformatie bleef in Duitsland beperkt. Cesaropapisme en imperialisme bleken hier een betere voedingsbodem te vinden dan de humanistische idealen van Lessing, Goethe en Kant.

Tegenover autocratie en Cesaropapisme, tegenover de leer van het superieure ras stelde Masaryk in zijn werk „De wereldrevolutie" de democratische gedachte: „Geen staat, geen maatschappij kan worden geleid zonder de algemene erkenning van de ethische bases van de staat en van de politiek; geen staat kan lang standhouden, wanneer hij de algemene regels van de menselijke moraliteit schendt. De autoriteit van de staat en van zijn wetten is ontleend aan de algemene erkenning van ethische principes en van een algemene overeenkomst tussen de burgers inzake de hoofdpostulaten van filosofie en leven. Nogmaals: Democratie is niet alleen een vorm van staat en bestuur. Het is een levensfilosofie en een wereldbeschouwing. De Grieken en Romeinen verklaarden dat het recht het fundament van de staten moet zijn; en recht is de reken-

kunde van de liefde*). De wet, geschreven en ongeschreven, maakt het de staat mogelijk langzamerhand de geboden van de liefde uit te breiden tot alle praktische betrekkingen van het maatschappelijk leven en, in geval van nood, nakoming hiervan af te dwingen . . . In de praktijk benadert de staat het ethische maximum — het ideaal — door het ethische minimum — de wet — en de menselijke evolutie brengt het minimum steeds dichter tot het ideaal".
Gelukkig heeft de president het volledig echec van de met zoveel hoop en verwachting gestichte Volkenbond niet meer beleefd. In 1935 trad hij af en twee jaar later overleed hij, betreurd door zijn volk en door vele vrienden buiten Tsjechoslowakije.
Ondanks het feit, dat zijn leven gevuld was met strijd en zorg, kon men Masaryk een gelukkig mens noemen: „Durch Leiden Freude" zei Beethoven terecht. In een gesprek met de bekende schrijver Čapek merkte de president eens op: „Wanneer ik moet zeggen, waarin mijn leven zijn vervulling heeft gevonden, dan is dit niet, dat ik president geworden ben en deze even grote als zware plicht kan dragen. Mijn persoonlijke voldoening, wanneer ik dit zo zeggen mag, ligt dieper: dat ik ook als staatshoofd niets wezenlijks van datgeen heb laten vallen, waaraan ik als arme student, als leraar der jeugd, als lastig criticus en hervormingsgezind politicus geloofd heb en liefhad; dat ik, aan de macht gekomen, geen andere zedelijke wet, geen andere betrekking tot de naaste, tot de natie en tot de wereld gevonden heb als die, waardoor ik mij vroeger heb laten leiden. Ik mag zeggen, dat zich alles, waaraan ik geloofd heb, bevestigd en vervuld heeft, zodat ik noch aan mijn geloof in de humaniteit en de democratie, noch aan het hoogste zedelijke en religieuze gebod der mensenliefde iets behoefde te veranderen. Ik zeg uit een ervaring, die ik in mijn positie steeds weer bevestigd vind, dat er voor staten en naties en haar regeerders geen andere moraal is, geen andere ethische orde bestaat dan voor de individu. Daaruit spreekt niet de persoonlijke bevrediging, dat ik tijdens mijn gehele zo wonderlijk en gecompliceerd verlopen leven mijzelf gebleven ben; belangrijker is, dat de menselijke en algemene idealen, die ik beleed, in zoveel beproevingen onveranderd gebleven zijn en stand hebben gehouden".
Over zijn religieuze opvattingen zei hij tot Čapek onder meer: „Voor mij is Jezus de religieuze leider en leermeester. Jezus was geen theoloog, maar een profeet, de grootste der profeten . . . De godsdienst van Jezus uit zich in zedelijkheid en menselijkheid, is humanisme sub specie aeternitatis . . . In werkelijkheid is de wereld en het leven voor ons een geheim. Hoeveel daarvan kennen en weten wij feitelijk? De mens heeft een natuurlijke neiging tot het mysterieuze: de wereld is voor de mens en de mens voor zichzelf een mysterie. Is het onooglijke veldbloempje niet een geheim? Kijk er maar eens naar, vanwaar zijn schoonheid, zijn doelmatigheid, vanwaar komt het eigenlijk? . . . De mensen, die in hun allernaaste omgeving opgaan, vermogen niet de grootsheid van alle dingen te zien; ieder onooglijk ding, het meest alledaagse gebeuren is iets geheimzinnigs en iets groots!" Bij een vergelijking van deze religieuze ge-

---

*) Men herinnere zich in dit verband de uitspraak van de nazi's: „Recht ist was dem Volke nützt"!, P.K.

dachten met die van Albert Schweitzer is het niet moeilijk vele overeenkomsten aan te tonen*). Met heel zijn wezen verzette Masaryk zich tegen iedere vorm van autoriteitsgeloof. De afkondiging van het dogma van de pauselijke onfeilbaarheid in 1870 deed hem besluiten de katholieke kerk te verlaten. Hoewel hij onder de invloed van zijn vrouw tot het protestantisme overging, bleef hij kritisch staan tegenover alle dogmata, ook die van de reformatie. Het geloof in een geopenbaarde waarheid verwierp hij. De mens moet volgens hem zelf een levensovertuiging verwerven. Eerst hetgeen men zèlf verworven heeft, krijgt waarde. Onvoorwaardelijk geloofde Masaryk echter in een persoonlijk God en in de onsterfelijkheid van de ziel, welke overtuiging hij redelijk trachtte te funderen.

Tegenover dogmatisering op geestelijk gebied en tegenover de irrationele mythen van het geweld, het ras en „de leider" stelde Masaryk deze twee kernachtige, voor hem typerende uitspraken: „Godsdienst is verantwoordelijkheid" en „Jezus, niet Caesar". Hij was een religieus mens, een ethisch humanist en tevens de opvoeder van zijn volk, dat hij opriep tot morele, sociale en nationale vernieuwing. Zijn naam kan in één adem genoemd worden met de grote Tsjechische pedagoog Comenius.

Het is triest te zien hoe in het huidige Tsjechoslowakije de jongere generatie vrijwel onkundig wordt gelaten van zijn humanitaire idealen en politiek streven. Zelfs wordt vaak een vertekend beeld gegeven van leven en werk van de president-bevrijder. Onwetend blijft het opgroeiende geslacht over Masaryks strijd tegen nationalistische geschiedvervalsing, autocratie en antisemitisme. Ook wordt hem aangewreven, dat hij een typische „bourgeoisvertegenwoordiger" was van de anti-Sowjetpolitiek na de eerste wereldoorlog. Inderdaad zagen vele Westerse politici Tsjechoslowakije als een schakel in een „cordon sanitaire" tegen de Sowjet-Unie. Maar de Kleine Entente (Tsjechoslowakije, Roemenië en Joegoslavië) was in de eerste plaats gericht tegen een mogelijke agressie van Hongarije, waar het irredentisme nog sterk leefde. Bovendien had deze Kleine Entente een defensief verbond met Moskou gesloten. De verhouding tot Rusland was dan ook zeker niet onvriendschappelijk. Opmerkelijk is ook dat Masaryk in 1920 de Britse ambassadeur Lord D'Abernon waarschuwde in de Russisch-Poolse oorlog niet alles op de Poolse kaart te zetten.

Masaryk, die door Lenin zijn belangrijkste ideologische tegenspeler werd genoemd, was vóór alles een man van de vrede, die steeds naar wegen zocht om een internationale democratische rechtsorde op te bouwen, waarin elk volk de mogelijkheid heeft om naar eigen aard te leven. Opmerkelijk is bijvoorbeeld ook dat Masaryk de gedachte voorstond, om grondgebied, waar in hoofdzaak Hongaren (de erfvijanden van de Tsjechen) woonden en dat na de oorlog aan de verschillende landen van

---

*) Ook Schweitzer, hoewel een diep-religieus mens, toont grote bewondering voor critische en rationalistische denkers. In zijn „Kultur und Ethik" (München, 1948) lezen wij: „In einer aus edlem Glauben kommenden, aber für Erkenntnis angesehenen Weltanschauung, fangen die Menschen des achtzehnten Jahrhunderts an, in einem Masse Kulturideale zu denken und zu verwirklichen, dass die grösste Epoche in der Geschichte der Kultur der Menschheit anbricht" (Hfdst. VIII).

de Kleine Entente was toegewezen, aan Hongarije terug te geven*). Hij was in het Europa tussen de beide wereldoorlogen een unieke figuur. De enige met wie hij misschien te vergelijken zou zijn was Amerika's wilskrachtige en tolerante president Abraham Lincoln. Reeds lang vóór hij president was geworden, had Masaryk verklaard: „Het humaniteitsideaal eist, dat wij systematisch. overal en in alles altijd het slechte, de niet-humaniteit van anderen en onszelf in de maatschappij en in haar culturele, kerkelijke, politieke en nationale organen bestrijden. Humaniteit is niet sentimentaliteit, maar betekent werken en nogmaals werken . . . Niet met geweld, doch vreedzaam, niet met het zwaard, maar met de ploeg, niet met bloed, doch met arbeid, niet met de dood, maar met het leven — dat is het antwoord . . . van onze geschiedenis en de nalatenschap van grote voorouders".
In zijn moeilijkste dagen wist Masaryk zich gesterkt door de overtuiging, die ligt uitgedrukt in de oude Hussietenleus „Pravda vítězí" (Waarheid overwint), die ook het staatswapen van de republiek siert.
Sommige van Masaryks religieuze opvattingen, zoals zijn geloof in de onsterfelijkheid, deelt de moderne humanist niet meer of hij onthoudt zich als agnosticus van een uitspraak over een werkelijkheid waarover de mens geen zekerheid kan bezitten. Maar toch zien ook wij in hem één van de grote geesten van deze eeuw, die opnieuw gestalte gaf aan oude humanistische idealen en die op zijn wijze gearbeid heeft aan de bevrijding van de individu uit sociale verworpenheid, dwang, autoriteitsgeloof en fanatisme.

LITERATUUR

E. Beneš: T. G. Masaryk. Praag, 1937.
R. Birley: Thomas Masaryk. Londen, 1951.
K. Capek: Masaryk erzählt sein Leben. Berlin, 1937.
Czechoslovakia, ed. by R. Kerner. University of California Press, 1945.
V. Cohen: The life and times of Masaryk, the president-liberator. London, 1941.
R. J. Kerner: Masaryk. Berkeley, Calif., 1938.
K. Krofta: Masaryk und sein wissenschaftliches Werk. Praag, 1930.
Th. J. G. Locher: T. G. Masaryk. De Gids, 1936.
W. Valk: Dr. Eduard Beneš. Tijdgenoot der toekomst. Amsterdam, 1848.
W. Valk: Tsjechoslowakije, het hart van Europa. Amsterdam, 1947.

WERKEN VAN MASARYK

Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der modernen Zivilisation, 1881.
David Hume, 1883.
Versuch einer konkreten Logik, 1887.
Unsere heutige Krisis, 1895.
Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus, 1899.
Ideale der Humanität, 1902.
Im Kampf um die Religion, 1904.
Russland und Europa. Zur Russischen Geschichts- und Religionsphilosophie, 2 dln., 1913.
Le problème des petites nations dans la crise européenne. 1915.
Das neue Europa. 1922.
Les problèmes de la démocratie. 1924.
Die Weltrevolution. Erinnerungen und Betrachtungen 1914-1918. 1925.

---

*) Aldus Ferdinand Peroutka in „Le Monde" 9-3-1950.