rekenschap

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT VOOR WETENSCHAP EN CULTUUR

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

Humanistisch Opleidings Instituut
BIBLIOTHEEK
Postbus 797 - 3500 AT Utrecht

Er zijn geen misdadigers
Rousseau
De Autobiographie
Dienstweigering

SEPT. 1978 nr. 3
25e JAARGANG

DE UITLEENTERMIJN LOOPT AF OP:

HUMANISTISCHE ONDERSCHEIDING VOOR TARKUNDE

Tijdens de slotzitting van het zevende wereldcongres van de Internationale Humanistische en Ethische Unie (IHEU) in Londen is vrijdagmiddag 29 juli de „International Humanist Award" uitgereikt aan **V. M. Tarkunde** uit India als erkenning voor zijn verdiensten op het gebied van de mensenrechten in India.

Tarkunde, een voormalig rechter in het Hooggerechtshof in Bombay, behoort thans tot de vooraanstaande advocaten bij de Hoge Raad in Delhi. Hij is Deken van de Advocaten bij die Hoge Raad.

In 1974 behoorde Tarkunde met Jayaprakash Narayan tot de grondleggers van „Burgers voor democratie", een organisatie die ijvert voor het verdedigen en versterken van de democratie via onderwijs aan brede lagen van de Indiase bevolking in waarden en gebruiken van een democratie. Tijdens de noodtoestand in 1976 vormde hij de Volksunie voor Burgerrechten die actief was tot het einde van de noodtoestand.

In die periode trad Tarkunde bovendien geheel belangeloos op als verdediger in een groot aantal zaken waarbij de burgerrechten waren geschonden. Hij deed dat terwijl nog maar weinig advocaten bereid bleken op te treden in zaken waarbij de vrijheid van drukpers in het geding was of zonder enige aanleiding mensen in hechtenis waren genomen.

Tarkunde is sinds 1969 voorzitter van de Radical Humanist Association, de opvolger van de door M. N. Roy opgerichte Radicaal Democratische Partij. Deze partij werd in 1948 opgeheven nadat gebleken was dat partijpolitiek de invoering van een werkelijke democratie belemmert. Tarkunde is ook hoofdredacteur van het blad „The Radical Humanist", dat tijdens de noodtoestand in India met kracht het herstel van de democratie en eerbiediging van de burgerlijke vrijheden heeft verdedigd.

INHOUD

H. J. Roethof	**Er zijn geen misdadigers / 101**
Arent van Haersolte	**De rede van en bij Rousseau / 112**
P. Spigt	**Wie schrijft die blijft / 122**
C. Uitenbogaard	**De gewetensvrijheid en de dienstplichtige in beweging / 131**
Arent van Haersolte	**Boekbespreking J. P. van Praag / 137**
P. Spigt	**Notities van een lezer / 140**

Er zijn geen misdadigers

Terechte en onterechte zorg over criminaliteit

De vraag hoe de overheid moet reageren op bepaalde ontwikkelingen in de samenleving, die de veiligheid van de burger raken, is de laatste tijd actueel. Het aantal stemmen van degenen, die krachtig ingrijpen bepleiten zowel als van hen, die waarschuwen tegen repressief optreden van de overheid is toegenomen. De situatie in West-Duitsland heeft aan die discussie een extra en soms emotionele dimensie toegevoegd.
Als vuistregel zou ik durven stellen, dat confessionele politici in ons land eerder geneigd zijn naar de harde hand te grijpen dan niet-confessionele. Minister **De Gaay Fortman** van binnenlandse zaken betoogde in het voorjaar van 1974, dat ,,geweld tegenover geweld" moest worden gesteld, maar kreeg zelfs uit politiekringen onmiddellijk tegenvuur. Minister **Van Agt** van justitie vond in 1977, dat men ter bestrijding van het illegale wapenbezit beter inbreuken op de vrijheid en de privacy van de burger kon maken dan premier **Tindemans** van België de les lezen over de ongebreidelde wapenhandel in België, die natuurlijk in verband met de politiek van open grenzen voor ons funest is.
Van de kant van de progressieve partijen is steeds tegen te repressief optreden van de overheid gewaarschuwd. Ook de liberaal **Geertsema** achtte in 1978 ondermijning van grondrechten ter bestrijding van het terrorisme als middel erger dan de kwaal. Burgemeester **Vonhoff** van Utrecht kreeg het met **Van Agt** aan de stok over de taak van de politie, die volgens hem in de eerste plaats dienstverlenend is.
Tot op zekere hoogte een bezwaar van dit soort discussies is, dat zij de neiging vertonen vormen van zeer zware criminaliteit in het centrum van de belangstelling te plaatsen, terwijl ze toch nauwelijks een fractie uitmaken van de totale al dan niet door de politie geregistreerde criminaliteit. Een gevaar van zo'n geïsoleerde benadering is, dat sommigen in de verleiding komen de totale criminaliteitsvoorkoming en bestrijding af te stemmen op de principes van de ,,ordehandhavers". Ook wordt langs deze weg niet duidelijk wat nu eigenlijk voor het publiek de meest hinderlijke vormen van criminaliteit zijn.

Een probleem is juist, dat het op de keper beschouwd nog niet zo eenvoudig is de begrippen ,,criminaliteit" en ,,veiligheid" te omschrijven of, anders gezegd, de werkelijke bedreigingen van de samenleving aan te wijzen. Ik constateer dit niet om zaken te verdoezelen of af te dekken, maar wel om een zo effectief mogelijke bestrijding te bevorderen van een euvel, dat overigens tot

op zekere hoogte onuitroeibaar is. Elke maatschappij zal met een bepaalde hoeveelheid criminaliteit moeten leren leven. Wel blijken sommige vormen van criminaliteit gemakkelijker door de samenleving te worden geaccepteerd dan andere.
Ook van de deelnemers aan het criminele verkeer zijn „sommigen meer gelijk dan anderen". In zijn „Lettre au Roi" schreef **Jules Destrée** in 1912: „Sire, er zijn geen Belgen". Men zou hem met een variant na kunnen zeggen: „Vrouwe Justitia, er zijn geen misdadigers". Misdrijven worden gepleegd door personen, die daartoe door een niet wetenschappelijk te achterhalen reeks van factoren zijn gekomen. Permanent voor de samenleving gevaarlijk lijkende individuen kan men in een land als het onze op de vingers van een hand aftellen. Aan de andere kant „schuilt de wetsovertreder in elk van ons".

Gedragspatroon
Bedrijvers van criminaliteit worden geacht gerangschikt te kunnen worden in de categorie van personen met afwijkend of onaangepast gedrag. Daarbij rijzen natuurlijk al direct vragen wat dan onder een normaal gedragspatroon behoort te worden verstaan en aan wie of wat de betrokkene zich moet aanpassen. Eichmann vertoonde een zeer aangepast patroon aan de in Nazi-Duitsland heersende opvattingen. Hij had het wellicht ver gebracht als bureaucraat in een volstrekt andere tijd. De Limburgse oorlogsmisdadiger, bij toeval na dertig jaar ontdekt, was geheel tot een normaal gedragspatroon teruggekeerd.
Een enkele maal lijkt zich het verschijnsel voor te doen van de samenleving, die zich aan de betrokkene aanpast. In Engeland ontsnapte een moordenaar uit de gevangenis en bleef 'n tiental jaren buiten het bereik van de justitie. Men kwam hem toevallig op het spoor doordat een door een inbreker gebruikte ladder nu uitgerekend uit zijn schilderswerkplaats was gestolen. De man stond in zijn nieuwe omgeving zo onberispelijk bekend, dat moeizaam ambtelijk overleg ten slotte resulteerde in zijn vrijlating. Binnen het half jaar had hij weer een moord gepleegd. De tien jaar lang vertrouwde omgeving wenste hem niet meer te accepteren toen het oude feit eenmaal aan het licht was gekomen.
Overigens is lang niet alle afwijkend gedrag strafbaar. Er moet eerst een strafbaar feit worden gepleegd. Dat kon vroeger de hekserij zijn, tegenwoordig een milieudelict. Anderen benadelen, ook als het met opzet geschiedt, leidt gewoonlijk niet tot opsluiting of zelfs boete. Voor liegen en bedriegen geldt hetzelfde. De gemeenschap moet over een bepaald feit een veto hebben uitgesproken. Daarbij kan het zeer subtiel toegaan: de kettingroker is niet strafbaar, de hasjschuiver in principe wel.

Grote en kleine stelen
Stelen is klassiek altijd als een vorm van criminaliteit beschouwd. De hongerige, die steelt voor zijn levensonderhoud en dat van zijn gezin komt voor

straf in aanmerking. Wetenschappelijk onderzoek leert, dat hij die straf ook nog gemakkelijker oploopt naarmate zijn maatschappelijke achtergrond zwakker is. Daarentegen leest men vaak over financiële manipulaties van kapitaalkrachtigen waarop geen sanctie volgt. De voormalige ondervoorzitter van het FNV, **De Boon,** constateerde enkele jaren geleden, dat tachtigduizend werknemers beneden het minimum-loon uitbetaald kregen, terwijl niettemin de werkgevers vrijuit gingen. Dit zou kunnen wijzen op het bekende voorbeeld van de sigarenwinkelier, die goudse pijpen in allerlei maten in zijn etalage had onder het opschrift: „grote stelen en kleine stelen maar grote stelen het meest".

Wie (het voorbeeld komt van **Hoefnagels**) iemand bij een caféruzie neerslaat, komt achtereenvolgens in aanraking met politie, officier van justitie, rechtercommissaris, advocaat, reclasseringsambtenaar, een rechtzitting met het hele publiciteitsgebeuren daaromheen, om ten slotte voor de kosten van een kamer in een Hiltonhotel vanwege de maatschappij te worden ingesloten.

De ernstige milieuvervuiler, ook als hij de vermoedelijke dood van tal van astmalijders of hartpatiënten op zijn naam heeft, krijgt doorgaans geen last. Vervolgingen op overtredingen van de Hinderwet of van milieuverontreinigingswetten zijn nog steeds meer uitzondering dan regel. Soms worden voor ernstige overtredingen boetes in de vorm van enkele duizenden guldens opgelegd.

Het zich in kennelijke staat in het verkeer begeven wordt tegenwoordig meer dan vroeger als een vorm van criminaliteit beschouwd. Daarentegen wordt door velen aan het overschrijden van de grens van honderd kilometer nauwelijks getild hoewel geloofwaardig kon worden gemaakt dat na de invoering en aanvankelijk behoorlijke naleving het aantal dodelijke slachtoffers op de weg met vierhonderd personen daalde. De mate van maatschappelijke schade is met andere woorden geenzins bepalend voor de reactie van de gemeenschap. Is het regelmatig gebruik van de telefoon van de baas een vorm van criminaliteit? In de Lockheed-steekpenningenzaak ging de directeur van een groot bedrijf met buitenlandse vakantie waar menig ander in een minder bevoorrechte positie met moeizame politieverhoren zou zijn geconfronteerd.

Slachtoffers

Om de konsekwenties van de criminaliteit na te gaan moeten er drie categorieën van personen op een rij worden gezet en onder de loep genomen: de benadeelden, de daders en de burgers.

De positie van de benadeelde is merkwaardig in zoverre hij nauwelijks de belangstelling van de maatschappij ondervindt en meestal snel in vergetelheid verdwijnt. Tussen benadeelden onderling bestaan trouwens nogal wat verschillen.

Blijkens een onderzoek van het Wetenschappelijk onderzoek- en documentatiecentrum van het ministerie van Justitie (WODC) blijkt iemand wiens fiets is gestolen zich als regel nauwelijks gedupeerd te voelen. Voor iemand, die

in elkaar geslagen wordt, ligt dat uiteraard anders al blijken persoonlijke wraakgevoelens dikwijls snel te vervluchtigen.
West-Duitse Kamerleden spraken er onlangs tegenover hun Nederlandse collega's hun verbazing over uit, dat er in het Nederlandse parlement blijkbaar geen felle ideologische debatten worden gehouden over het vergeldingskarakter van de straf. Inderdaad plegen de woordvoerders van de grote fracties er, bij alle verschil van mening over het justitiebeleid, van uit te gaan dat straf allereerst bedoeld is ter voorkoming van criminaliteit en ter beveiliging van de gemeenschap. Alleen bij de discussie, een aantal jaren geleden, over de Drie van Breda, stond de vergeldingsgedachte plotseling in het middelpunt van de belangstelling. Toen werd er ook zeer veel aandacht aan de problematiek van de slachtoffers besteed.
Dit is dus uitzondering, geen regel.
Pas zeer onlangs is voor slachtoffers van geweldsmisdrijven een beperkt schadefonds in het leven geroepen waaruit bescheiden uitkeringen kunnen worden gefinancierd. In het vizier van de samenleving kwamen de benadeelden voorts nog in zogenaamde slachtofferenquêtes, waarmee het WODC sinds kort een aanvang heeft gemaakt. Door middel van steekproeven onder de bevolking wordt nagegaan of iemand slachtoffer is geworden van een misdrijf, welke gevoelens hij koestert jegens de dader, of hij diens bestraffing eist dan wel een andere vorm van genoegdoening, hoe hij de eigen plaats ziet in het totaal van de strafrechtspleging enz. Uit sommige aan universiteiten ontwikelde theorieën over het belang om de dader en het slachtoffer met elkaar in aanraking te brengen zijn tot dusver nog geen praktische conclusies getrokken.

De daders

De maatschappij richt met andere woorden het zoeklicht niet op het slachtoffer maar op de dader; in geval van vermogensmisdrijven meer ook dan op het gestolene sinds het verlies daarvan dikwijls door assurantiepenningen is gedekt. Toch hoeft niet iedereen, die boter op zijn hoofd heeft in de zon te staan. Er zijn hele tijdschriften volgeschreven over de zogenaamde **„dark number"**-criminaliteit, die voor het oog van de sameleving verborgen blijft.
Hulsman constateert, dat het criminele gedrag van vrouwen niet zo opvallend afwijkt van dat van mannen om ook maar enigszins de verhouding van 1 vrouw op 60 mannen in onze gevangenissen of huizen van bewaring te kunnen rechtvaardigen. De vrouw bevindt zich hier nu eens in een bevoordeelde gediscrimineerde positie. Voorts blijkt uit de hoogste maatschappelijke laag (d.i. 15 % van de bevolking) 1 op 70 personen tot gevangenisstraf te zijn veroordeeld terwijl aan de voet (d.i. 35 %) dit een verhouding van 1 op 5 is. Ook uit onderzoekingen van **Jongman** en **Veendrick** van de Groningse universiteit bij jeugdige delinkwenten bleek dit opvallende verschil tussen de hogere en lagere sociale lagen. De selectie begint al bij de eerste aanraking met de politie en zet zich vervolgens langs de weg van de officier en de

rechtbank voort. Iemand uit een volksbuurt met een grote tweedehands auto, een Surinamer of een zigeuner, valt sneller op dan de welbespraakte intellectueel of de kleurloze conformist. Eenmaal in het politiecircuit blijkt men bij gebrek aan sociale achtergronden ook weer gemakkelijker in de tandraderen van de justitiële machine te blijven vasthaken. De officier zal sneller tot vervolging besluiten naarmate de opvang in de maatschappij moeilijker lijkt en de rechtbank zal moeilijker tot alternatieven voor vrijheidsstraf kunnen besluiten.
Uit een rapport „Plegers van een overval" van het WODC bleek, dat werklozen gemiddeld langere onvoorwaardelijke vrijheidsstraf kregen dan niet-werklozen. Is men door vrijheidsstraf eenmaal gestigmatiseerd, dan wordt terugkeer in de maatschappij niet zelden bemoeilijkt (vrouw weggelopen, de buurt wenst betrokkene niet meer te accepteren, een aantekening in het strafblad vormt een drempel bij sollicitaties). Zonder dat men hier direct van bewuste opzet mag spreken, blijkt in elk geval het aloude gezegde „gelijke monniken, gelijke kappen" in de justitiële benadering van de criminaliteit geenszins op te gaan.

De burgers

Zit er in de reactie van de samenleving op crimineel gedrag dus een discriminatoir element, nog ingewikkelder wordt het beeld als men het begrip „onveiligheid van de burger" nader onder de loep neemt. Bij de behandeling van het hoofdstuk Politie van de begroting van 1978 noemde de minister van binnenlandse zaken, Wiegel, het de taak van de politie om voor de veiligheid van de mensen te zorgen. Dat is juist, zij het geenszins volledig. Maar er wordt weinig mee gezegd.
Om te beginnen is Nederland op het gebied van de criminaliteit nog steeds het veiligste land van West-Europa. Het heeft per hoofd van de bevolking de laagste politiebezetting en het laagste aantal mensen in de gevangenis. Toch zijn er nogal wat lieden, die criminaliteit als een bedreiging ervaren en forse straffen eisen. Onveiligheid is met andere woorden een subjectief begrip.
Er vallen in ons land per jaar gemiddeld 3 slachtoffers aan terreuraanslagen, er worden ongeveer 90 moorden gepleegd, er zijn 1200 zelfmoorden en er doen zich 2500 dodelijke verkeersongevallen voor. Objectief gesproken zou de overheid zijn aandacht moeten richten op vermindering van het grootste aantal slachtoffers; dat is niet de categorie waar een reeks mensen zich de grootste zorg over maakt. Statistisch gesproken is het veiliger 's avonds op straat te wandelen dan in een vliegtuig te stappen en het vliegtuig is weer veiliger dan de auto. In de ervaringswereld van nog al wat mensen zou de omgekeerde volgorde moeten worden aangehouden.
De maatschappij is bereid met de ene risicofactor veel minder moeite te hebben dan met de andere. Moorden worden voor meer dan 95 % opgehelderd, diefstallen nog niet voor een derde, achter milieudelicten loopt de politie nauwelijks aan.

Dat onveiligheid een subjectief begrip is werd treffend door Nagel geïllustreerd met de opmerking: „Als u ongerust bent over de criminaliteit, leest u dan eens een ander ochtendblad". Hoe overdreven dit op het eerste gehoor mag klinken, uit het rapport „Misdaadverslaggeving" van het WODC blijkt inderdaad hoe sterk de misdaadverslaggeving is toegenomen, buitenproportioneel voor de zware geweldmisdrijven, die sinds 1966 in relatie tot andere vormen van criminaliteit nu juist geen toename van betekenis vertonen.
Overigens staan tot nog toe in ons land de uit enquêtes gebleken onrustgevoelens van mensen over criminaliteit in vrij directe relatie tot de eveneens via enquêtes onderzochte werkelijke omvang van de criminaliteit. Een opvallende uitschieter, waarnaar nader onderzoek wordt ingesteld, bleken de sterk verhoogde onrustgevoelens bij jonge vrouwen in de grote steden aangaande sexuele delicten. Interessant is ook, dat de onrustgevoelens over het algemeen niet in relatie stonden tot de eigen ervaringen maar dat die waren opgestoken uit krant, radio, televisie en film. Was men eenmaal ongerust, dan ging men ook de op criminaliteit betrekking hebbende passage's en programma's nauwlettender volgen.

Commercie en efficiency
Commerciële motieven (concurrentiestrijd) en overwegingen van efficiency blijken bij de stijging van de criminaliteit een belangrijke rol te spelen. Om de criminaliteit het meest effectief te bestrijden zou men dus bepaalde processen in de samenleving moeten afremmen. Justitie zou daarbij het voortouw moeten nemen. Dat gebeurt niet, al voeg ik er aan toe, dat lang niet in alle gevallen de oorzaken van criminaliteit gemakkelijk zijn te herkennen, laat staan weg te nemen. Onder die oorzaken lijken zeker te moeten worden geschaard de jeugdwerkloosheid en de dikwijls onpersoonlijke sfeer van huisvesting (Bijlmermeer). Een maatschappelijk antwoord geven op de levensgrote uitdaging van de werkloosheid is echter op zichzelf al een hoofdstuk apart. De knapste economen hebben er uiteenlopende opvattingen over, nog afgezien van de internationale aspecten van de werkloosheidsproblematiek. Het scheppen van leefgemeenschappen waarin mensen zich meer opgenomen voelen in hun omgeving is een nobel streven, maar laat zich nog niet zo gemakkelijk in de praktijk gestalte geven. Er meer oog voor krijgen is al een belangrijke eerste stap om er iets aan te gaan doen.
Het spreekwoord „de gelegenheid maakt de dief" is in onze met materiële goederen overvloedig bedeelde geïndustrialiseerde wereld bij uitstek van toepassing. Door het geven van voorlichting tracht de politie in toenemende mate de mensen op hun eigen nonchalance attent te maken. Men laat auto's onafgesloten, gaat op vakantie met uitnodigend het televisietoestel voor het raam, doet nooit de deur op het nachtslot of plaatst zijn fiets achteloos tegen een gevel.

Blijkens een eerder genoemde enquête van het WODC was de binding met

het object (de fiets) in het laatste geval zo gering, dat 52 % van de bestolen rijwielbezitters het niet de moeite waard vond om zich bij de politie te melden, daarbij niet inbegrepen degenen die de aangifte nalieten omdat ze er toch niets van verwachtten. Deze laatste categorie omvatte slechts 5 %. Bij de categorie van 52 % werd als argumentatie opgegeven: „Feit niet ernstig genoeg", „niet de moeite waard", „fiets teruggevonden", „onderling geregeld", „dader was een bekende". Nog een categorie van 32 % vond dat aangifte „geen zin had".
De overheid kan de mensen niet dwingen tot technopreventie (het met technische middelen beter beveiligen van de eigen spullen); maar zij kan wel door het leggen van prioriteiten bij de opsporing van haar negatieve gevoelens ten opzichte van kennelijke nonchalance doen blijken.
Supermarkten, de zogenaamde „kijk- en grijpwinkels", nodigen als het ware tot ontvreemding uit. Het in snel tempo opgekomen verschijnsel van „Uw bank om de hoek" leidde tot een verontrustende stijging van het aantal bankovervallen, die pas weer een daling begon te vertonen naarmate de banken zich beter gingen beveiligen. Een aanknopingspunt voor onrustgevoelens was inmiddels opgetreden en uiteraard niet op korte termijn meer weg te redeneren. De banken zijn er overigens nog steeds niet toe overgegaan zich beter te beschermen tegen onregelmatigheden bij het girale verkeer omdat een commerciële optelsom leert, dat dit meer zou gaan kosten dan opbrengen. Justitie wordt op die manier wel de sluitpost voor de vercommercialisering van de samenleving.

Sociale controles

Ernstige gevolgen voor de criminaliteit hebben de geleidelijke afschaffing van allerlei sociale controles bij het openbare vervoer. Al bij de begrotingsbehandeling van 1972 waarschuwde ik voor de onaangename konsekwenties, die de „conducteurloze trein" met zich mee zou gaan brengen. Niet alleen worden de door automaten vervangen mensen werkloos, maar het systeem opent de deur wijd voor geknoei. Het gebrek aan toezicht op stations, in treinen en bussen, leidt na verloop van tijd tot zakkenrollerij, het anderszins lastig vallen van medepassagiers, tot en met het vernielen van hele treinstellen door voetbalsupporters. Aan het eind van dit proces rijdt de marechaussee mee op de Amsterdamse tram, terwijl het gemeentebestuur onder het motto „wie zal dat betalen" weigert om opnieuw conducteurs aan te stellen. Nog nooit heb ik echter een kosten- en batenanalyse opgemaakt gezien waaruit de „winst" van de personeelsbesparing wordt afgewogen tegen het verlies aan arbeidsplaatsen, de kosten van herstel van aangerichte vernielingen, het niet betalen van de ritprijs, de kosten van inschakeling van het politie- en justitieapparaat. Erger dan de materiële schade is bovendien, dat men een stuk normale sociale controle in de samenleving vervangt door repressief justitieel optreden, wat neerkomt op een belangrijke verslechtering van het maatschappelijke klimaat. Blijkens het met medewerking van het departement van Jus-

titie tot stand gekomen rapport „fraude en openbaar vervoer" (1975) bracht de situatie bij dit vervoer een kwart van de (vooral jeugdige) consumenten in de verleiding van crimineel gedrag.
Als de politie jarenlang niet de normale surveillance uitvoert in bijvoorbeeld woonoorden van Zuid-Molukkers of zigeunerkampen komt het ogenblik, dat het gezag zich nog slechts kan doen gelden langs de weg van invallen met pantserwagens en honderden manschappen. En dan liefst nog door de marachaussee, die in onderscheid tot de politie een militaire opleiding heeft gehad en dus uitmuntend is toegerust voor „krachtig" optreden. De escalatiespiraal is dan wel compleet. Conclusie: laat bestaande sociale controles in tact of voer ze opnieuw in. Efficiency-theorieën op dit punt leiden tot zelfbedrog en bevorderen zowel de werkloosheid als de criminaliteit.

Politie-structuur

Politie-organisatie en bezetting vormen eveneens een kwetsbaar punt bij de voorkoming en bestrijding van de criminaliteit. Om te beginnen moet worden geconstateerd, dat het tot nog toe ontbroken heeft aan een duidelijke filosofie over wat er nu eigenlijk van het politie-apparaat in een moderne democratische samenleving mag worden verwacht.
Ik ben van mening, dat de taak van de politie neerkomt op dienstverlening aan de burgerij met de bedoeling een sfeer van gemoedelijkheid en vertrouwen te scheppen, die de gevoelens van veiligheid bij de mensen en hun geestelijke weerbaarheid versterkt. De politie behoort dichter bij de burgerij te worden gebracht.
In tegenstelling daarmee heeft zich bij de politie een proces voltrokken van steeds verdergaande centralisering, mechanisering, automatisering en specialisering, die de afstand tot het publiek juist heeft vergroot. Steeds meer manschappen zijn aan de surveillance (d.w.z. het directe contact met het publiek) onttrokken voor het verrichten van veelal gecentraliseerde, speciale diensten; wijkposten werden opgeheven; computers ingeschakeld; men rost met auto's door de wijken. Ondanks jarenlange kritiek vanuit het parlement blijft de Nederlandse politiebezetting de laagste van West-Europa terwijl de werkelijke sterkte dan nog weer achterblijft bij de organieke. Gezien de afnemende animo voor onregelmatig werk doen zich de meest kritieke situaties voor in nachtelijke uren en gedurende de weekends. Men komt er dus niet uit met een redelijke bezetting op werkdagen.
De structuur van het politie-apparaat is dan nog zo, dat de na de tweede wereldoorlog aangenomen leeftijdscategorieën geleidelijk zijn begonnen af te vloeien, terwijl in toenemende mate piepjonge manschappen met nauwelijks meer ervaren mentoren op stap gaan. Iemand met echte ervaring komt de straat niet meer op maar wordt bij een gespecialiseerde eenheid ingelijfd. Geen wonder dat bij de klachtenbureaus nogal eens het verwijt wordt gehoord over onschuldige ontmoetingen met politiemensen, die al snel tot een echte harde confrontatie uitgroeiden. Een te geringe politiebezetting brengt

ook het gevaar met zich mee van het als paddestoelen uit de grond schieten van particuliere bewakings- en veiligheidsdiensten. Deze kunnen zich maar al te gemakkelijk tot een soort pseudo-politie ontwikkelen, wat in strijd is met het beginsel van de rechtsstaat dat de overheid de zorg heeft voor de veiligheid van de burgers.
Intussen blijft het toch natte vingerwerk om over de meest gewenste sterkte van de politie te spreken zolang men het over de taak zelf van de politie niet eens is. Moet het apparaat de allerlaatste moord oplossen (ophelderingspercentage moorden is boven 95 %) of meer de voor het publiek erg hinderlijke huiselijke diefstallen aanpakken (ophelderingspercentage 28 %) of de laatste kat uit de boom halen? Ook een politieman kan zijn tijd maar eenmaal besteden.
Blijkens het rapport „Politie in verandering" van de commissie-Heijink dient vooral ook op een stuk kwaliteitsverbetering van het werk te worden gelet, wat weer samenhangt met een nauwkeuriger taakomschrijving. De sterk hiërarchische en bureaucratische structuur moet aangepast worden bij de met name sedert 1966 in de maatschappij opgetreden veranderingsprocessen. De politie is niet langer de bestraffende arm van het „gezag", maar van haar mag worden verlangd een conflictoplossende bijdrage tot de problemen van de burgers te leveren. Niet ten onrechte herinnerde de Middelburgse commissaris Van Ooyen er aan, dat rond 80 % van het politiewerk in de sfeer van de begeleiding en sociale actie behoort te liggen. De agent in de wijken, mits ingepast in goede wijkteams, bereikt meer door overleg dan de klassieke ordehandhaver al was het alleen maar omdat hij er beter van op de hoogte is waar de problemen schuilen. Gelukkig is een toenemend aantal politiechefs in met name de grotere plaatsen dit standpunt toegedaan, niettegenstaande onze confessionele ministers van binnenlandse zaken en justitie zich nogal eens als vertegenwoordigers van het gezag- en ordestandpunt deden kennen. Het welzijnsaspect zou ook meer accent dienen te krijgen in de politie-opleiding.

Voorkom escalatie

Ernstig gewaarschuwd moet worden tegen de escalerende werking van drastische uitbreiding van politiebevoegdheden, onder meer in verband met de zware criminaliteit en in ons land nu ook voorkomende terroristische activiteiten. In Amerika is gebleken, dat een zwaardere bewapening van de politie alleen een spiraal in beweging zet naar een steeds scherper en levensgevaarlijker confrontatie met de wetsovertreders. Wie de politie-uitrusting afstemt op de zwaarste vorm van criminaliteit moet er op rekenen, dat het materiaal ook in lichte gevallen wordt ingezet. In toenemende mate worden mensen op de vlucht neergeschoten voor onbenullige overtredingen.
Overdreven wapenvertoon van de politie bevordert in hoge mate gevoelens van onveiligheid bij de burgers („er zal wel iets aan de hand zijn"). Ook de politie wordt er onzekerder door. De politie-ambtenaar komt toch al te vaak

tussen hamer en aanbeeld van de bestuurlijke neiging om enerzijds straffer te gaan optreden en anderzijds bezwaren te maken tegen het binnenkomen van te veel klachten uit de burgerij. De centralisatie, specialisatie en mechanisatie bevorderen die onzekerheid nog eens extra. Des te groter de afstand van de politieman tot het publiek, des te moeilijker zijn schatting van risico's en des te begrijpelijker zijn neiging om zich tegen die risico's af te schermen. Ergens in Nederland zag men pas op het laatste moment van een met kogelvrij glas bepantserd politiebureau af omdat men zich gelukkig realiseerde, dat de volgende stap zou zijn het dito beveiligen van de vervoermiddelen, terwijl daarna nog nauwelijks een lid van het korps zich zonder gevoelens van grote onbehagelijkheid in de wijk per fiets of te voet zou willen verplaatsen. Terecht herinnert de onlangs afgetreden Arnhemse rechter Van Andel dan ook aan de vuistregel, dat iedere stap op de ladder van de escalatie tot het doen van een volgende stap uitnodigt.
In West-Duitsland heeft men daar inmiddels bittere ervaringen mee. Iets dergelijks geldt voor de in ons land overwogen grootscheepse razzia's in het kader van de opsporing van illegaal wapenbezit, zoals de onlangs bij de Tweede Kamer ingediende nieuwe wapen- en munitiewet beoogt mogelijk te maken. Eén van de merkwaardigheden van die wet is, dat de open grenzenpolitiek als de voornaamste boosdoener wordt aangemerkt voor het illegale wapenbezit, terwijl geen pogingen worden ondernomen om daarin verandering te brengen. Wel wordt de in ons land traditioneel bestaande regel, dat de politie optreedt tegen (potentiële) wetsovertreders in dier voege afgeschaft, dat de wet zich gaat keren tegen elke onschuldige burger. Gerichte zoekacties naar wapens worden vervangen door ongerichte, grootscheepse fouilleringen op straat („maak uw aktetas maar eens even open"); op eveneens grootscheepse schaal kunnen willekeurige auto's worden onderzocht op de aanwezigheid van wapens.
Op deze en andere manieren worden wel elementaire grondrechten op de tocht gezet met alle nare gevolgen van dien: een versterking van de onveiligheidsgevoelens zonder dat er een effectieve bestrijding van het illegale wapenbezit tegenover staat. Bij de razzia's op auto's, op „Duitssprekenden", op gekleurde mensen in Amersfoort, kwam geen enkel wapen boven water. Met dit „voorschot" van de politie op de nieuwe wapenwetgeving ontstond wel negatieve publiciteit. In West-Duitsland heeft het op welhaast hysterische wijze inschakelen van een hele bevolking tegen aanhangers van de RAF geen enkele dader binnengebracht. Hetzelfde gold voor de met medewerking van het ministerie van justitie in ons land georganiseerde jacht op enkele plegers van oude moorden, een en ander onder leiding van Jaap van Meekren in de rubriek „Opsporing verzocht". Het programma — door minister Van Agt enkele jaren geleden met trillende stem tegen mijn snode kritiek verdedigd — was geschikt om de gevoelens van onbehagen bij burgers te verlevendigen, niet om daders binnen te brengen gelijk was voorspeld en sedertdien afdoend is gebleken. Bij gebreke daarvan is men er dan ook gelukkig mee gestopt.

We moeten er om deze en andere redenen derhalve voor oppassen met repressieve maatregelen een escalatieproces op gang te brengen. Voorzover het plegen van terroristische aanslagen betreft speelt men de aanstichters met escalerend optreden nog in de kaart bovendien.

Sancties

Ook de wijze van benadering van de dader is van belang in het kader van de bestrijding en voorkoming van criminaliteit. Dat de „pak-kans" een grotere afschrikwekkende werking heeft dan het eisen van hogere straffen is langzamerhand voldoende bekend (althans bij de deskundigen). Uit het rapport „Gevolgen van de vrijheidsstraf" van het WODC kan men nogeens aflezen, dat de vrijheidsstraf de man of vrouw niet verbetert. De gevangenis blijkt integendeel een kweekplaats van de criminaliteit. Ons land kent naast de laagste criminaliteit in West-Europa ook de laagste bezettingsgraad in de gevangenissen of huizen van bewaring. Houden zo. Na ontslag uit de inrichting blijkt bovendien menigeen niet meer door partner of omgeving te worden geaccepteerd terwijl het verkrijgen van een functie extra moeilijk is wegens de aantekening in het strafblad. De overheid zou een voorbeeldfunctie moeten vervullen bij het weer accepteren van mensen in haar dienst.

Gezien de wenselijke contacten met de samenleving verdient het opnemen in een open inrichting de voorkeur boven een gesloten, uiteraard voorzover het belang van de veiligheid van de maatschappij dit toestaat. Met dit argument mag echter niet te gemakkelijk worden geschermd.

Bijzonder dubieus is de korte vrijheidsstraf, vooral ook in verband met de stigmatiserende werking. Zolang er een wachtlijst van elfduizend personen is, die wegens plaatsgebrek maandenlang niet in een inrichting kunnen worden opgenomen, is de relatie tussen veroordeling en het uitzitten van een straf vrijwel geheel zoek. De wachtperiode werkt een uiterst labiele situatie in de hand. Daarom verdienen boetes (en dan liefst naar draagkracht) de voorkeur boven opsluiting. Waar dit middel niet in aanmerking komt dient met grotere voortvarendheid dan tot dusver naar alternatieve sanctiemogelijkheden te worden gezocht. Tal van suggesties zijn daarvoor de afgelopen jaren aangedragen, zoals versnelde voorwaardelijke invrijheidsstelling gecombineerd met toezicht (een voorstel van Abspoel) als het laten verrichten van nuttig werk voor de gemeenschap (waarmee in Engeland wordt geëxperimenteerd).

De opvang van **first offenders** (zij, die hun eerste overtreding begaan) in zogenaamde prejustitiële centra, waar men hun sociale contacten registreert, tracht te verbeteren en een begeleiding op gang brengt kan menigeen uit het delinquentenspoor houden, die — eenmaal door de politie ingerekend — daar blijkens ervaringen moeilijk meer uitkomt. Ook hier geldt dat voorkomen beter is dan genezen.

Utrecht, mei 1978

H. J. Roethof

De rede van en bij Rousseau

In 1978 herdenken wij, na tweehonderd jaar, het overlijden van Rousseau en dat van Voltaire; het eerste wellicht méér dan het tweede. Voltaire was slechts één van de vele filosofen der verlichting; voor Frankrijk belangrijk, omdat hij er de leer van Locke en Newton importeerde, en zelf een gevierd literator was. Maar Rousseau's bijdrage tot onze cultuur is stellig origineler en daarom, buiten het kader van het Franse taalgebied gezien, groter en belangrijker geweest.

Het is gebruikelijk onder de verlichtingsfilosofen te onderscheiden tussen de empiristische lijn van Locke - Berkeley - Hume, en de rationalistische van Descartes - Spinoza - Leibnitz - Wolff. Voltaire was, zonder zelf een onderzoeker te zijn, stellig door de Britse empiristen beïnvloed. Rousseau geldt als de apostel van het gevoel, de voorloper van de romantiek, maar was dit natuurlijk niet zonder een kind van zijn tijd en dus van de verlichting te zijn. En dan past hij stellig meer in de rationalistische dan in de empiristische lijn: geen waarnemer, maar een man die vanuit een bepaald gedachtenschema, hoe on-cartesiaans ook, de wereld benadert.

De verhouding van Rousseau tot de verlichtingsperiode waarin hij werd geboren, en de romantiek die na hem kwam, is ingewikkelder dan zij op het eerste gezicht lijkt, en blijft dan ook een stroom van inkt doen vloeien. Rousseau is een door zijn innerlijke tegenstrijdigheid, en ook door de sterke verwevenheid van zijn denken met persoonlijke problemen, hoogst boeiende figuur. Men raakt niet gauw op hem uitgekeken; als je hem in een formule probeert te vatten, onglipt hij je telkens weer.

Zijn leven begint als een schelmenroman; en ook het latere succes zal hem geen duurzaam geluk, veelmin innerlijke of uiterlijke rust brengen. De loop van dàt leven is te grillig en te ingewikkeld, om op deze plaats kort te worden samengevat. Bovendien heeft, zoals Georges May in zijn Seuil-pocket over **Rousseau** heeft opgemerkt, onze held zelf ons het overzicht bemoeilijkt door in zijn **Confessions** allerlei details of taferelen uit zijn levensloop uit te kiezen en op te blazen naar de smaak van zijn eigen berouw of nostalgie. De graveurs van zijn tijd hebben daarbij aangeknoopt en een traditionele Rousseau-*ikonografie* geschapen, zodat zijn leven ons — volgens May — meer als toverlantaren dan als film bekend is.

Ik wil bij deze gelegenheid niet als rarekiek-vertoner optreden; niet spreken over het leven, doch over de leer van Rousseau, en dan nog onder een be-

paald opzicht. Ik wil aandacht vragen voor een tweetal aspecten van zijn denken waar stellig verband tussen bestaat, maar die ik ter geleding van mijn artikel toch wil onderscheiden, om ze dan te verbinden: het rationele element in Rousseau's eigen denken, en het rationele element in zijn ideale mens (b.v. in de titelheld van de **Emile**).

Het rationele in Rousseau

Hierboven werd reeds het traditionele onderscheid gemaakt tussen de empiristische en de rationalistische verlichting. De schrijvers uit de Britse school zagen in de eerste plaats de natuurkunde, de continentalen veeleer de wiskunde als het ideaal van de menselijke kennis.

Hoewel wij dit verschil niet gering moeten schatten, kunnen wij nochthans zeggen, dat aan **beide** benaderingen een zekere neiging inherent was, de kennis en haar objekt te ontbinden in zo klein mogelijke eenheden. Waarnemingen zijn naar hun aard immers niet algemeen, maar bijzonder; en rekenen werd, zolang het gebruik van de differentiaal- en integraalrekening nog niet algemeen verbreid was, gezien als een manipuleren met eenheden. Descartes en de materialisten herleidden de fysiologie tot mechanische interactie van deeltjes. Hobbes putte inspiratie uit de analysen van Galileï, Locke was gefascineerd door de atoomtheorie van Boyle. Op dit punt konden de rationalisten en de empiristen van de Verlichtingstijd elkaar dus zeer wel vinden. Men zocht waarheid door analyse. Corpusculaire theorieën, vaak in de letterlijke zin „atoom"-theorieën, deden opgeld.

Uiteraard waren het niet meer dan hypothesen, doch het gevoel van de dragers der Verlichting was, dat de wetenschap der toekomst zich in déze richting zou ontwikkelen. Dat het geheel vaak méér lijkt dan de som der delen, werd ervaren als een brok onverteerdheid, een hoek waarin het licht der rede, het ontleedmes der wetenschappelijkt analyse nog niet was doorgedrongen. Het is een lijn van denken welke ondanks tegenbewegingen (Hegel, Bergson, Nietzsche) tot in onze tijd is door te trekken.

Begrijpelijk is, dat men deze trant van denken ook in de sociale wetenschap heeft trachten door te voeren. Ook de ideale kennis van de samenleving zou een analytische moeten zijn, een kennis van de mensen in hun samenleven. De atomistische sfeer van het verlichtingsdenken leidde tot een sociaal atomisme.

Dit kwam anderzijds zeer wel van pas in het streven naar emancipatie van het individu uit de van God gegeven structuren, een bekende trek van het levensbesef na de middeleeuwen. Ook politiek zit sinds de renaissance het denkbeeld in de lucht, dat de enkeling prioriteit heeft boven de gemeenschap, en dat men niet de eerstgenoemde uit de laatste, doch het geheel uit de delen moet verklaren . . . en rechtvaardigen. De tot probleem geworden socialiteit moet voor de rechterstoel van de enkeling aannemelijk worden gemaakt. Theorieën over een „maatschappelijk verdrag" waarbij de enkelingen de samenleving hebben opgericht, treden sinds de late middeleeuwen steeds

meer naar voren en vinden in de tijd der verlichting hun klassieke voorvechters in Hobbes, Locke en Rousseau.
Zulk een contracttheorie behoeft niet zo letterlijk te worden genomen, dat er werkelijk ooit mensen zouden hebben bestaan, die het verdrag nog moesten sluiten. De theorie wil aan de goede verstaander niet zozeer een historisch verslag van het ontstaan van de staat, als wel een doorlichting van de staatsidee, en daarmee zowel een rechtvaardiging van als een kritische maatstaf voor de staat bieden. Ook een atoomtheorie impliceert immers niet, dat ooit alle atomen los door de ruimte hebben gezweefd. Wat dat betreft is b.v. het spreken over atomen als „bouwstenen" van de materie niet van dubbelzinnigheid ontbloot. Betekent het alleen dat er voegen tussen zitten, of dat ze ooit los hebben gezeten?
Zo kan ook van een sociaal-atomistische theorie, ook wanneer ze niet zuiver „historisch" bedoeld is, een zekere suggestie uitgaan om zich een „mens vóór de maatschappij" te willen voorstellen. En wanneer men dan in de zeventiende en de achttiende eeuw in contact met bepaalde indrukwekkende Indianen-volkeren komt, in wie men zijn ideaal van onbedorven menselijkheid projecteert als Tacitus in de Germanen, dan blijkt er een onmiskenbare neiging te zijn, deze „bons sauvages" niet alleen alleen als prae-cultureel, doch ook als prae-sociaal te zien (het een al evenzeer ten onrechte als het andere). Het model van de vóór maatschappelijke mens krijgt de kracht van een mythe. Rousseau wil zijn Emile althans in de jeugdfase grootbrengen als zulk een solitair. Hij suggereert daarmee toch wel, dat zulk een mens werkelijk bestaanbaar is.
Van de genoemde drie schrijvers heeft Locke nog het minst aan dit idool geofferd. Zijn precontractuele mens kent nog geen staat, maar wel reeds heel wat maatschappij, b.v. dienstpersoneel; reeds die nog staatloze heeft, zoals Kant het in par. 44 van de **Metaphysik der Sitten** zou uitdrukken, althans voorlopige („provisorische") rechten. De echte oer-eenling moeten wij veeleer bij Hobbes en Rousseau zoeken.
Hobbes is in dit opzicht wel het meest consequent. Omdat de mens in oorsprong geen sociale banden kent, is hij volkomen „rücksichtslos" tegenover zijn medemensen. Iedereen is potentieel — namelijk voor zover zijn belang het meebrengt — in oorlog met iedereen.
Rousseau's natuur-mens is vreedzamer. Hij valt zijn medemens niet aan, doch loopt er langs heen, ontloopt hem haast, kan er soms zelfs een glimp van mededogen voor opbrengen. Dit is zijn enige sociale gevoel, hetwelk dus van dien aard is dat het — typisch Rousseau — hem vooral niet van de andere mensen afhankelijk maakt!
Vergeleken met de denkbeelden van een Aristoteles over de mens als „zoön politikon" klinkt dit allemaal bijzonder naïef. De man van Stagira had als bioloog reeds oog voor het feit, dat maatschappelijke ordening ook op subhumaan niveau voorkomt. De moderne biologie heeft ons niet anders geleerd. Met onze hedendaagse kennis van de evolutie zouden wij wellicht het volgen-

de kunnen zeggen: Wie terug wil gaan naar het ontstaan van de samenleving uit de enkelingen, moet zéér ver teruggaan. Vóór de mens, vóór de aap, vóór het zoogdier wellicht; misschien treft hij ergens onder (uitgestorven) reptielen onze individualistische voorouders aan. Een zo individualistisch **mens**beeld is echter een contradictio in adiecto.

Rousseau gaat in de **Emile** er van uit, dat ieder mensenkind in de loop van de opvoeding de ontwikkeling van presociaal tot sociaal wezen moet doormaken. Zoals gezegd, blijkt juist hieruit, dat hij zijn beeld van de solitaire oermens toch inderdaad vrij letterlijk opvat. Emiles opvoeder Jean-Jacques brengt hem niet onder de mensen, of hoogstens om hem eens zijn neus te laten stoten; ook hijzelf spreekt de pupil niet sociaal, maar zakelijk toe: Je zult mij moeten gehoorzamen omdat ik sterker ben en over het eten beschik. Eerst de puber wordt geacht sociale taal te verstaan. Een kind dat reeds naar sociale motieven zou luisteren, ware een kunstproduct, een afgericht saletjonkertje. Zo moet een jongen volgens Rousseau niet zijn; zo **zal** hij niet zijn, als men hem zakelijk aanpakt. Dat een meisje zich juist wél van jongsafaan door de ogen van haar medemensen moet bekijken, is een van die merkwaardige inconsequenties waar de geschriften van Rousseau van wemelen. De eenzame oermens is blijkbaar een man, met een squaw die niet op eigen benen kan staan. Zo wordt niet Sophie, maar wel Emile tot aan zijn puberteit toe opgevoed tot wat **wij** een doodgriezelige „sociale deprivatie" zouden noemen. Volgens Rousseau houdt hij daar niet een neurose, doch een soort vruchtbare puurheid of maagdelijkheid aan over; zijn asociale jeugd is een „reculer pour mieux sauter". Dat geldt ook op het gebied van de sexualiteit; ook die leer je pas goed, door haar zo lang mogelijk uit te stellen. Het gezonde, door geen cultuur bedorven kind houdt zijn kruit droog.

Eerst wanneer Emile als mens op zichzelf in zekere zin „af" is, wordt hij in staat gesteld de stap te doen naar het sociale. Die stap kost hem dan geen moeite; voor de welopgevoede komt immers alles op zijn tijd vanzelf. Hij slaat bij zijn intree in de maatschappij geen lomp en onbehouwen, veeleer een charmant-naïef figuur, en wint de mensen voor zich, juist omdat hij nooit geléérd heeft mensen te winnen.

Evenzeer staat Emile zelf van zijn kant ook op tijd voor het contact klaar. Het naderen van de puberteit maakt hem toegankelijk voor sociale motieven en zelfs voor vriendschap. Het puur zakelijke diertje behoort tot het verleden. Jean-Jacques verwisselt eindelijk de rol van dompteur voor die van vaderlijke vriend. Emile wordt echtgenoot en landjonker, en krijgt dan eindelijk van Jean-Jacques te horen, dat ook het vaderland wel eens een beroep op hem zou kunnen doen. Zozeer denkt Rousseau zich de staat opgebouwd uit reeds voltooide en afgeronde mensen.

En dat mogen wij toch heus wel een rationalistisch trekje noemen, waarbij „rationalisme" zowel tegenover „empirisme" als tegenover „gevoelsfilosofie" staat. Zowel een onbevangen waarnemen van de psychosociale werkelijkheid als een doen spreken van het gevoel op de wijze waarop het bij **latere** roman-

tici zou spreken, ware immers met het beeld van de opbouw van een maatschappij uit voltooide enkelingen niet te rijmen geweest.
Het leek mij de moeite waard deze rationalistische trek bij Rousseau eens scherp naar voren te halen. Ergens spreekt hij ook wel weer anders; consequent is deze man immers zelden. Ik denk aan het begrip „volonté générale" in zijn boekje **Du contrat social.** Hier wordt op een meer idealistisch dan rationalistisch te noemen wijze uit de wil der enkelingen iets gedistilleerd wat hun allen en ook hun som („volonté de tous") te boven gaat. Het is datgene wat **wij** de wil van de wetgever, de staatswil of het algemeen belang noemen; datgene waaraan ook de overstemde burger loyaal moet zijn, zodat deze wil op dialectische wijze zowel de zijne als niet de zijne genoemd moet worden. Hier is Rousseau wel degelijk de voorbode van een meer romantisch-idealistische staatsopvatting, als wij bij Fichte, Hegel of Eichhorn aantreffen; hier vinden wij — om maar eens de bekende uitdrukkingen van Tönnies te gebruiken — geen „Gesellschaft" maar een „Gemeinschaft". Maar pas op: het is wel een gemeenschap die de enkelingen zelf moeten maken. De mens is er niet van oorsprong in geborgen, hij wordt er niet in geboren. Eerst de als enkeling volgroeide Emile krijgt van Jean-Jacques te horen, dat ook het vaderland zijn rechten heeft en tot het mensenleven behoort. Hier spreekt een gedistantieerd-plichtsmatige houding ten opzichte van de staat, als bij Marcus Aurelius. De cité is voor Rousseau geen moeder, eerder een soort geesteskind, dat hij na lange voorbereiding zelf ter wereld moet brengen. In zijn sociale filosofie domineert, naast pre-romantische trekken, in sterke mate het rationele element.
Maar hoe kan deze rationele denker ons dan de gevoelsmens, de niet-rationalistische, als ideaal beeld van menszijn voor ogen houden? En dat doet hij toch immers? Of niet?

Het rationele in de mens van Rousseau

Laat ons eerst op zichzelf eens zien, in welke zin Rousseau inderdaad als apostel van het gevoel optreedt. Hij heeft in de cultuur van het Rococo, in zijn oog een cultuur van ongevoeligheid, vals sentiment en (quasi)intellektuele overcultivering, een lans willen breken voor de rechten van het hart. Dit maakt hem tot een voorloper van (in ruime zin romantische) stromingen als „Sturm und Drang" en uiteindelijk van „de" Romantiek.
Dit alles is algemeen bekend. Maar houdt dit nu een verwerping van het verstand in, of juist een aanvaarding? Wij hebben gezien dat Rousseau zelf soms te werk gaat op een wijze die bij ons het woord „verstand" doet opkomen. Maar wat wil hij in dit opzicht zijn medemensen nu eigenlijk aanpreken? Mogen zij van hem hun verstand wel thuislaten, of niet?
Het hangt er maar van af wat je onder „ratio" of „raison" (in zijn tijd nog met „verstand' te vertalen) verstaat. In hoeverre Rousseau's houding tegenover dit vermogen positief dan wel negatief genoemd dient te worden, blijkt wederom uit de **Emile,** zijn verhandeling over de opvoeding. Gebruik van het ver-

stand wordt daar stellig niet afgewezen of op de tweede plaats gesteld. Chronologisch gaat het zelfs voorop.
Het kind moet, vooral in zijn jeugd, niet door de mensen maar door de dingen worden opgevoed. Liefst zonder boeken — en het eerste boek dat gelezen mag worden is **Robinson Crusoë**! Zo zal de knaap een praktisch, technisch verstand, een zakelijk boerenverstand ontwikkelen; niet het soort intellekt waar je in salons of akademies mee schitteren kunt. Hij heeft rationele, geen sociale motieven om rationeel te zijn.
Op die manier wordt de kleine Emile niet dommer, maar juist schranderder dan een kind dat schoolgegaan heeft. En zijn opvoeder Jean-Jacques — geïdealiseerde dubbel van Rousseau zelf — is geen schoolmeester, maar een man die hem voor de schoolmeesters behoedt en hem geconfronteerd houdt met de werkelijkheid — een vreemde, van mensen ontdane werkelijkheid, zoals men haar in de werkelijkheid niet aantreft, zouden wij zeggen — maar in des schrijvers oog de realiteit zelf.
Rousseau's protest tegen het verstand is in wezen zijn protest tegen de cultuur, en wel vooral tegen de achttiende-eeuwse cultuur, die het verstand als een doel op zichzelf cultiveerde, buiten de pragmatische contekst waarvoor een mens „van nature" zijn verstand gekregen heeft.
Is Rousseau dan **niet** de gevoels-apostel? Dat is hij op langere termijn wel; maar de jeugdige Emile merkt daar aanvankelijk niet veel van. Zijn opvoeder gaat immers, zoals wij reeds zagen, uit van de merkwaardige dogmatische overtuiging, dat een kind nog alleen aan zichzelf en nog niet aan anderen toe is. Het kind wordt geacht zich nog slechts zakelijk (en dus) voor de dingen te interesseren. Al het andere — het sociale, zoals wij zagen, maar ook het religieuze en tenslotte het sexuele — komt later. Laat men het kind als nog-niet-gevoelig wezen zich optimaal ontwikkelen tot zakelijke beheersing van de dingen en tot kennis van zijn grenzen in dit opzicht, dan heeft men voorlopig genoeg gedaan. Dan komt gevoel op zijn tijd vanzelf wel, en het zal dan ook een zuiver en spontaan gevoel zijn, niet datgene wat ik door een psycholoog (P. D. Landaal) wel eens „gevoelde gevoelens" heb horen noemen. Als men de natuur zijn gang laat gaan, dienen zowel verstand als gevoel zich te rechter tijd aan, en ontstaat een harmonisch mens, in wie verstand en gevoel elkaar niet bijten. Want Rousseau — door een tijdgenoot wel eens voor Seneca-plagiaris uitgekreten — heeft het Stoïsche geloof in de fundamentele harmonie van de natuur, zoals die ook in de mens-die-zichzelf-is tot uitdrukking komt.
Rousseau wil dus het verstand niet uitbannen, maar het in staat stellen zich natuurlijk te ontplooien, ongehinderd door eerzucht van ouders en onderwijzers of door de eisen van de culturele mode. Hij bestrijdt de verstandelijkheid ten gunste van de verstandigheid.
Dat klinkt op zichzelf niet zo heel „romantisch". Dit laatste woord associëren wij meer met de belangstelling voor middeleeuwse sagen, burchten, gilden, enz., zoals die in bepaalde delen van de negentiende eeuw zou heersen. Daar

nu is bij Rousseau geen sprake van. Niet de postgermaanse ridderwereld, doch het Sparta van Lycurgus en het Rome voor Cato zijn voor onze „citoyen de Genève" het nostalgische punt in de geschiedenis; reeds als kind had hij, met zijn vader een vertaling van Plutarchus lezend, geleerd als Genevees zich te identificeren met de mannen die als soevereine burgers zich voor de antieke polis verantwoordelijk wisten.
Gemeenschapsromantiek in de ons vertrouwde zin moeten wij bij Rousseau dus niet dadelijk zoeken, al doemt zij als „volonté générale" aan de einder van zijn denken wel op, en al is ook de kleinschaligheid van zijn staat een gemeenschaps-romantisch trekje in de stijl van het huidige „small is beautiful". Wellicht leefde hij in een tijd, waarin de renaissance als reactie op de middeleeuwen nog te sterk naklonk om deze „dark ages" wederom tot een positief geladen symbool te kunnen maken. Rousseau's romantische teruggrijpen rijkt ver over de middeleeuwen heen, naar de Spartaan, en over zee naar de Indiaan. De onbedorven mens is voor hem niet de in gemeenschap geborgene, maar de zelfgenoegzame, natuurlijke Stoïcijn, die als het moet zélfs tot gemeenschap in staat is.
Romantisch is Rousseau door zijn verlangen om, in en ondanks de culturele ontwikkeling, iets van een gedroomde „oerstaat" vast te houden. Romantisch is in hem datgene, wat Freud „Unbehagen in der Kultur" zou noemen.
De culturele ontwikkeling van de mensheid ziet onze Jean-Jacques met gemengde gevoelens. Volgens Voltaire zou je van het lezen van zijn geschriften weer „à quatre pattes" gaan lopen of op zijn minst bij de Indianen gaan wonen. Die opmerking is tegelijk wel en niet rechtvaardig. Rousseau weet in zijn heldere ogenblikken heel goed, dat de mens niet uit de cultuur naar de natuur terug kan keren, noch zich van ontwikkeling van natuur tot cultuur had kunnen onthouden. Zijn ideaal is dan ook niet de wilde, maar de mens die in de cultuurwereld zijn natuurlijke ongereptheid heeft weten te bewaren; die **in** de wereld niet **van** de wereld is. Emile, buiten de wereld grootgebracht, wordt een man die de wereld aankan omdat hij er boven staat. Hij is de belichaming van het ideaal, dat een mens ook in de moderne wereld zichzelf zou kunnen zijn.
Daarmee wil Rousseau stellig niet zeggen, dat hijzelf zulk een onafhankelijke is. Hij heeft hier een vorm van menszijn geïdealiseerd, die hijzelf niet had en die hij in zichzelf miste. Rousseau is geen Emile; Rousseau is ijdel en kwetsbaar, overgevoelig voor mensen en — volgens zijn eigen woorden — een slaaf der vrouwen. Maar hij is dan ook niet als Emile opgevoed. Niet vanuit zijn eigen persoonlijkheid, maar vanuit zijn theorie weet hij, hoe je een Emile moet maken.
Dat lijkt al pretentie genoeg. Inderdaad is Rousseau er van overtuigd, dat hij, al is hij zelf niet de Stoïcijn die hij predikt, de mensheid iets te brengen heeft. Hij acht zich niet beter dan andere mensen, maar wél volkomen anders, en uit dien hoofde bevoegd met gezag te spreken: „Nu hoor je het ook eens van een vreemde." De eenzame zelfstandige die hij in zijn leven niet heeft kun-

nen zijn, meent hij wél te belichamen in zijn leer. „Jenseits der Kultur" heeft hij niet kunnen leven, maar wel kunnen denken; daar is hij diep van doordrongen. Herhaalde malen — o.a. in de aanhef van de **Confessions** — verklaart hij een mens als geen ander te zijn, die daarom in bepaalde opzichten het onmenselijke kan.

Misschien is juist dit besef, zelf buiten elke menselijke maat te vallen, nog wel het meest romantisch aan onze schrijver. Je hoort een rococo-mens zo iets niet zeggen. De mannen en vrouwen der verlichting waren er diep van doordrongen, dat niets menselijks hun vreemd was. Met Rousseau betreedt een nieuwe figuur het culturele schouwtoneel: het romantisch genie, een vreemdeling in de wereld, naar wiens stem niet geluisterd wordt, omdat hij een vreemdeling is, of wél geluisterd wordt, omdat hij een vreemdeling is. De enige maal dat Langemeijer in zijn **Inleiding tot de studie van de wijsbegeerte des rechts** het woord „genie" gebruikt, slaat het op Rousseau — een man die er, om zo te zeggen, om vráágt zo genoemd te worden. Wat hem natuurlijk volstrekt geen groter denker maakt dan b.v. zijn nuchtere tijdgenoot Hume, met wie hij tot wederzijdse teleurstelling zo slecht overweg kon.

De romantiek van de ongerepte mens heeft nog een heel merkwaardig bijproduct gehad, te weten op het gebied van de sexuele moraal. Ook in dit opzicht moet Emile op een soort Robinson-eiland worden grootgebracht, ver van de grote stad. Hij mag vooral geen sexuele indrukken opdoen als hij er nog niet aan toe is — en hij is er, volgens zijn opvoeder, niet spoedig aan toe. De sexualiteit komt in Rousseau's ontwikkelingspsychologie nóg later dan het sociale gevoel. Een kind behoort eigenlijk geen geslachtelijkheid te hebben vóór het volwassen is. Dat de praktijk vaak anders is, wordt wederom aan externe en „onnatuurlijke" invloeden toegeschreven. De heersende cultuur overprikkelt het stadskind; de jonkertjes worden al even vroegrijp door de schuine moppen van de lakeien. En als er een soort mensen is, waar de oud-lakei Rousseau een broertje aan dood heeft, zijn het de lakeien, de onzelfstandigen die de ijdelheid dienen. Boerenkinderen rijpen veel later; en dat zal met Emile en Sophie ook het geval zijn.

Dat past in zekere zin in het totale beeld van Rousseau's pedagogisch denken; maar intussen krijgen wij de indruk, dat juist hier voor hem een bijzonder gevoelig punt ligt. Met welk een nadrukkelijkheid wordt het ontwaken van de sexualiteit naar uiterste mogelijkheid uitgesteld! Ik kan mij er over verwonderen, dat ik bij de zo graag uit bijbel en klassieken citerende Rousseau nimmer een aanhaling van **Hooglied** 3 : 5 ben tegengekomen, een vers dat in zijn mond goed zou passen:

> „Ik bezweer u, dochters van Jeruzalem,
> bij de gazellen of bij de hinden des velds,
> wekt de liefde niet op en prikkelt haar niet,
> vóórdat het haar behaagt."

Zo speelt in de voor hem kenmerkende romantiek der ongereptheid juist de

romantiek van de maagdelijkheid een wel bijzonder grote rol.
Hierdoor heeft Rousseau ook zijn plaats in het merkwaardige proces dat door Van Ussel is beschreven in zijn **Geschiedenis van het sexuele probleem.** De verdringing van de geslachtelijkheid, welke men van Christelijke zijde niet had weten door te zetten, kreeg van de zestiende eeuw af haar beslag in het kader van de „civilisatie", de ontwikkeling van de burgerlijke levensstijl. De mensen werden discreter en gereserveerder, afstandelijker ten opzichte van elkaar; in sexualibus dus „preutser". Hetzelfde individualisme dat op politiek gebied leidde tot contractstheorieën, waarin het sociale problematisch gesteld werd vanuit het individu, maakte de liefde tot het door Van Ussel gesignaleerde „sexuele probleem". Genoemde schrijver wijst op de grote rol welke juist de pedagogen van de verlichtingstijd daarin hebben gespeeld. Onze Jean-Jacques heeft op dit punt zijn partij meegeblazen, zij het als een negatief pedagoog, geen verbiedende autoriteit doch een buitenhoudende wachter. Naast zijn titels van voorloper van romantiek en revolutie, komt hem stellig ook de naam toe, een der wegbereiders van het Victorianisme te zijn geweest. Wederom in schrille tegenstelling tot zijn persoonlijke aard. Wel was hij verlegen tegenover vrouwen, soms bij het masochistische af passief, maar hij is ze waarlijk niet uit de weg gegaan.

Verband tussen een en ander

Het wordt tijd, de draden van de twee voorgaande paragrafen samen te vlechten. Niet dat ik mij verbeeld, daarmee een allround beeld van de achtergronden van het denken van Rousseau te kunnen leveren. Wie zal een uitputtende en samenhangende visie geven op wat een filosoof bewogen heeft? Zelfs ten aanzien van een grijpbaarder en systematischer denker dan Rousseau is dat onmogelijk. Men leze in het volgende dus niet meer dan er staat. De wat onverwachte samenkoppeling van de begrippen „rede" en „Rousseau" leverde tweeërlei overdenking op:
Rousseau bleek zijn plaats te hebben in de — eigenlijk rationalistische — traditie van degenen die menen, dat de maatschappij, als bestaande uit mensen, ook tot mensen moet kunnen worden teruggebracht, „gereduceerd". Dat was punt één. Ten tweede hebben wij gezien, dat de individuele mens zelf, zoals Rousseau hem ziet, een zeker soort rationaliteit heeft; de ratio van Robinson Crusoë, het objektiverend verkeren met de objekten (in tegenstelling tot het sociale verkeer met de — je ratio bewonderende — medesubjekten). Tweeërlei rede hebben wij dus besproken: de rede van Rousseau en de rede van de mens van Rousseau.
Kunnen wij tussen deze twee themata enigerlei verband leggen? Ik geloof van wel .
Men zou zich een denker kunnen voorstellen, die als Hobbes en Rousseau de maatschappij reduceert tot enkelingen, maar dan tot enkelingen die zich hun positie van bouwstenen der maatschappij niet bewust zijn. Zulk een leer zou aan het samenleven een zekere rationele doorzichtigheid geven — voor de

filosoof, niet voor de samenlevenden zelf. Een dergelijk filosoof zou een rationele denker betreffende irrationele mensen moeten heten.
Zo is Rousseau niet. De rationaliteit die hem (naar hij meent) in staat stelt, de samenleving in enkelingen te ontleden en daarmee van haar holistische nimbus te ontdoen, is een soort inzicht dat idealiter ook aan de burgers zelf toekomt en dat hij door een geschrift als **Du Contrat Social** bij hen probeert te wekken. De mensen zijn analytisch aan te wijzen onderdelen van de maatschappij; maar zij kunnen en moeten ook zelf zich als zodanig bewust worden, dus zelf de analyse leren verrichten. Zelf moeten zij inzien, dat aan het samenleven historisch (of althans ideëel) geen prioriteit toekomt boven de enkelingen. Zelf behoren zij te weten, dat zij niet alleen delen, maar oerdelen en daarmee de jure ook oorzaken en scheppers van de staat zijn. Aan de mensen zelf zal duidelijk dienen te worden, dat de staat een som van mensen is, en dat zij zelf, niet anders dan door zich bij elkander op te stellen, die staat gemaakt hebben en elke dag blijven maken. De republiek is aldus een optelsom — **der** mensen (genus objectivus en subjectivus) „comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen pour se conserver que de former par agrégation une somme de forces . . ." (**Du contrat social,** boek I, hoofdstuk VI, tweede alinea). Dat Rousseau een zo zakelijk beeld van het menselijk samenleven niet consequent heeft weten vol te houden (de paradox van de volonté générale!) is een andere zaak.
Met zijn contractstheorie heeft hij (als elke contractstheoreticus) in elk geval een poging gedaan een nuchtere, reductionistische kijk op het menselijk samenleven te geven, óók aan de samenlevenden zelf. Rousseau ziet de mens als een contractant, aan wie men kan en moet mededelen dat hij contractant is, zodat hij voortaan zich contractant kan weten **en** voelen **en** zich als zodanig gedragen. Pre-romanticus als hij vaak wordt genoemd, predikt hij ons niet de holistische geborgenheid-in-gemeenschap van de negentiende-eeuwse romantiek, doch de tragiek van de vrije enkeling, die zich met soortgenoten moet verenigen, maar in deze vereniging zijn eiland niet vergeten kan.

Arent van Haersolte

Wie schrijft die blijft

*

OVER HET BESCHRIJVEN VAN HET EIGEN LEVEN

I

Het is een algemeen nogal verbreid verschijnsel dat mensen het verleden, vooral de dingen uit het eigen en verwante bestaan, willen vastleggen en vasthouden. Er worden bergen foto's, soms in albums met toelichtende teksten bewaard, dia-series, kindertekeningen, agenda's, kalenders, souvenirs, pakjes brieven ook. En vrij veel mensen houden op de een of andere manier een dagboek bij — al was het maar dat oude agenda's of notitieboekjes, eigenlijk zonder erg duidelijke reden *niet* worden weggedaan.[1])

Kennelijk willen wij de vervliegende tijd van ons leven vasthouden. De filosoof Leo Polak hield van zijn 21ste jaar tot zijn dood toe dagelijks een dagboek bij en zette letterlijk de dagen van het verleden zo geleidelijk achter elkaar in zestig deeltjes van honderdzestig bladzijden elk. Hij droeg dat dagboek ook het liefst met zich mee als hij voor langere tijd zijn huis verliet. Dáár stond dan zijn leven. De eerste 21 jaar van zijn bestaan — toen hij nog geen dagboek bijhield — achtte hij „in de nacht van het vervagende geheugen verloren".[2])

Inderdaad, tijd is op zichzelf niets! Herinnering vertekent en versluiert en vervliegt.[3]) Waar en hoe kan ik de dag van gister terugvinden? Mijn eerste schooldag, die vaag voor mijn geest komt door de associatie met de geur van met zeepsop gewassen hout van schoolbanken. Waar is die geweldige ruzie gebleven op de eerste dag van mijn militaire diensttijd? Die ontmoeting op die avond in mei 1946? Het zit allemaal alleen maar *in* ons, vervormd, vaak wat warrig ingevoegd in een reeks van dingen. Soms is er een document. Het einddiploma van de middelbare school. Maar wat is dat stuk papier als verleden tijd waard?[4]) De sfeer ontbreekt. Het was een ander die het *toen* in zijn handen kreeg. Nu is de betekenis veranderd in de stroom van gebeurtenissen en belevenissen die er tot heden op is gevolgd. Tóén was er alleen een onbekende toekomst. Nu heeft elk oud document, een foto van vroeger, een aantekening van toen, een vage plaats in een doorgetrokken lijn naar het heden — en van dit huidige uit krijgt alles een eigen sfeer en betekenis.

Wat we uitsluitend en alleen beleven is het moment van *Nu* en wat wij *nu* nog kunnen oproepen van het verleden in het licht van *nu*. En dat *nu* is op hetzelfde moment alweer opgelost in de wolk van het verleden. De dingen die in die nevel verdwijnen kunnen we trachten op te roepen door er over te praten of te schrijven — en dat doen we érg veel — maar steeds met de stem en de

pen van *nu*. *Wij* moeten inhoud geven aan de loze dingen en gebeurtenissen van toen, want zonder de beleving is de tijd niets, volstrekt niets.[5]) Ga eens een half uur stil op een stoel zitten en suf een beetje. Dan *is* er helemaal geen tijd in de eigenlijke betekenis van het woord, dan alleen die kleine verschuiving van de wijzers van de klok. Die tijd gaat pas bestaan als je iets doet of iets beleeft, mits je dat dan ook vastlegt in een brief, notitie of werkstuk.
Dat *doen* de mensen dan ook. Ze leggen de tijd vast, ze pogen het vluchtige vergaan van hun bestaan vast te houden, vast te leggen, te fixeren om ergens op te *staan* vóór ze zich een gestalte achten.

II

Eigenlijk steekt daar niets verwonderlijks in. Men zegt wel eens: als *iets* de mens karakteriseert dan is het zijn gevoel voor geschiedenis, zijn overgevoeligheid voor het wordende in dat wat wij beleven. Maar dat draait de zaken wel een beetje om. We hebben *behoefte* aan het verleden.[6]) We oriënteren ons op het verleden doordat we het gevoel hebben dat we teloor gaan in de stroom van de tijd.
Er is een beroemde uitspraak: *Les heureux n'ont pas d'histoire. Gelukkige mensen hebben geen geschiedenis.* Blijkbaar zijn we niet geheel gelukkig, zeker niet voortdurend.[7]) Geluk is: produktief bezig zijn, het gevoel zinvol bezig te zijn, in dubbele betekenis: bezig zijn met iets dat voldoening geeft, in het besef tevens dat het op prijs gesteld wordt dat *wij* het zo doen.
En bij wie is dit gevoel duurzaam of in overwegende mate aanwezig? Dat is niet steeds het geval en bovendien wordt dat gevoel van bevredigend functioneren steeds ondergraven door de gewaarwording dat wat we doen steeds in de tijd vervluchtigt.[8])
Bij niet iedereen is dit een kwellend gevoel! Maar er zijn mensen met een sterk ontwikkeld instinct voor hun positie in de tijd, die zich nu en dan en soms heel heftig bewust zijn van hun eigen plaats en betekenis in de vloeiende tijd.
Dán ontstaat de autobiografie, dan gaat iemand zich afvragen wie en wat hij is, en hoe het allemaal zo is gekomen.[9])
In die hele neiging om het verleden vast te houden en vast te leggen vormt de autobiografie — het beschrijven van het eigen leven — een speciaal geval. Iemand gaat op zeker moment van zijn leven — meestal een eindje voorbij de actieve jaren — er voor zitten om te beschrijven hoe zijn bestaan verlopen is en hoe hij geworden is uit wat hij was tot wat hij nu meent te zijn. Deze onderneming is van volstrekt andere aard dan alleen maar het vastleggen en bewaren van stukjes verleden in dagboek of fotoalbum.[10]) Het beoogt ook méér dan het opschrijven van levensherinneringen, zoals acteurs en staatslieden wel doen, die alle rollen die zij ooit gespeeld hebben beschrijven — maar niet de rol van hun wezenlijke persoonlijkheid.
De persoonlijkheid die het eigen leven gaat beschrijven en daarbij naar diepere motiveringen, drijfveren of beweegredenen wil boren, die persoonlijkheid

heeft duidelijk de opzet om in zijn verweer tegen het vervluchtigen van het bestaan in de tijd een verhaal te leveren dat in de onderling samenhangende fasen van dat leven ook een zingeving daaruit wil afleiden, of beter gezegd: *er aan toe wil voegen.*[11])

Een Franse schrijver zegt dat elke autobiografie in de grond de wens bevat om vergeven te worden.[12]) De autobiograaf zou schrijven van een gevoel uit dat hij in zijn leven tekort geschoten is.[13]) Dit is, naar mijn ervaring, zeker ten déle waar. De mens die zijn eigen leven beschrijft is werkelijk bezig — zoals Montaigne zelf getuigde toen hij met iets dergelijks doende was — zichzelf te konstrueren tot wat hij wezen wil. De autobiograaf kiest zichzelf uit de nevel van het verleden, want hij of zij is niet helemaal gelukkig met wat hij vermoedt van het beeld dat anderen van hem hebben.[14]) De echte autobiografie is altijd een verlate, soms hevige *identiteitscrisis.*[15])

Dit is het tweede, onontbeerlijke aspect waardoor de autobiografie ontstaat: naast het menselijke verlangen de vervluchtigende tijd te doen stollen, ligt aan de voet van de zelfbeschrijving het gevoel van verantwoordelijkheid voor de eigen existentie. Daarbij domineert het curieuze gevoel dat men *dezelfde* is gebleven *hoewel* men steeds en soms sterk veranderd is.

Een extreem voorbeeld schreef Maurice Sachs in zijn zelfbeschrijving *Le Sabbat* dat tegen de vijftiger jaren uit zijn nalatenschap werd opgediept. Sachs was in 1906 geboren en er wordt aangenomen dat hij in 1945 in Duitsland als dubbele verrader is omgekomen. De autobiografie van Sachs is een aanvankelijk erg uitvoerig en minutieus, maar geleidelijk in steeds jachtiger tempo, geschreven levensverhaal van een man die in de negen-en-dertig jaren van zijn bestaan vrijwel alle schurkenstreken heeft uitgehaald die men bedenken kan. Uit de verhalen van tijdgenoten hebben wij zijn demonische persoonlijkheid tamelijk goed leren kennen en dat maakt het wel duidelijk waarom Sachs een levensverdediging wilde achterlaten.[16])

Alle bezwaren tegen de autobiografie kende hij precies: de ijdelheid, de leugenachtigheid, de vertekening, de doorzichtige moedwil — kortom de paradoxale onmogelijkheid. Maar toch ondernam hij het karwei, hoewel ontstellende luiheid een overheersende trek van zijn karakter was. Hij zegt het voorbeeldig: „Geen levensherinnering alleen, maar een verslag, een vereffening van de rekening, een morele afrekening. Of zou ik niet beter kunnen zeggen: een rapport van mijn gebrek aan moraal? Maar dan zonder er een minderwaardig welbehagen in te scheppen. Ik schrijf dit boek om in de doolhof van mijn bewustzijn de hoofdlijn terug te vinden van een gevoel van eigenwaarde, dat mij toch even dierbaar is geworden als het leven zelf".[17])

III

Maurice Sachs is natuurlijk een *uitzonderlijk* voorbeeld van de autobiograaf die zich in bijzondere mate innerlijk en zelfs ook wel uiterlijk (om zijn schurkenstreken) gedwongen voelde zich te rechtvaardigen. Maar in het algemeen vormt dat element van zelfkreatie wel de hoofdzaak van de autobiografie. Men

kan kennelijk niet leven met de versnipperde, onsamenhangende nagedachte van het eigen leven. Socrates zei al: „Een leven dat niet aan zelfonderzoek doet is waardeloos".

Maar het is een betwist gebied. In hoeverre is men in staat zich zelf te kennen? De feiten op een rij geven geen échte waarheid.[18]) Toch kan men het niet laten. Hoezeer men ook de mogelijkheid van zelfkennis betwijfelt en de zin van een eigen levensbeschrijving problematisch acht, men begint steeds weer opnieuw. De beroemde en intelligente Engelse schrijver Stephen Spender somt alle onmogelijkheden op: de vertekende herinnering van het voltooide heden uit, de rekonstruktie van het verleden door het te beschouwen als vóórgeschiedenis van het latere, de partijdige selectie van de feiten — maar hij besluit met de woorden: „Dat mag allemaal wel waar wezen . . ." en dan schrijft hij tóch een schitterende autobiografie van drie-honderd-en-vijftig bladzijden.[19])

En hiermee komt er een derde voorwaardelijk element bij de twee die ik al noemde: naast die natuurlijke behoefte om de verglijdende tijd vast te houden én de drang tot verantwoording en rekenschap op grond van het verlangen naar zelfrespect, heeft de mens het unieke *vermogen* om zich de feiten niet alleen maar te herinneren en die weer te geven maar meer nog: de gebeurtenissen zó te konstrueren, te accentueren, te nuanceren en te selecteren dat er een waarheid over hun leven en persoonlijkheid uitkomt die ánders is dan de feitelijke waarheid, maar die *gewild en ongewild* het ware *beeld* van samenhang oplevert van hun eigen leven, van hun persoonlijkheid.[20])

Dit is wel een uiterst merkwaardig element, dat de autobiografie pas mogelijk maakt. Om die reden noemde Goethe zijn levensbeschrijving: „Dichtung und Wahrheit" — Verdichting en waarheid. In die titel heeft Goethe al willen aanduiden dat zijn boek niet afgemeten moet worden aan de chronologische nauwkeurigheid en volledigheid, maar dat hij met een artistieke, kreatieve greep in de feiten een hogere of zo u wilt diepere waarheid uit het verleden wilde afleiden. Tegen Eckermann zei hij het heel precies: „Een feit van ons leven geldt niet inzoverre het wáár is, maar naar de mate een feit iets te *betekenen* heeft".[21])

Het moet duidelijk gezegd worden: voor een autobiografie, een boek waarin een persoonlijkheid zichzelf in wording en wezen tracht te beschrijven, is de objectieve, feitelijke waarheid op zichzelf onbelangrijk.[22]) Grof gezegd: als die mens een leugenachtig wezen is, of genuanceerder: naarmate die mens het niet laten kan te draaien en te verschuiven in de feiten moet hij zich vooral niet genoopt voelen de zuivere waarheid te schrijven, want dan krijgen we een geschiedboek en geen autobiografie. In zachtere tinten bestaat er een fraai voorbeeld. In een van zijn mooiste autobiografische gedichten: „La vigne et la maison" roept Lamartine het beeld op van zijn geboortehuis, in Milly, waar hij vertelt dat de voorgevel versierd was met een guirlande van wilde wingerd. Een historicus ontdekte later dat er helemaal geen spoor van wingerd aan het huis in Milly zat — en hij boekstaafde deze vertekening. Maar na de dood van de dichter heeft zijn weduwe een mooie wilde wingerd aan het geboorte-

huis laten aanbrengen. Zo waren Dichtung und Wahrheid tenslotte toch weer (niet geheel terecht) verzoend.[23])

Het gaat in de autobiografie dus *niet* om openbare eerlijkheid, objectieve waarheidsgetrouwheid, maar om wezenlijke *echtheid,* om te zeggen wat je denkt en voelt. Daardoor is een autobiografie — als hij geslaagd is — altijd een artistieke daad.[24]) Door een kreatieve ingreep van een persoonlijkheid die zichzelf tracht te geven zoals hij meent dat hij werd en is, wordt het droge relaas van feiten soms de beeldende weergave van een levende persoonlijkheid. De waarheid der dingen is dan bijzaak. De autobiograaf beschrijft bijvoorbeeld de eerste toevallige ontmoeting met het meisje dat vijf jaar later — onder geheel andere omstandigheden — zijn vrouw is geworden. Hij geeft die eerste ontmoeting in zijn levensrelaas veel meer accent dan de zeker tientallen andere ontmoetingen die voor het vervolg geen betekenis hebben gehad.

De feiten mogen natuurlijk niet ontbreken. Een uiterste heb ik gevonden in een boek van het begin van de vorige eeuw: „Vruchten en Resultaten van een zestigjarig leven", in drie delen (onvoltooid) dat tussen 1823 en 1826 *anoniem* verscheen. We weten nu dat het W. A. Ockerse (1760-1826) was, een notariszoon, predikant, lijder aan een borstkwaal, mislukt effectenmakelaar, vroeg weduwnaar. De feiten in deze autobiografie zijn te tellen, deel na deel stromen de zelfbeschouwingen in gedragen toon over ons heen, maar het allermerkwaardigste is dat deze hele worsteling *niet* ondertekend, maar wél gepubliceerd werd.

Ik noem enkele titels van hoofdstukken: „Mijn Ik", „Verootmoediging", „Erfzonden en Erfkwalen". In voor hem ongewoon sobere bewoordingen formuleert de schrijver de beweegredenen tot zijn schriftuur: „Ik ben! Onder de duizend millioenen bevolkers der aarde, wier eerenaam Mensch is, besta ook ik, heb ook ik mijn plaats. Maar wie en wat ben ik in mijn individualiteit? Moeyelijke vraag voorwaar! Want geen mensch kent mij grondig en geheel, zoo als ik ben, en ik zelf ben eenigermate vreemdeling in mijn eigen binnenste".

Er zijn andere uitersten die propvol met minutieuze feiten zijn gestopt — zozeer dat de persoonlijkheid er achter verdwijnt.[25])

IV

Tot nu toe heb ik drie elementen beschreven die voor het ontstaan van een autobiografie min of meer een voorwaarde zijn en die dat genre van schriftuur erg begrijpelijk zo niet noodzakelijk maken. Mensen hebben een diepe aandrang hun leven dat in de tijd vervluchtigt vast te houden door het op een of andere manier *vast te leggen.* Daar komt bij dat sommige mensen een gevoel van onbehagen of twijfel gevoelen omtrent het bereikte in het leven, een *vreemdheid* ervaren ten opzichte van de eigen persoonlijkheid en een spanning gewaarworden tussen dat wat werkelijk gebeurd is en dat wat mogelijk was geweest. In de derde plaats bezitten wij het curieuze vermogen tot *selectieve* konstruktie van de herinnering waardoor aan een opeenvolging van toestanden en gebeurtenissen een structuur kan worden verleend, waardoor

een beeld van organische eenheid van een leven ontstaat.
Er is nog een vierde voorwaarde van meer individuele aard — en dat is het *type mens* dat vermoedelijk is voorbestemd om voor het schrijven van een autobiografie in aanmerking te komen. Ik ben niet zeker van mijn zaak, het materiaal is nog onvoldoende ontleed, maar ik heb de stellige indruk dat een groot deel zo niet het merendeel van de autobiografen — in de bruikbare typologie van Heymans — behoort tot het type der zogenaamde sentimentelen: emotioneel, secundair en niet-actief. Rousseau en Kierkegaard zijn voorbeelden. De factor van de activiteit vormt een dubieus element. Het kunnen ook actieven zijn die uitgerangeerd of voorbij hun carrière aangeland zijn. In dit geval zouden het de zogenaamde gepassioneerden zijn.[26])
Het beroep vormt een te verwaarlozen voorwaarde; ik heb autobiografieën gevonden van een leurder, een prostituee, een beul, een doodgraver, van militairen, predikanten, acteurs, diplomaten, oplichters, zwervers, leraren. Alle beroepen zijn vertegenwoordigd.
Maar nu doet zich een eigenaardig feit voor. Hoe algemeen menselijk de geschetste voorwaarden ook zijn: de autobiografie verschijnt pas *op een bepaald, tamelijk laat tijdstip* in de geschiedenis en dan nog binnen een *speciaal gebied.* Zonder één uitzondering bevestigen alle geschiedschrijvers dat de echte autobiografie pas na 1500 verschijnt en dat dit een zuiver Europese aangelegenheid is! Er zijn dus niet altijd autobiografieën geweest en bovendien niet overal. Onderzoekingen, speciaal naar Chinese bronnen leverde sporadische symptomen op van een vage aanzet maar niet één voldragen exemplaar.[27]) In Azië en Afrika bleek een enkel geval uitsluitend te danken aan Europese invloed en Amerika is sinds 1500 een filiaal van Europa.[28])
De eerste golf van eigen levensbeschrijvingen begint met het van leven barstende boek van Benvenuto Cellini die leefde van 1500 tot 1571.[29]) Na 1500 gaat het genre dan met golven over Europa, maar gedurende het grootste deel van de geschiedenis heeft de mensheid zich *niet* systematisch de specifieke vraag gesteld: wie ben ik en hoe ben ik zo geworden als ik mezelf nu zie? Omstreeks 1500 constateert Montaigne voor het eerst, in de klassieke formule: „Het meest geweldige ter wereld is te weten wie men is".
Die explosie van autobiografieën werd niet veroorzaakt door de uitvinding van de boekdrukkunst — zoals een slimmerd zou kunnen opmerken. Er zijn in de oudheid en middeleeuwen veel bekentenisgeschriften van hand tot hand gegaan, levensherinneringen, kronieken — maar op enkele flarden van vaag zelfonderzoek na mist men in alle literatuur van vóór 1500 de echte *horizontale,* typische beschouwing van de eigen persoonlijkheid als een unieke gewordenheid in een chaos van toevalligheden.[30])
De grote geschiedschrijver van het genre Georg Misch heeft in zijn standaardwerk van acht delen er zeven banden voor nodig om — na vrijwel elk stuk papier onderzocht te hebben — te betogen dat pas na 1500 én in Europa de autobiografie ontstond.[31]) Het laatste deel van de acht wijdt hij dan aan *die* geschiedenis.

Hoe komt dat nu? De autobiografie ontstaat in de bloei van de stadscultuur van Italië, in Florence onder de opkomende burgerij die een sterk zelfbewustzijn van eigen individualiteit had verworven. Dit is dus het vijfde element, onontbeerlijk voor het ontstaan van de autobiografie: de mens moest eerst los geraakt zijn van de vaste, traditionele banden, hij moest beseffen dat hij een *ander* kon zijn dan zijn voorvaderen, hij moest gewaarworden dat het heden *verschilt* van het verleden, dat ieder leven een uniek verschijnsel is, dat het *toeval* regeert en het *experiment* mogelijk is. Het is de tijd dat de spiegel [32]) veel gehanteerd wordt en het zelfportret als genre ontstaat. En dan gaan er golven van zelfbeschrijving door de literatuur van Europa — vooral in tijden van onzekerheid, van sociaal-economische, culturele en politieke verschuiving.[33]) Een paar voorbeelden: in de Franse tijd in Nederland verschijnen er opvallend veel autobiografieën; en toen omstreeks het midden van de negentiende eeuw in ons land de theologie op drift raakte produceerden veel verlegen predikanten òfwel grappige verzen òfwel een autobiografie. De humoristen pleegden vaak zelfmoord — als ze het tot een autobiografie hadden kunnen brengen zouden zij wellicht behouden zijn gebleven.

V

De autobiografie is een grandioze poging van de mens om uit het ontglippende verleden bestanddelen te redden teneinde, zoals Maurice Sachs zei: „in de doolhof van het bewustzijn de hoofdlijn terug te vinden van een gevoel van eigenwaarde". De drang tot deze inspanning ontstond — zoals wij zagen — op een bepaald moment van de geschiedenis en onder speciale omstandigheden. Zij ebt weg in evenwichtiger tijden en komt hevig opzetten in periodes van verwarring en tegenstelling — in het bijzonder bij tot beschouwing geneigde, gevoelige mensen en die niet of niet meer door een natuurlijke activiteit opgaan in het gebeuren.

De vraag is dan: hangt de neiging tot het overzien van de zin van het eigen leven samen met een eigenaardige, overheersende trek van onze moderne maatschappij: het zich ontwikkelende kapitalisme?

Nu hebben sociologen altijd één buitengewoon merkwaardige eigenschap van onze maatschappijvorm aangevoerd: de *zelfvervreemding*.[34]) Die vervreemding wordt dan begrepen als een losraken uit organische verbanden, een scheiding tussen de mens en de natuur, tussen de ene mens en de andere, een vervreemding van de mens tegenover de produkten van zijn handen. Tenslotte zou die mens vervreemd raken van zichzelf, zijn zin voor het geheel, de zin van zijn bestaan verliezen. Een vervreemd mens — produkt van de kapitalistische produktiewijze staat wezenlijk *passief, vreemd, gelaten* tegenover zichzelf en zijn wereld.

Die vreemdheid van de mens ten opzichte van de dingen van het leven was latent in de middeleeuwen, toen het bestaan en de kosmos tot in details geordend waren in een onwrikbaar goddelijk en daarvan afgeleid maatschappelijk bestel.

Het is in de *wereld van de renaissance en het humanisme* dat de wending uit dit vóórbewuste of latente stadium van onzelfstandigheid zich voltrok.[35]) De vervreemding die sinds de vijftiende eeuw inzet is *bewustheid* van vreemdheid — en men gaat er iets aan doen. In zijn wel als een allegorie op te vatten verhaal over het beklimmen van de Mont Ventoux citeert Petrarca veelbetekenend Augustinus: „De mensen zullen de hoge bergen gaan bewonderen en de ontzaglijke golven van de zee en de eindeloos breed stromende rivier en de grenzeloze oceaan en de banen der sterren, maar van zichzelf zullen zij vervreemden." [36]) Dit citeren duidt op bewustheid van het dilemma van het nieuwe levensgevoel.

Het ontstaan van de autobiografie is, naar de klassieke woorden van de geschiedschrijver Misch: *„een getuigenis voor het feit dat de mens van het avondland een persoonlijkheidsbewustzijn gaat ontwikkelen".*

De ontworsteling aan die vervreemding gaat een heel lange weg, aan het einde waarvan misschien de *werkelijk* produktieve mens staat, die helemaal zichzelf is doordat hij niet passief en gelaten zich laat gaan op de golfbeweging van het leven, maar die *aktief verbonden* is met de wereld en zijn medemensen en *handelend* zijn zinvolle plaats daarin verovert.

Dat zou het einde kúnnen betekenen van de autobiografie — die tenslotte ook eenmaal is ontstaan.

P. Spigt

Aantekeningen

*) „dat is: hij die goed boekhoudt, uit zijn boeken een overzicht over zijn zaken heeft, dus kan zien, wat winst en verlies oplevert, gaat niet ten onder (Peet 52)". Zie Dr. F. A. Stoet — Nederlandsche Spreekwoorden, spreekwijzen, uitdrukkingen en gezegden, 2e deel, blz. 253, 5e druk, Zutphen, 1943.

1. Zie voor dit curieuze verschijnsel ook: William Earle — The autobiographical consciousness, Chicago, 1972; en A. Chorus — Vormen van zelfkennis in de autobiografie, Den Haag, 1966.
2. P. Spigt — Verlangen naar Euthymia, in: Rekenschap 13e jg., 1966, nr 4 (dec.).
3. Dr. P. J. Zwart — Het mysterie tijd, Assen, 1971.
4. Dr. H. W. von der Dunk — Over de betekenis van Ego-documenten, in: Ego-documenten, Groningen, 1970.
5. H. J. Pos en L. v. d. Horst, in: Aspecten van de tijd, een bundel wijsgerige studies, Assen, 1950.
6. Dr. H. C. J. Duijker — Communicatie en distantie. Enkele korte notities, in: Ego-documenten, Groningen, 1970.
7. Helen Merrell Lynd — On shame and the search for identity, London, 1958.
8. Zie hierbij: Fokke Sierksma — De religieuze projectie, Delft, 1957, vooral hoofdstuk I en ook, waarnaar Sierksma verwijst — Helmuth Plessner — Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin/Leipzig, 1928.
9. Eén van de schitterendste studies in dit verband is van Georges Gusdorf — Conditions et limites de l'autobiographie, in: Formen der Selbstdarstellung, Festgabe für Fritz Neubert, Berlin, 1956.
10. In zekere zin terecht maakt H. N. Wethered — The curious art of autobiography — London 1956, een scherp onderscheid tussen dagboek en autobiografie. Een autobiograaf gebruikt natuurlijk wel dagboekmateriaal en bereidt zich erop voor.
11. Heel goed: Roy Pascal — Design and truth in autobiography, Londen, 1965.
12. Stelling van: Michel Leiris.
13. Bernd Neumann — Identität und Rollenzwang, zur Theorie der Autobiographie, Frankfurt, 1970.

14. Stelling van: Sören Kierkegaard.
15. Hierbij heb ik mij georiënteerd op: David J. de Levita — The concept of identity, The Hague, 1965; Identity, symposium of the scientific committee of the world federation of mental health, 1957, The Hague; Erik H. Erikson — The problem of ego-identity — in: Psychological Issues, vol. I, nr. 1, 1959.
16. Violette Leduc — La Bâtarde.
17. Maurice Sachs — Le Sabbat, Paris, 1946.
18. Cl. Schoonbrood OFM — Herinnering en herinneringsoordelen, in: Alg. Ned. Ts. v. Wijsb. en Psych. mei 1964.
19. Stephen Spender — World within world, London, 1951.
20. Ernst Cassirer — An Essay on man, New Haven/London, 1944. Ook: James Olney — Metaphers of Self, the meaning of autobiography, New Yersey, 1972. Vooral, met betrekking tot het evocatieve talent van Marcel Proust: S. Dresden — Inleiding bij Een liefde van Swann, Amsterdam, 1977.
21. Carl Alt — Studien zur Entstehungsgeschichte von Goethes Dichtung und Wahrheit, München, 1898.
22. Zie ook: Wulf Segebrecht — Autobiographie und Dichtung. Eine Studie zum Werk E. T. A. Hoffmanns, Stuttgart, 1967.
23. Anecdote verteld door Georges Gusdorf.
24. Bijvoorbeeld: F. S. de Vrieze — Facts and Fiction in the autobiographical works of Selma Lagerlöf, Assen, 1958. Ook in het algemeen: H. Glagau — Die moderne Selbstbiographie als historische Quelle, Marburg, 1908.
25. Zo'n ander uiterste is: Dr. E. Drerup — Aus versunkenen Tagen, 1939 waarin ergens droog beschreven staat: ,,Selbst der Postwagen von Münster nach Bürgsteinfurt und später auch nach Borghorst ging zunächst an dem damals noch schiffbaren Max-Klemens-Kanal entlang, der nur bis Maxhafen zwischen Weltringen und Neukirchen fertig geworden war und davon mitten in der Ostendorfer Heide durch den Mahlsand des Postdammes seinen Weg um den Buchenberg herum nach Bergsteinfurt bezw. davon abgehend direkt nach Borghorst zu suchen . . .''
26. Dr. G. Heymans — Inleiding tot de speciale psychologie, vooral deel I, Haarlem, 1932. Over de sentimentelen: ,, ... in hoge mate geneigd tot zelfanalyse en meer dan een der andere groepen, tot ontevredenheid met zich zelf'', I, blz. 235. C. A. Murchison — History of psychologie in autobiography, 1930.
27. Wolfgang Bauer — Ich - erleben und Autobiographie im älteren China — Heidelberger Jahrbücher, 1964, blz. 12-38.
28. D. Westermann — Autobiographies d'Africains, Paris, 1943. Fritz Ernst — Menschen und Memoiren, in Heidelberger Jahrbücher, 1962 (VI).
29. Dr. H. C. Muller — Benvenuto Cellini (1500-1571), in: Tijdschrift v. Geschiedenis, 1948, 1 en 2. Vertaling: Het leven van B.C., Amsterdam, 1969. Inleiding en vertaling H. van Dam van Isselt.
30. Zie: Dean Ebner — Autobiography in Seventeenth-century England, The Haque/Paris, 1971 en vooral: Jean A. Perkins — The concept of the self in the French Enlightenment, Genève, 1969.
31. Georg Misch — Geschichte der Autobiographie, Bern, 1949-1969; 4 delen, 8 banden. Hierbij: Georg Misch en de autobiografie, door Drs. E. M. Janssen Perio, in: Ego-documenten, Groningen, 1970. Ook: Friedrich von Bezold — Über die Anfänge der Selbstbiographie und ihre Entwicklung im Mittelalter, Erlangen, 1893. En: E. Stuart-Bates — Inside out. An introduction to autobiography, Oxford, 1936-37, 3 delen. Een van de weinige Nederlanders die over dit onderwerp schreven: Aart van der Leeuw — Die van hun leven vertelden, Rotterdam, 1934.
32. Jacques Lacan — Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je — Reveu française de Psychanalyse, 1949, nr. 4. In 1503 wordt de vlakke spiegel voor het eerst gemaakt — Julien Eymard: Le thème du miroir dans la poésie française, Lille, 1975. En het eerste zelfportret, nog als detail, ontstaat in 1447 — E. Benhard: Das Selbstbildnis u.s.w. — Berlin, 1927.
33. Arthur Melville Clark — Autobiography — its genesis and phases, London, 1935.
34. Sidney Finkelstein — The artistic expression of alienation, in Marxism and Alienation, a symposium, New York, 1965.
35. Een grondige studie op dit gebied: Dr. Ph. de Vries — Petrarca's brief over de bestijging van de Mont Ventoux, in: Ego-documenten, Groningen, 1970.
36. De beklimming van de Mont Ventoux — in Eng. vert.: The renaissance philosophy of man, ed. Cassirer etc., Chicago, 1948, blz. 44.

De gewetensvrijheid van de dienstplichtige in beweging

Iedereen was er al lang van overtuigd, dat er wettelijk iets moest gebeuren. De bestaande wetgeving liep duidelijk achter op de inhoudelijke ontwikkeling van gewetensbezwaren tegen militaire dienst.
Steeds meer bleken dienstplichtigen vast te lopen op konkrete oorlogsverrichtingen, oorlogsdoelen en wapensystemen, zonder dat kollektief geweld of oorlogsgeweld, of het doden van mensen onder alle omstandigheden werden verworpen. Dergelijke genuanceerde bezwaren namen in aantal en soort toe naast de radikale afwijzing van geweld, oorlogsgeweld of doding van mensen. Aannemelijk is het dat deze ontwikkeling wijst op een groei van persoonlijke verantwoordelijkheid onder dienstplichtigen. Er wordt minder klakkeloos aanvaard en er wordt meer nagedacht.
Bij Berger [1]) vinden we de konstatering, dat gewetensbezwaarden militaire dienst opvallen door waarnemingsfrisheid en levendigheid van verbeelding. Uit zijn onderzoek onder deze kategorie gewetensbezwaarden blijkt een verband tussen positieve opvoedingsrelaties en originele kijk op de wereld, eigenheid van oordeel, zelfstandige verantwoordelijkheid en het warm lopen voor waarden. De spiegel van deze ontwikkeling werd gevormd door de ministeriële advies-commissie, die allengs een machtig staketsel van onderscheidingen ontwierp aangaande oorsprongen, inhouden en strekkingen van gebleken bezwaren. Voor de vuist weg noem ik naast de als zuiver op de graat getoetste gewetensbezwaren uit zedelijke of godsdienstige overtuiging: gevoelsmatige, doelmatige, staatkundige, situationele, selektieve, politieke, juridische, levensbeschouwelijke, wereldbeschouwelijke, biologische, psychologische, sociologische, pedagogische, filosofische, rationele bezwaren, die stuk voor stuk of sommige in vereniging als te licht konden worden gewogen.
Alhoewel de taak van de commissie allerwegen als moeilijk en zwaar werd geoordeeld, heeft deze toch nimmer de indruk gewekt met de ontwikkelingen niet goed uit de voeten te kunnen. Aan inventiviteit in het ordenend verstaan van bezwaren heeft het niet ontbroken.
Nu was die toegenomen ingewikkeldheid van het erkenningsgebeuren — voor de commissie een geleidelijk gegroeid, vertrouwd complex — niet het eigenlijke motief tot wetswijziging.
Het ging er om bepaalde, in aantal sterk toegenomen, buiten de bestaande wettelijke boot vallende, bonafide gewetensbezwaren binnen boord te halen. Wel is opmerkelijk dat de commissie, met haar rijke ervaringen uit de eerste

hand, niet vooraan heeft gestaan om die wetswijziging te bepleiten.
Aanvankelijk werd een oplossing nagestreefd met een stel nieuwe selektiecriteria, waarmee het toetsingsbeleid er niet eenvoudiger op leek te worden. Al te spitse redeneringen waren nodig om bepaalde bezwaren onder een bepaald criterium te kunnen brengen. De debatten in de Tweede Kamer getuigden van een cryptische gegrepenheid bij het uitleggen van de tekst door de minister, wat opnieuw zwaar weer voor de erkenningsprocedure voorspelde. Maar het voornaamste was, dat bij nader inzien ernstig moest worden gevreesd, dat met de nieuwe juridische batterij bepaalde gewetensbezwaarden toch nog onbedoeld zouden sneuvelen.[2])
De regering heeft daarop wel lang geaarzeld, maar tenslotte is de knoop doorgehakt. Nu is dan voorgesteld een tekst, waarin niet meer dan strikt nodige grenzen worden getrokken, waardoor een maximale ruimte is ontstaan voor uiteenlopende gewetensbezwaren, mits gericht tegen militair geweld in het algemeen of bepaalde vormen in het bijzonder, tegen bepaalde geweldmiddelen of tegen een bepaald gebruik van een geweldsmiddel of ook tegen bepaalde oorlogsdoeleinden.[3])
Om diezelfde reden bevat de nieuwe tekst ook geen aanduiding meer aangaande de worteling van de gewetensbezwaren. De oude koppeling aan een zedelijke of godsdienstige overtuiging werd in bepaalde gevallen, waar ook andere overtuigingskategorieën als voedingsbron van het geweten werden aangedragen, als onnodig komplicerend en ook discriminerend ervaren.
Vanwaar eigenlijk die aarzeling van de regering bij die laatste technische omzwaai: van vier exclusieve kriteria naar één zo veel mogelijk omvattend (in het midden latend) kriterium? Aan bereidheid tot het scheppen van de beoogde erkenningsruimte mankeerde het niet. In het algemeen blijkt de stemming tegenover gewetensbezwaarden militaire dienst positief veranderd: vroeger overheerste in brede kring een morele reserve tegenover de „dienstweigeraar", nu bemerkt men eerder respekt voor de „gewetensbezwaarde". En het politieke toneel is daarvan ook zeker een duidelijke graadmeter gebleken tijdens de debatten tot wetswijziging. Een deel van de Kamer bepleitte zelfs een onbeperkte erkenning van *gewetens*-bezwaren.
Hier nu lag de bedachtzaamheid van de regering: er bestond vrees voor een mogelijke dijkdoorbraak van de gewetensvrijheid op staatsrechtelijk terrein. De wassende vloed van gewetensbezwaren waarbij „politieke", respektievelijk „maatschappij-kritische" overwegingen een rol speelden stond daarbij in het centrum van de aandacht. Het ging met name om bezwaren tegen de inrichting van de staat, tegen het politieke beleid in het bijzonder op het gebied van defensie en ook tegen de interne of externe organisatiestruktuur van de krijgsmacht. Bij erkenning van dergelijke bezwaren voorzag men een uitstralingseffekt naar andere wetgeving en andere terreinen van overheidsbemoeiing.[4]) Door de minister werd gesteld, dat de rechtsgrond voor het aanbrengen van beperkingen in het uitoefenen van de gewetensvrijheid is gelegen in de plicht van de overheid tot bescherming van waarden, die van wezenlijk belang

zijn voor de samenleving. Daarbij werd Boukema [5]) geciteerd:

> „Evenmin als de andere vrijheiden is de vrijheid van geweten absoluut: de overheid heeft de bevoegdheid tot uitoefening van een grondrecht te beperken indien dit noodzakelijk is ter bescherming van hogere waarden. De bevoegdheid en zelfs de plicht van de overheid tot beperking vloeit voort uit de aard en taak van de overheid. De overheid is immers de enige instantie die beschikt — en beschikken mag — over de macht om tot uitwendig handelen of nalaten te dwingen, zij het dat die macht slechts mag worden aangewend ter bereiking van . . . gerechtigheid en vrede in de samenleving".

Voor een verantwoorde uitoefening van deze plicht tot beperking is het volgende citaat uit hetzelfde proefschrift van betekenis:

> „Het motief om de vrijheid van geweten te beschermen is daarbij geen ander dan ten grondslag ligt aan de erkenning van de andere grondgedachten, nl. de overtuiging, dat gezien de uitzonderlijke en tot niets herleidbare waarde van de menselijke persoonlijkheid, de mens zijn persoonlijkheid moet kunnen ontplooien.
>
> De daaraan verbonden verantwoordelijkheid van ieder mens voor zijn handelen, postuleert de vrijheid om in overeenstemming met het geweten te handelen".[6])

Uiteraard spitst dan het vraagstuk zich toe op de vraag, hoe, wanneer en hoever de overheid de gewetensvrijheid mag beperken. In de Nadere Memorie van Antwoord wordt op dit punt verwezen naar de uitspraak van Boukema, dat dienaangaande een algemeen, overal geldend en objektief antwoord op die vraag niet is te geven.[7]) Boukema bepleit hier in het algemeen tolerantie, zowel vanwege de waarde van de menselijke verantwoordelijkheid voor zijn eigen levenspatroon als ook de betrekkelijkheid van het zedelijk oordeel van de overheid. De eis tot tolerantie wordt klemmender bij een uitgroeien van de zedelijke opvattingen binnen de bevolking. Slechts wanneer bij onbeperkte vrijheid hogere of evenwaardige belangen ernstig bedreigd worden, is ingrijpen gerechtvaardigd. Bovendien heeft de overheid zich terughoudender op te stellen, naarmate een verplichting van de burger een „existentieel gevoeliger" optreden vereist. Steeds zal onderzocht moeten worden of het doel dat de overheid zich stelt op een andere wijze zou kunnen worden bereikt dan door het opleggen van verplichtingen die de gewetensvrijheid kunnen aantasten. Met betrekking tot het zedelijk gehalte van een oordeel van de overheid merkt Boukema nog op, dat niet mag worden gezegd, dat ook de overheid een geweten heeft — in welk geval van tegenstrijdige gewetensbeslissingen sprake zou zijn. Ook al is waar dat bij personen, die een overheidsbeslissing tot stand brengen een geweten funktioneert, het zou toch onjuist zijn hun gewetensbezwaar op één lijn te stellen met dat van de individuele bezwaarde, vanwege het feitelijk verschil in speelruimte in handelingsvrijheid. Bovendien lijkt het onwaarschijnlijk, dat overheidsregelingen op exclusieve wijze tot stand komen op grond van een gewetensoordeel.

Boukema spreekt van de zijde van de overheid van een rechtsoordeel en niet van een gewetensoordeel.
Aldus is er sprake van een botsing tussen de bestaande rechtsorde en een ethisch oordeel. De opvatting dat daarbij steeds het ethisch oordeel zal moeten wijken, deelt Boukema niet, omdat ze te veel uit lijkt te gaan van de veronderstelling dat wet en recht synoniem zijn of te absolute waarde toekent aan het overheidsbevel en de bestaande orde als zodanig.[8])
Het is voor mij de vraag, of deze beschouwingen van Boukema, wiens inzichten de regering tot richtsnoer hebben gediend, dwingen tot de thans getrokken grenzen voor erkenning van gewetensbezwaren militaire dienst. De aangedragen rechtsgrond tot beperking ligt in de rede — zeker in een democratische samenleving en de vrees voor precedentwerking komt ook een redelijke plaats toe. Maar in het licht van de door Boukema voorgehouden eis, dat grotere terughoudendheid is vereist als een verplichting dwingt tot een existentieel gevoeliger optreden, lijkt de vraag of bij de afwijzing van andere, niet op middelen van geweld gerichte gewetensbezwaren alle waarden inderdaad goed zijn gewogen, de moeite waard.
In het geval van de onderhavige gewetensproblematiek bestaat weinig verschil van mening over het existentieel hoogst gevoelige karakter van de verplichting tot het doden van mensen. Evenzeer is dat intussen in dit kader het geval met nog andere op zichzelf beschouwde verantwoordelijkheden voor het hanteren van middelen van militair geweld.
Maar wat vinden we, als we doordenken, van de verplichting het eigen leven op specifieke wijze volledig beschikbaar te stellen, waarbij de mogelijkheid van de eigen dood of verminking welbewust moet worden aanvaard? In hoeverre is de verplichter zich bewust van het óók existentieel hoogst gevoelige karakter van zijn éigen optreden tegenover de verplichte? Kan men het opleggen van deze plicht ooit verantwoord achten, als degene die tot deze volstrekte inzet wordt verplicht daar zelf niet ten volle achter kan staan? Dat houdt naar mijn mening ook in, dat de verplichte zich verregaand (diepgaand) met de verplichter, i.c. diens motieven en doeleinden, kan identificeren.
Kan men hier aan de zijde van de verplichte konkluderen tot een aanmerkelijk minder existentieel gevoelige verplichting dan met betrekking tot de eerder genoemde verantwoordelijkheden, in aanmerking genomen de verantwoordelijkheid voor het eigen leven respektievelijk de bestemming daarvan, minstens ook gezien de voorwerpelijke rol die daaraan met het op zich nemen van de verplichting wordt gegeven ten opzichte van de tot (bereidheid tot) doding komende ander?
Met betrekking tot het kriterium „existentieel gevoelig" is er nog een andere casus.
Berger moge hebben waargenomen, dat gewetensbezwaarden opvallen door waarnemingsfrisheid en gegrepenheid door waarden, even waar is, dunkt me, dat de rond twintig-jarige, met zijn gegrepenheid door vraagstukken van leven en wereld, zich in een relatief pril stadium van identiteitsontplooiing bevindt.

Dat uit zich niet zelden in een natuurlijke stijfheid in geestelijk-zedelijk funkfunktioneren: een gebrek aan soepelheid in het overwegen van nuance's, pro's en contra's, in een rechtlijnigheid, waarin voor relativering nog weinig energie vrij is. Waarbij het kompromis per definitie een kompromitterend karakter wordt toegekend.
De praktijk leert, dat het geestelijk-zedelijk stellingnemen ten opzichte van maatschappelijke vraagstukken in deze eerste fase van volwassenheid relatief gemakkelijk voert tot een niet zelden geëxtalteerde afwijzing van de bestaande orde.
Dat alles in zijn betrekkelijke waarde als bijdrage aan de vooruitgang mag niet verhinderen, in te zien dat hier sprake is van een bloedserieus proces van geestelijk-zedelijke zelfontplooiing met zijn eigenaardigheden en bijzondere effekten.
Deze karakteristiek van geestelijk funktioneren impliceert, dat een verplichting, in strijd met het morele bewustzijn van de jong-volwassene, op relatief grote innerlijke weerstand respektievelijk morele kwetsbaarheid zal stuiten. De geringe speelruimte door de gegeven rechtlijnigheid van de eigen inzet of het eigen verzet — waarbij aan de integriteit en de diepte ervan niet behoeft te worden getwijfeld — betekent, dat het toch afdwingen van de verplichting de betrokkene, in zijn zelfverantwoordelijk funktioneren aangaande een essentiële levensproblematiek, als een quantité négligeable volledig onderuit haalt.
Ontwikkelingspsychologisch en (ped)agogisch valt het ernstig te betwijfelen of een verplichting, die de eigen verantwoordelijkheid in een pril stadium van volwassen identiteitsontplooiing zo diep treft, met zo veel maatschappelijke gemoedsrust als feitelijk het geval is mag worden opgedrongen.
Een voldoende bescherming van het grondrecht van de ontplooiing van de persoonlijkheid zou hier tot een uiterste voorzichtigheid moeten aansporen, met als mogelijke reële konsekwentie dat de overheid de pas reeds zou inhouden als een serieuze aarzeling tot het op zich nemen van de verplichting wordt waargenomen, laat staan als zich onoverkomelijke gewetensbezwaren — van welke aard ook — voordoen.
Ja, men moet zich niet afvragen, of het, ook maatschappelijk, grote belang van de geestelijk-zedelijke zelfontplooiing van de jonge burger niet zou vereisen, dat met name de existentieel zware verplichting van de vervulling van de militaire dienst pas dan zou worden opgelegd, als door zorgvuldig onderzoek de morele instemming van de verplichte zou zijn vastgesteld?
Is het — tenslotte — inderdaad reëel, dat in het onderhavige geval de overheid zijn plicht tot bescherming van het rechtsgoed der persoonlijkheidsontwikkeling inperkt op grond van de vrees voor precedentwerking (uitstralingseffekt naar andere wetgeving en andere terreinen van overheidsbemoeiing)?
Zou het willen wijken voor het veroorzaken van ernstige innerlijke problemen door deze existentieel uitzonderlijk zware verplichting voor een existentieel

verhoogd kwetsbare kategorie burgers inderdaad moeten buigen voor de eis van eenzelfde mate van terughoudendheid voor het opleggen van andere verplichtingen op ander terrein voor andere groepen van burgers?
Zou dat een eis van rechtvaardigheid zijn?
Misschien vragen om over na te denken?

Carel Uitenbogaard

1. Gewetensbezwaren en dienstplicht — Mr. H. W. J. Droesen en Dr. W. J. Berger; publikatie van de Rechtskundige Afdeling van het Thijmgenootschap, nr. VI, - 1972.
2. Ook het Hoofdbestuur van het Humanistisch Verbond heeft voorbeelden daarvan in een brief aan de Leden van de Tweede Kamer gegeven.
3. De laatste tekst — inmiddels door de Tweede Kamer aanvaard — luidt: ,,Ernstige gewetensbezwaren in de zin van deze wet zijn de onoverkomelijke gewetensbezwaren tegen de persoonlijke vervulling van militaire dienst in verband met middelen van geweld waarbij men door dienstvervulling in de Nederlandse krijgsmacht kan worden betrokken''.
4. Zie: Nadere Memorie van Antwoord betreffende de Wijziging van de Wet gewetensbezwaren militaire dienst, pagina 3.
5. Het geweten als staatsrechtelijk probleem — Mr. P. J. Boukema; proefschrift 1972 Vrije Universiteit; pagina 10.
6. Idem; pagina 10.
7. Idem; pagina 10.
   Nadere Memorie van Antwoord bovenbedoeld; pagina 4.
8. Als 5; pagina's 11 t.e.m. 14.

INTERNATIONAAL — De wereldbevolking

Aan het eind van de eeuw zullen er ten minste 5,8 mrd mensen op de wereld zijn, d.w.z. 1,8 mrd meer dan nu, ondanks een scherpe daling van de geboortencijfers. Dit blijkt uit een rapport van de Verenigde Naties.
Volgens Rafael Salas, het hoofd van het VN-fonds voor bevolkingsactiviteit, zal zowel India als China dan meer dan 1 mrd inwoners tellen. Pakistan, Mexico en Bangladesj zijn onder de 11 landen die tegen die tijd meer dan 100 mln inwoners hebben, terwijl 27 landen (nu 15) er meer dan 50 mln zullen tellen.
Dr. Salas voorspelde dat de stad Mexico, nu al de grootste gemeenschap ter wereld, 31,5 mln mensen zal herbergen tegen het jaar 2000. Tokio-Yokohama zal dan onderdak bieden aan 26 mln mensen en groot-Kaïro aan 16,3 mln.
Salas wees erop dat zijn cijfers nog optimistisch zijn en dat er rekening is gehouden met een daling van het geboortencijfer van 30 pct. in de komende 20 jaar. Bijv. in China was het geboortencijfer in de afgelopen 10 jaar al met 20 pct. gedaald; in India met 10 pct. Maar in Zwart Afrika leek het erop dat betere gezondheidsvoorzieningen de vruchtbaarheid hadden bevorderd. Bovendien wordt de tegenwoordige tijd gemarkeerd door een bijzondere verbetering van de levensverwachting. (NRC/Handelsblad 27/6)

Boekbespreking

J. P. van Praag, Grondslagen van het Humanisme, Boom, Meppel-Amsterdam, 1978.

De nestor van het Nederlandse humanisme heeft ons een boek geschonken waarin hij ons een algemene schets van deze levens- en wereldbeschouwing tracht te geven. Het is verdeeld in vier hoofdstukken, waarvan het eerste onder de titel „Verschijningsvormen" de geschiedenis behandelt. Deze geschiedschrijving begint niet bij het begin, „Oudheid", maar bij het herbegin, „Renaissance", van waaruit eerst op de antieke wereld wordt teruggeblikt en vervolgens de „Nieuwe Tijd" tot en met de hedendaagse wetenschap en filosofie aan de orde komt.

Het is niet verwonderlijk, dat heel wat van de ontwikkeling van wetenschap en wijsbegeerte in het kader van deze geschiedenis van het humanisme te begrijpen valt — in de dubbele zin van dit werkwoord. In wetenschap en wijsbegeerte heeft de mens zich ontwikkeld tot bewustzijn van zijn plaats in de wereld en van de middelen om zelf aan die wereld iets te doen; hij is in een grotere vrijheid ten opzichte van die wereld komen te staan en heeft zich daarbij aan menige traditionele autoriteit ontworsteld. Welnu, juist dit emancipatoire aspect van het denken voeren de humanisten in hun vaandel. Het grootste deel van het moderne denken, ook voor zover het zulk een vaandel niet uitdrukkelijk zwaait, marcheert in feite mee in dezelfde formatie. Een geschiedenis van het humanisme lijkt dan ook veel op een geschiedenis der wijsbegeerte met een bepaald — en niet eens erg buitenissig — accent.

Iets anders is natuurlijk de geschiedenis van het georganiseerde humanisme. Aan deze laatste, nationaal en internationaal, is de slotparagraaf van het historische hoofdstuk van het hier besproken boek gewijd.

Van de systematische hoofdstukken gaat het eerste (dus hoofdstuk II) over de meer theoretische „Uitgangspunten", het volgende over de „Levenspraktijd", terwijl het laatste onder de titel „Broeders hoeder?" de agogische activiteiten in de ruimste zin behandelt.

Een geestverwante, doch niet bij het georganiseerde humanisme aangesloten recensent zal ook hier worden getroffen door de indruk, dat het humanisme nauwelijks te onderscheiden is van de hoofdlijn der moderne wetenschap, wijsbegeerte en agogie. De term „humanisme" naar de letter genomen, maakt ons natuurlijk niet veel wijzer; want komen niet goed en kwaad, vrijheid en onvrijheid uit de mens voort? Maar wij moeten het woord „humanisme", als zo vele „-ismen", natuurlijk **niet** naar zijn letter nemen, doch naar de betekenis die het in een historisch gewórden en históricsh geworden spraakgebruik

heeft gekregen. „Verba valent usu" — dat geldt zeker ook voor namen van geestelijke stromingen.
Welnu, dan kan men zeggen, dat het woord „humanist" globaal datgene aanduidt, wat men m.i. nog duidelijker een „vrijdenker" noemt; te weten iemand die, ook al zou hij op een bepaald moment een bepaalde opinie hebben, deze niet in de letterlijke zin „aanhangt" of „koestert", er zich niet voor iedere toekomst op poogt vast te leggen. De momentele gedachte is voor hem niet een als blijvend bedoeld „standpunt", het is veeleer zijn momentele uitgangspunt. Hij heeft niet de bedoeling zichzelf of zijn lezers bij voorbaat immuun te maken tegen nieuwe gedachten, zoals Paulus in zijn brief aan de Galaten (1 : 8) probeert te doen. Veeleer stelt hij zich de wijsheid van het spreekwoord voor ogen: „Il ne faut jamais dire: Fontaine, je ne boirai pas de ton eau".
Wat hij in zijn denken pretendeert waar te maken, is niet zozeer absolute objectiviteit, als wel openheid. Van velerlei kanten wordt ons voorgehouden dat ons denken niet objectief, niet waardevrij, niet onpartijdig kan zijn. Dooyeweerd werd niet moe er op te wijzen, dat ieder denker een eerste premisse en daarmee een religieuze wortel heeft. Wie hier het woord „religie" door „ideologie" vervangt, kan hetzelfde geluid uit het marxistische kamp horen; vervang het woord door „mythe", en de ouderen onder ons zullen zich herinneren een (heel wat rauwer) geluid van die strekking uit de nationaal-socialistische hoek te hebben gehoord.
Hoe verschillend van klimaat en kwaliteit deze stromingen ook mogen zijn, ze hebben één ding gemeen: De denker maakt zichzelf en zijn lezer heel duidelijk bewust van zijn standpunt als standpunt („Hier sta ik"). Dit bewustzijn van het eigen standpunt ervaart hij als een stuk eerlijkheid en zelfbewustheid die hij op de ander vóór heeft. Aan de humanist wordt dan voorgehouden: „Jij hebt zelf ook een heel bepaald uitgangspunt, maar dat weet je zelf niet". Menigeen die zich humanist noemt, zal zich deze kritiek kunnen aantrekken. Wie evenwel echt van de geest van het humanisme doordrongen is, zal kunnen antwoorden: Natuurlijk heb ook ik een uitgangspunt. Dat ben ik mij bewust, zij het misschien niet voldoende. Ieder mens moet wel een uitgangspunt hebben, maar ik maak van deze nood geen deugd. Ik sluit niet uit, ik verwacht en hoop zelfs, dat ik ooit anders dan nu zal denken. Want een mens die zijn denken neemt zoals het **is,** is „te kwader trouw" in de zin van Sartre; hij doet iets dat met de aard van het denken, en dus met aard en bestemming van de mens in strijd is, hij probeert zijn toekomst vast te leggen. De houding van de humanist zou hiertegenover gekenschetst kunnen worden met de woorden: Hier sta ik, ik weet het, en ik zou het misschien nog méér moeten weten — maar niet om er te blijven staan.
Het is duidelijk dat ook Van Praag het humanisme in deze geest opvat. Dat blijkt reeds dadelijk in de aanhef van het hoofdstuk over de „Uitgangspunten". Een humanist heeft weliswaar overtuigingen en weet het: „Men verloochent zijn eigen overtuiging als men zijn persoonlijke uitgangspunten als

willekeurige voorkeuren ziet. Men is van de juistheid van die uitgangspunten „overtuigd" (p. 74). Maar daar wordt dan meteen aan toegevoegd: „wat weer niet wil zeggen dat ze niet voor kritiek of verandering vatbaar zouden zijn". Het typisch humanistische staat hier m.i. in de bijzin — wat niet betekent dat het bij Van Praag in het algemeen een geringe plaats zou innemen. Toch is het misschien voor hem typerend, dat wij ook op p. 112 de beide momenten weer in dezelfde volgorde terugvinden: „(Maar) in een humanistische opvatting moet de betrekkelijke waarheid volkomen ernstig genomen worden. Waarheid is niet íets dat érgens op ons wacht, maar het resultaat van een nimmer eindigend proces". Wij zouden misschien kunnen zeggen, dat het eerste punt eigen is aan iedere oprechte wereld- of levensbeschouwing, terwijl het tweede de differentia specifica van het humanisme is.

Natuurlijk is het niet zo, dat bij allen die zich „humanisten" noemen deze ernst-en-toch-openheid van denken inderdaad te vinden is, of dat men haar niet aantreft bij mensen die geen behoefte aan die naam voelen; maar het beste van de traditie van diegenen die zich „humanisten" noemen en noemden, moet inderdaad aldus worden verstaan.

Wat Van Praag ons in zijn geschrift te bieden heeft, is in elk geval een echt humanistisch of emancipatoir denken. Het is een mooi en wijs boek, in wat ik zojuist de beste humanistische traditie heb genoemd.

Blijkens de ondertitel wil de schrijver ons een „Inleiding tot een humanistische levens- en denkwereld" bieden. Inderdaad is het boek op een zodanige wijze geschreven, dat het ook lezers met geen of geringe filosofische vóórkennis zal kunnen boeien. De schrijver zegt in zijn „Woord vooraf" — en het klinkt haast een beetje verontschuldigend — dat het tweede hoofdstuk „enigszins wijsgerig" is. Daar behoeft niemand zich door te laten afschrikken.

Bijna ieder „enigszins wijsgerig" boek daagt de recensent uit tot discussie, en ik laat mij dikwijls maar wát graag aldus uitdagen. Deze keer vergaat het mij evenwel anders. Van Praag weet in zijn kort bestek zo vele nuances aan te brengen, dat de lezer nergens het gevoel van onbevredigdheid door eenzijdigheid voelt opkomen, en niet anders kan doen, dan het boek in de handen van vele andere lezers wensen.

Arent van Haersolte

Notities van een lezer

Al geruime tijd teistert een verontrustende epidemie van **polio** vooral het midden van het land. Net terug van vakantie bemerkte ik dat het aantal patiënten zich van enige tientallen tot over de tachtig heeft uitgebreid. **Orthodox christelijke mensen** vallen voornamelijk als slachtoffer; zij hebben voor zichzelf of voor hun kinderen eens beslist dat inenten niet „gode welgevallig" is.
Zij baseren dit, dunkt mij, op twee gelijkluidende teksten van het Nieuwe Testament — Marcus 2 : 17 en Lucas 5 : 31 — waarin Jezus zegt: „Die gezond zijn hebben de medicijnmeester niet van node, maar die ziek zijn". (Statenvertaling). Inenting zou ongepast zijn omdat men dit op gezonden toepast. Als god iemand ziek máákt mag er met alle middelen ingegrepen worden, maar voorkómen is inbreuk op het beleid gods.
Nu is er op dit citaat van alles aan te merken. De zinnen zijn namelijk uit het verband gerukt: het is een gelijkenis. Jezus zit te eten en te drinken met „tollenaren", in de bijbel als aanduiding van oneerlijke bedriegers veelal in één adem met zondaren gebruikt. Er wordt dan aan een discipel van Jezus gevraagd waarom hij eigenlijk met dat tuig zit te eten. Jezus hoort dit en zegt als *gelijkenis* bovenstaande zin maar voegt daar de betekenis direct aan toe (in de Leidse vertaling zelfs in één zin): „Ik ben niet gekomen om te roepen rechtvaardigen, maar zondaars tot bekering".
Het is volstrekt duidelijk dat op grond van een twijfelachtige uitleg van een bijbeltekst — voor de zoveelste keer in de geschiedenis — mensen, in dit geval weerloze kinderen, ten slachtoffer vallen.
De eerste reactie bij de meeste mensen, ook bij mij, is die van afgrijzen. Allerlei kwalificaties rollen vanzelf uit je mond: platstom, onverantwoordelijk, bekrompen, achterlijk — en zo maar door.
Die bezorgde verontwaardiging verdwijnt niet gemakkelijk, maar bij wat verder overwegen van de situatie komen er bedenkingen tegen die spontane veroordelingen. Die ouders hebben metterdaad ééns voor hun weerloze kinderen beslist dat zij niet ingeënt zouden worden. Dat is een verschrikkelijke verantwoordelijkheid. Maar dat doen ouders van kleine kinderen dagelijks. Niet altijd over kwesties van zo vérstrekkende gevolgen, maar steeds toch ook over aangelegenheden die wel niet zo spectaculair kunnen uitpakken, doch heel veel over dingen die fundamenteel, vaak in geestelijk opzicht, het leven van die kinderen gaan bepalen. Soms ook catastrofaal, funest.
Men moet vertrouwen dat ouders die beslissingen nemen op goede gronden

van diepe en weloverwogen overtuiging. Dat is een onaantastbaar en onverbiddelijk criterium in opvoedingsbesluiten. Anders is het eenvoudig misdadig. Nu zeggen die orthodoxe ouders, dat zij die vaccinatie afwijzen op grond van hun diepste en meest gewichtige geloofsovertuiging: de polio-infectie is een oordeel, of een vonnis gods. Daar mag niet aan getornd worden. Onmiddellijk vloeien ons weer de meest heftige verwijten uit de mond. Maar wacht even. Hébben wij eigenlijk daarop zoveel doorslaggevends te zeggen? *Als* je er innerlijk vast en diep van overtuigd bent dat er een god is die specifiek die polio-infectie hanteert als oordeel — dan loopt er een rechte lijn naar de persoonlijke zedelijke verplichting om in overeenstemming met die overtuiging te doen of te laten. Als je oprecht meent dat er een absolute goddelijke wil heerst én dat die jou uitzonderlijk is geopenbaard dan is er geen ontkomen aan. Het is de aller-individueelste — maar meest dwingende — gewaarwording; er is geen horizontale verantwoording, alleen de verticale, persoonlijke verantwoording tegenover die god — en onze verwijten gaan langs hen heen. Er zijn váák zedelijke beslissingen die ook *wij* nemen, die wij niet zonder rest kunnen toelichten of verklaren en die door grote groepen mal, gevaarlijk, funest of wat al niet worden genoemd. Ik noem alleen maar de principiële dienstweigering. Of — als ouderlijke beslissing: „wij willen maar één kind". Dat éne kind is dan soms wel mooi veroordeeld.

Na mijn eerste woede, geeft dus de tweede bedenking mij een gevoel van verlegenheid: ik heb eigenlijk niet zo veel te zeggen tegen een diep gelovige ouder die de inenting principieel afwijst — ik ráák hem met mijn woede en rationele, objectiverende redeneringen ook helemaal niet.

Maar dan is er een derde reeks van overwegingen. Hoe leven die ouders in het algemeen? Zit er een consequente lijn in hun gedrag, dat dus geheel in wel en wee door god geregeerd wordt en geregeld zou zijn? Wassen zij zich niet; knippen zij hoofdhaar en nagels niet; kijken zij niet links en rechts als ze oversteken; eten zij bedorven voedsel als dat toevallig zo uitkomt; krijgt hun auto niet de tienduizend-kilometerbeurt; laten zij de remmen niet nazien als zij een reis gaan maken?

Ik weet zeker dat ze *niet* consequent zijn, ik weet dat uit eigen waarneming. Waar zit dan het beslissende element? Ik weet dat zij allerlei causale reeksen als normale *natuurlijke* reeksen erkennen en daarbij te kennen geven dat de zorgvuldigheid binnen de directe persoonlijke verantwoordelijkheid ligt. Ze geven in veel gevallen toe dat we ons verstand en onze vermogens niet voor niets hebben gekregen. Zij beamen dat het lichtvaardige onverantwoordelijkheid zou wezen om met de hele familie in een auto te stappen waarvan de mogelijkheid bekend is dat rem- of stuurinrichting moeilijkheden kunnen geven.

Waarom dan geen *vaccinatie*? In het bijzonder: waarom laat een orthodox christen zijn kinderen niet vaccineren? Als hij gegronde verdenking heeft tegen de technische betrouwbaarheid van een autobusonderneming dan laat hij zijn kinderen niet meegaan in de bus naar de Zwitserse bergen. Zoals gezegd:

natuurlijk hebben ouders het recht, zelfs de plicht bijna dagelijks beslissingen te nemen die vaak definitief het levenslot van hun kinderen min of meer vastleggen. Alleen: normaal is daarbij dat ouders zich objectief oriënteren, bij artsen, leraren, adviseurs, het algemene bevinden. Maar — de orthodoxe christen *gelooft* op een bepaald gebied niet in objectieve normen. God heeft zich aan hem geopenbaard en boven diens wil gaat niets.
Er opent zich dan een vierde reeks van gedachten: wat valt hierbij buitengewoon eigenaardig op? Allerlei causale reeksen worden door de orthodoxe christen als *natuurlijk* aanvaard. De reeks: oude remvoering, verwaarlozing van dit euvel, dodelijk ongeluk — wordt opgevat als een opeenvolging van aan elkaar verbonden gebeurtenissen waar met het menselijk, persoonlijk begrip (op tijd) ingegrepen behoort te worden. Op allerlei gebieden aanvaarden orthodoxe christenen de individuele aansprakelijkheid op grond van door verstandelijk inzicht gefundeerde verantwoordelijkheid.
Alleen *niet* op het gebied van de infectieziekte. Het gebied van voor het blote oog onzichtbare bacteriën en virussen is het laatste wonderbaarlijke territorium van de reeds zo ver teruggeweken god gebleven — het uitgespaarde *magische* veld van gods werkzaamheid. De infectieziekte is voor de orthodoxe christen nog de laatste gesel gods, dáár heerst nog de directe, zichtbare wil gods, doordat de wérkelijke causale reeks alleen en soms moeilijk met technisch-medische hulpmiddelen waargenomen kan worden. Het geloof in de wonderbaarlijke manipulatie van de infectieziekte door god is de ellendige rest van een magische visie van vele eeuwen her.

* * *

In mijn vakantie heb ik veel in enkele delen van Proust: *A la recherche du temps perdu* gelezen, vooral zeer geboeid door het tweede boek: *Un amour de Swann*. Ik kan mij heel goed voorstellen dat sommigen heel veel moeite hebben met Proust. Hij schrijft zinnen van een bladzij lang, met allerlei terugnemende, weifelende tussenzinnen. Zijn theorieën, bijvoorbeeld die over de discontinuïteit van de menselijke persoonlijkheid, zijn neo-platonisme etc., zijn erg subtiel en soms buitengewoon vaag. Hij spreekt zich zelf tegen en verstrikt zich een enkele maal in tegenstrijdige veronderstellingen.
Maar dan zijn er weer passages van ongelooflijke intelligentie en trefzekere karakteristiek. Ik schrijf als voorbeeld in vertaling een portret over dat hij geeft van een arts die veel verkeert in semi-mondaine kringen — dokter Cottard: „Dokter Cottard was er nooit geheel zeker van hoe hij moest zeggen, of degene met wie hij sprak een grapje maakte of doodernstig was. Daarom liet hij al zijn gelaatsuitdrukkingen vergezeld gaan van een voorwaardelijk en vluchtig glimlachje dat hem — door het eindeloze begrip dat er in gereed lag — zou vrijwaren voor elke blaam van onnozelheid indien het gesprek grappig bedoeld bleek te zijn. Maar omdat hij zich ook op de tegenovergestelde mo-

gelijkheid voorbereid hield, durfde hij dat glimlachje nooit helemáál te ontplooien en men zag dan ook voortdurend een onzekere uitdrukking over zijn gezicht zweven waarin de vraag besloten lag die hij nooit durfde te stellen: Meent u dit nu werkelijk? Op straat gedroeg hij zich eigenlijk over het algemeen nét zo onzeker als in salons; men zag hem dan ook naar voorbijgangers, rijtuigen, te midden van gebeurtenissen een olijke glimlach om zich heen werpen die bij voorbaat elke onjuistheid aan zijn houding ontnam, want mocht zijn reactie niet te pas komen dan bewees hij door de soort van glimlach dat hij dat wel heel goed wist en dat hij deze houding maar voor de grap had aangenomen".
Deze beschrijving gaat nog een bladzij door met onnavolgbare verfijning beschrijvend hoe dokter Cottard doet en laat.
Marcel Proust is voor de langzame, geduldige lezers. De tweeduizend bladzijden van zijn meesterwerk vormen dan een brede stroom van verrukkelijke, verhelderende observaties, die tenslotte geleidelijk opbouwen een sfeer van leven, werkelijk leven, doordat Proust als het ware laat proeven en ruiken wat er gaande is in het menselijke bestaan.

* * *

Het vorige jaar is de Vredesprijs van de Duitse Boekhandel toegekend aan de in Engeland docerende Pool **Leszek Kolakowski,** met als overweging dat de Pool zich in de loop van zijn leven en in zijn werk heeft ingezet voor tolerantie en communicatie. In het protestantse maandblad *Streven* van januari 1978 is een interview met hem door Gesine Schwan afgedrukt en daar gaat hij dieper in op zijn relatie tot het godsgeloof.
Kolakowski legt uit dat er binnen het rationele, wetenschappelijke denken geen sporen van god zijn aan te treffen. De zin van de religie — zegt hij — komt op andere wijze tot stand — in de rite, het gebed en wat hij (hoogst dubieus) noemt „de religieuze ervaring". Daar moeten we niet zo erg over vallen, meestal wordt deze term gedachteloos gebruikt — maar er *is* eenvoudig geen religieuze ervaring. Er is ervaring die men met religieuze redeneringen kan interpreteren. Een godsgelovig mens ervaart niets anders dan een ongelovig mens.
Goed, Kolakowski redeneert skeptisch, verloochent een reeks van vroegere (marxistische) werken, verwerpt het absolute humanisme en betoogt dat volgens hem het uiterst gevaarlijk is de erfzonde af te wijzen. Hij bedoelt: er is een bloemzoete opvating (die noemt hij het absolute humanisme) die er van uitgaat dat de mens tot het volstrekt goede te brengen is, dat het kwaad geheel vermijdbaar is — en hij staat daar uiterst skeptisch tegenover, sterker: het aantrekkelijke van het christendom is dat het er op wijst dat voor verlossing hogere krachten nodig zijn.
Het nare is niet dat Kolakowski wat warrige redenaties geeft over het kwaad,

het geweld en het godsgeloof, maar het is een beetje treurig dat Kolakowski het theologische spraakgebruik geheel handhaaft (erfzonde, mythe, verlossing etc.) terwijl de problematiek van de volmaakbaarheid uitstekend in profane taal kan worden gehanteerd. Het blad „Streven" drukt dan ook prompt die dubieuze passage in vet af. Toch geloof ik niet dat Kolakowski per ongeluk zich in die richting begeeft. Jaren geleden hield hij in Nijmegen en rede die hij betitelde: „Laten we de duivel niet laten sterven". De metafoor werd door hem daarbij op uiterst duistere manier gebruikt. Zou de ballingschap hem erg hinderen?

* * *

In mijn notities over het probleem der waarheid (dec. '77) heb ik een bepaalde soort van critici van het moderne waarheidsbegrip genegeerd. Het zijn figuren als Kierkegaard, Nietzsche en Sjestow — denkers, auteurs, artiesten eigenlijk die protesteren tegen de suprematie van het ordenend denken doordat voor hén om allerlei redenen de chaos te groot blijft, de onzekerheid de voorkeur verdient en de crisis hun permanente terrein is.
Vooral **Sjestow** is een volstrekt consequente bestrijder van de rede. De beste monografie die — ik dacht zelfs internationaal — over hem bestaat is van de Nederlander Jef Suys: „Leo Sjestow's protest tegen de rede — de intellectuele biografie van een Russisch denker", Hilversum, 1931. Beerling heeft in de bekende reeks „Uren met . . ." een stel vertalingen van Sjestow met een inleiding uitgegeven; Westendorp Boerma heeft een toegelichte bloemlezing gepubliceerd en bij Moussault is in 1957 een bundel essays van de Rus verschenen.
Sjestow is een wonderlijke belevenis. Hij ontkent alles en dat doet aanvankelijk nogal verontrustend aan. Hij verzet zich tegen alle verworvenheden, tegen de wetenschap, tegen de drang naar zekerheden, tegen uitgangspunten en resultaten van eeuwen wijsgerig denken.
Laat ik eerst iets biografisch over hem vertellen. Leo Sjestow (zijn eigenlijke naam was Leo Isaakowitsj Schwarzmann) werd op 31 januari 1866 in Kiew geboren. Studeerde wiskunde en rechten en promoveerde in laatstgenoemde vak in 1889 op een proefschrift over de toestand der arbeidersklasse in Rusland. De censuur verbood het boek te drukken. In 1895 ging hij filosofie studeren en begon artikelen te schrijven. In 1897 trouwde hij en maakte veel buitenlandse reizen. Van 1914 tot 1920 woonde hij in Moskou, maar vertrok daarna voorgoed naar Parijs waar hij hoogleraar in de wijsbegeerte aan de Sorbonne werd. In 1938 is hij overleden. Een lange reeks boeken staat op zijn naam.
Het object van zijn strijd is de *algemeen-geldigheid*. Elk streven om algemeengeldige waarheden te zoeken en daar eerbied voor te hebben vormt zijn grote afschuw. „Het is", zegt hij „voor de mens blijkbaar niet voldoende om in het

bezit van zijn waarheid te zijn. Hij wil nog iets anders, dat nog beter lijkt, namelijk dat zijn waarheid een algemeen-geldige waarheid is". „Waartoe", roept hij uit, „waartoe heeft men een algemeen wereldbeeld nodig". Het allerindividueelste is zijn terrein. De wetenschap is er voor de eenvoudige, dagelijkse dingen, verder moet de logica verdwijnen, want in de onzekerheid ligt de hoogste ervaring. Zijn ideaal is de *bodemloosheid.* Van wetenschap buiten het ordinaire, van moraal als algemene richtsnoer moet hij niets hebben — en hij vraagt: „Bestaat er hoop voor die mensen die door wetenschap en moraal zijn afgewezen; met andere woorden: is er een filosofie der tragedie mogelijk?"
Sjestow verwerpt de suprematie van de rede. Er zijn andere belevingswijzen en gewaarwordingsvormen die hem de essentie van het leven openbaren. Maar het is duidelijk dat hij van het in de westerse wereld gehanteerde begrip rede eerst een mythisch begrip heeft gemaakt om er vervolgens de ontoereikendheid van aan te tonen.
De monografie van Suys is een meesterwerk; het levert een breed overzicht van het gehele werk van Sjestow en analiseert de kracht en de zwakte van de Russische denker. Hij schildert hem als een *radicaal* — een karakteristiek die Suys als een maximum van definitie voor de Russische cultuur wil hanteren — die de verworvenheden van westerse wetenschap en wijsbegeerte dan ook robuust en totaal verwerpt. Het tweede element dat hij uit het werk licht is het *individualisme,* 'n bijna mystiek te noemen individualisme. In het individuele, niet in het algemene ligt de rijkdom van het leven.
Het misverstand van Sjestow bestaat daarin dat hij de zekerheden van de wetenschap overschat en vervolgens meent dat de waarde van het leven elders, in het onzekere ligt. De „bodemloosheid" van Sjestows ideaal is juist te vinden in de wetenschap die feitelijk geen bodem heeft maar een overeenkomst, een overbrugging van de onzekerheid vormt. Zoals Suys zegt: de natuurwetenschap bestaat en geldt, al weten we niet wat de materie eigenlijk is. Het aantrekkelijke van Sjestow moet evenwel niet gezocht worden in consequente redeneringen en logische conclusies. Sjestow is een symptoomfiguur van de altijd door te redden romantiek die ook in de crisis aan het licht komt.

* * *

Tijdens mijn vakantie — op 24 juni 1978 — is **Oene Noordenbos**, op 81-jarige leeftijd, overleden en het bericht daarvan maakte een hele stroom van herinneringen los. Hij was in de kringen van vrijdenkers en humanisten de eerste tien, vijftien jaar na de tweede wereldoorlog een bekende figuur, het type van de bedachtzame, propere, wat onhandige intellectueel, niet vlot maar degelijk, buitengewoon toegewijd aan wat hij voorstond.
Maar toen had hij op allerlei gebied zijn sporen al verdiend. Hij had meegewerkt aan „de Lage Landen bij de zee" van de Romeins, hij heeft ook een

aantal hoofdstukken geschreven in de Algemene Geschiedenis der Nederlanden, vooral die welke de 18e eeuw bestreken.
Die stille, uiterst bescheiden man verzette geweldig veel werk. Hij was redakteur-secretaris van de Ensie, de eerste Nederlandse systematisch ingerichte encyclopedie; ook redactiesecretaris van De Nieuwe Stem, het roemruchte maandblad van de z.g. Derde Weg; hij was mede-oprichter van de P.S.P.; schreef een boeiend debat over Rooms gevaar of Katholiek recht, met Brongersma; vertaalde een reeks van brieven van Erasmus, ingeleid door Huizinga en schreef een menigte opstellen in kranten en tijdschriften.
Hij had theologie gestudeerd, in Leiden, ongeveer te zelfder tijd als de Romeins. Zijn proefschrift is beroemd geworden, is onlangs nog eens heruitgegeven: „Het atheïsme in Nederland in de 19e eeuw", nog steeds een naslagwerk van grote betekenis. Maar er is een prachtige anecdote aan verbonden, die zijn kenmerkende eerlijkheid en scrupuleusheid toont.
Als arme Friese jongeman studeerde hij van een „leen", dat was een soort studiebeurs uit een fonds dat een rijke Fries had nagelaten. De voorwaarde was evenwel dat degeen die met zo'n „leen" studeerde zijn studie geheel zou voltooien — tot en met een promotie — op straffe van terugbetaling van het „leen" aan het fonds.
Oene Noordenbos was klaar voor predikant en ging al proefpreken. Op weg naar zo'n proefpreek stopte hij evenwel het rijwiel — men fietste in die tijd — en voegde zijn toenmalige verloofde, zijn latere vrouw toe: „Truus ik kán het niet, ik gelóóf niet meer" — of woorden van gelijke strekking. Dat was erg, financieel gezien. Want hoe nu afstuderen en promoveren op een theologisch onderwerp? Hij ging te rade bij zijn prof. Dat was een begrijpend man, die hem bekende dat die moeilijkheid van het ongeloof („Mijn god kom mijn ongeloof te hulp") in kringen van theologen niet uniek was. Maar waarom niet promoveren op een historisch-theologisch onderwerp als het atheïsme?
Dat was een uitkomst. Maar toen Noordenbos bijna klaar was kwam die goede hoogleraar te overlijden en zijn opvolger stelde veel meer voorwaarden. Ik geloof dat er nóg een overlijdensgeval bij kwam — in elk geval de promotie van Noordenbos ging niet over rozen. Hij moest heel wat hindernissen nemen en hem kennende zal hij veel gezucht en gesteund hebben. Maar wie zijn dissertatie kent die weet dat hij uiterst scrupuleus aan het wetenschappelijke karakter niet heeft laten tornen.
Oene Noordenbos was een zuiver mens, die beter schreef dan sprak, maar altijd werk van zorgvuldig gestaafd gehalte leverde. Hij was vooral een redelijke, een lieve man.

P. Spigt

HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES

De Stichting is in het leven geroepen

- om de doordenking van de wetenschappelijke en culturele achtergrond van het moderne humanisme te bevorderen,
- om de mogelijkheden te scheppen voor een uitwisseling van gedachten omtrent de fundamentele vragen waarvoor het humanisme geplaatst wordt,
- om door publikaties op wetenschappelijk niveau het moderne humanisme te verdiepen en te verbreiden.

Vormen van deelneming:

a. donatie van tenminste *f* 35,— per jaar ter ondersteuning van de bijzondere leerstoelen,
b. contributie van tenminste *f* 17,50 per jaar.

Donateurs worden tevens als contribuanten beschouwd.

De stichting geeft uit

rekenschap

driemaandelijks tijdschrift voor wetenschap en cultuur, onder redactie van prof. dr. J. C. BRANDT CORSTIUS, prof. dr. H. FREUDENTHAL, prof. mr. A. KOMEN, P. KRUG, dr. J. VAN LONDEN, prof. dr. J. P. VAN PRAAG, drs. J. ROSENBERG, prof. dr. B. W. SCHAPER, P. SPIGT, drs. R. TIELMAN.

Het abonnement loopt van 1 januari t/m 31 december. Abonnementsprijs *f* 32,50; losse nummers *f* 8,50.

Het adres van de Stichting Socrates en van de redactie en administratie van Rekenschap: Oudegracht 152 - Postbus 114 - Utrecht. Telefoon (030) 318145.

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