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
BIBLIOTHEEK
Postbus 797 - 3500 AT Utrecht

Aan het eind van de jaren '70

Afscheidscollege Van Praag

Humanistische geneeskunde

Zekerheid omtrent wetenschap — de waarde van confirmatie-theorieën

DEC. 1979 nr. 4
26e JAARGANG

DE UITLEENTERMIJN LOOPT AF OP:

Leerstoelfonds van de Humanistische Stichting Socrates

Sinds 1952 onderhoudt „Socrates" bijzondere leerstoelen aan universiteit en hogeschool, voor het geven van onderwijs in de wijsbegeerte, in het bijzonder met betrekking tot de humanistische levens- en wereldbeschouwing. Momenteel zijn leerstoelen gevestigd in Leiden, Delft en Utrecht. Om dit werk te steunen en zo mogelijk in de nabije toekomst uit te bouwen, is financiële ondersteuning hard nodig. Wordt donateur van het Leerstoelfonds! De minimumbijdrage bedraagt *f* 35,— per jaar; donateurs worden tevens als contribuanten van de Stichting Socrates beschouwd. U kunt uw bijdrage overmaken op girorekening 58.22.93 ten name van de Humanistische Stichting Socrates te Utrecht.

INHOUD

B. W. Sch.	Aan het eind van de jaren '70 / 145
J. P. van Praag	Levensovertuiging, filosofie en wetenschap (afscheidscollege Rijksuniversiteit Leiden) / 152
F. N. Sickenga	Wat is humanistische geneeskunde? / 163
Hans Freudenthal	Zekerheid omtrent wetenschap — de waarde van confirmatietheorieën / 169
J. P. van Praag	Opnieuw God in Nederland / 177
Pszisko Jacobs	Janusz Korczak / 180
P. Krug	Actualiteiten / 185
H. Bonger	Losse notities / 191

Aan het eind van de jaren '70

1979 Rampjaar?

Het lijkt wel alsof in het nu aflopende jaar een aantal processen, die in de jaren '70 het wereldbeeld beheersten, een beslissend stadium of een slotfase bereikten. In de hieraan voorafgaande editoriale beschouwingen hebben wij achtereenvolgens drie thema's behandeld: de morele en ideologische ontreddering, als gevolg van de ontaarding van het zgn. „reële socialisme", vooral in het Oosten; de toenemende dreiging van een aan menselijke contrôle ontsnappend totaal vernietigingsmechanisme en de confrontatie met de massale nood van de slachtoffers van een lokaal beperkt oorlogsgeweld en de ruïneuze gevolgen daarvan. Ook in de laatste fase van dit jaar is de mensheid door natuurrampen en politieke verrassingen in haar morele en materiële zekerheden geschokt: men denke slechts aan de wervelstormen in de Caraïbische Zee of aan de, in hun ondoorzichtigheid als dreigend ervaren manoeuvres en wisselvalligheden in het internationaal-politiek gebeuren. Kortom: 1979 zal in verschillende delen van de wereld als een rampjaar te boek staan. Zelfs waar zich lichtpunten voordeden, zoals de verdrijving van beruchte beulen als Amin van Oeganda, „keizer" Bokassa en Macias van Equatoriaal Guinée, werden die overschaduwd door de nasleep. In Oeganda, althans in de hoofdstad Kampala, gaat het moorden ongestoord voort. Tanzania, dat het bloedige karwei geklaard had, hield er de kater van een financieel bankroet aan over. In het „Centraal Keizerrijk" bleef de Bokassa-clan aan de macht, steunend op het Vreemdelingenlegioen van een Frankrijk, dat in deze postkoloniale affaire tot in de hoogste kringen gecompromitteerd werd. Ook voor Guinée betekende de „bevrijding" tot dusver weinig meer dan een massaal gevierde wraakneming. Terwijl de repercussies van deze „paleisrevoluties" nog natrillen, staan in de rest van Afrika allerlei andere processen op ontploffen. De meest paradoxale situaties doen zich voor in de zgn. Hoorn van Oost-Afrika, waar voormalige bondgenoten van de Sowjet Unie als Somaliërs en Eritreërs door Russische vliegtuigen en door Cubanen opgeleide Abessijnse troepen bestookt worden. Zodat Eritrese guerrilleros in hun kamp bij het zingen van de „Internationale" gestoord werden door een Russisch luchtbombardement . . .

De bitterste desillusie bracht natuurlijk de val van het meerduizend jarig rijk van de „Sjah aller Sjah's", opgevolgd door een met middeleeuwse dwangmiddelen opgetuigde theokratie. De „ayatollah's" zijn een huishoudwoord geworden voor een in godsdienstwaan verkrampt despotendom. Ook deze

reactionaire revolutie is in de wereld van het Midden Oosten nog allerminst uitgewerkt. De Koerden, altijd al de dupe van de vete's der omringende potentaten en in deze bloedige strijd om te overleven zelf ook gebarbariseerd, worden met eenzelfde vernietigingsproces bedreigd als voordien de Armeniërs en Assyriërs heeft getroffen. Voor de Koerden is, zo heeft men terecht opgemerkt, nog nooit een actiegroep in het geweer gekomen, in tegenstelling tot de Palestijnen, die zich dankzij de olie-crisis en de botte Israelische diplomatie in een groeiende populariteit mogen verheugen. Maar de crisis in het Midden-Oosten verkeert, één jaar na de „doorbraak" van Sadat, nog altijd in dezelfde impasse.
Een meer hoopgevend gebeuren was de bevrijding van het Middenamerikaanse Nicaragua van de Somoza-dynastie, al wordt die versomberd door het bloedoffer, dat de liquidatie van dit regime heeft geëist en al zijn de kettingreacties in de vulkanische omgeving hier nog niet te overzien. Vooral de Noordamerikaanse reactie op de dreigende ineenstorting van wat eens de binnenste cirkel was van het dollar-imperium, is onzeker. Was de houding tegenover de val van de satelliet in Managua al dubbelzinnig, Carter's instelling van een speciaal veiligheidscorps en allerlei maritiem vertoon in de Caraïbische Zee beloven niet veel goeds. In samenhang met de farce, die als een „derde Cuba-crisis" werd opgevoerd, raken we tevens in de sfeer van de wereldpolitiek op het hoogste niveau. En ook daar speelt de afwikkeling van in de jaren '70 in gang gezette processen inzake ontspanning, wapenbeheersing en vredesopbouw zich af in vicieuze cirkelgangen van hoop en vrees.

Het nucleaire cirkus

In de Kissinger-literatuur, evenals in de thans met veel tamtam verschenen mémoires van deze superdiplomaat, kan men nalezen, hoe moeizaam en met welk een schamel resultaat SALT I* in 1972 op een topconferentie in Moskou verliep. Zeven jaar later was het scenario van SALT II niet fraaier en het resultaat niet grootser. Het gaat en ging er enkel en alleen om een tijdelijk plafond voor de strategische kernwapens, de intercontinentale raketten en bommenwerpers, vast te stellen. Van ontwapening is geen sprake, enkel van wat wel genoemd is een „beperking van de kosten van de Dag des Oordeels". Volgens sommigen lopen de SALT-conferenties in de praktijk uit op een verdere bewapeningsrace met gebruikmaking van alle gaten in de verdragen, die het toelaten nieuwe, nog dodelijker wapens te produceren. Of, zoals de *Washington Post* schreef: „Het SALT II-verdrag zal de mensheid niet van het schrikwekkend spook van volgestouwde nucleaire arsenalen verlossen".
Waarom SALT II dan toch wèl aanvaard moet worden, liefst ook door de Amerikaanse Senaat? Omdat dan het „praten" in elk geval doorgaat en het misschien in SALT III tot een reële beperking en zelfs vermindering van bewapening zou kunnen komen en daardoor de race om de „overkill"-capaciteit

* SALT betekent: Strategic Arms Limitation Talks

kan plaats maken voor een wedijver om te overleven. Maar dan moet men wel voortmaken. Vorig jaar bereikten de defensie-uitgaven over de hele wereld een record van 850 miljard gulden, d.w.z. 184 gulden per wereldburger; een extra wrange bijzonderheid is, dat daarvan 180 miljard werden uitgegeven door de ontwikkelingslanden. Alleen al aan nieuwe wapens werd in totaal voor 240 miljard besteed. Hoe lang zal het duren aleer een der supermachten voor de beslissende keuze komt te staan van een bankroet of een explosie en wie durft dan op de uitkomst te vertrouwen?

Maar dit materiële risico is slechts één aspect van de griezelige gok, die het spel om het nucleaire afschrikkingsevenwicht in wezen betekent. Wat zich voor onze ogen afspeelt is een speculatief monsterbedrijf, waarin met miljoenen aan mensenlevens, gelden en goederen wordt gegoocheld, op bovenmenselijke vermogens aan geestkracht, scherpzinnigheid en zelfbeheersing wordt gerekend en het lot van de hele mensheid stilzwijgend tot inzet wordt gemaakt. Het is een symptoom van menselijke overmoed, van een *hybris*, die zowel in de klassieke als de christelijke zedeleer als een doodzonde geldt. Het hachelijkste bij dit alles is, dat in dit proces automatismen en zichzelf versterkende strekkingen en krachten aan de dag treden, die een stopzetting of ommekeer vrijwel uitsluiten. Er zullen dan ook nog onvoorstelbare ervaringen en geestelijke en morele reacties nodig zijn om dit proces een halt toe te roepen. Maar daartoe mag dan ook geen gelegenheid, hoe miniem ook, ongebruikt verloren gaan.

Dat is wellicht een grondoverweging, die in de kritische fase, waarin de nucleaire problematiek op dit moment ook voor het Europese mensdom, het Nederlandse volk incluis, verkeert, geen ogenblik vergeten mag worden. Het is in dit bestek onmogelijk, die problematiek met al haar complicaties en implicaties uiteen te zetten, laat staan een oplossing te suggereren. Dat kan geen sterveling meer, zelfs geen diplomaat van wereldreputatie als Kissinger. Want deze heeft de Europeanen wel verteld, dat de Amerikaanse nucleaire paraplu een „flop" is en eigenlijk altijd geweest is, maar de enige remedie, die hij weet aan te bieden is, die paraplu met een Europees verlengstuk, d.w.z. een in Europa opgesteld nucleair wapenarsenaal, aan te vullen, zonder daarbij enige zekerheid te kunnen verschaffen, dat ook dit niet in de kortst mogelijke keren een „flop" zal blijken.

Om elk misverstand te voorkomen: het staat wel vast, dat de uitdaging ditmaal van Sowjetzijde afkomstig is. Het is de onuitgelokte dreiging van de Russische SS-20 raketten, op Europa gericht, die de huidige kritieke situatie heeft opgeroepen. Het is ook zo, dat alleen al de indruk van een Westerse achterstand, zoals thans van die zijde beklemtoond, de Sowjets tot onvoorzichtigheden kan verleiden. Chroesjtsjow vond, indertijd, in de, door de Amerikanen waarschijnlijk overdreven „missile gap" — de raketten-achterstand — aanleiding tot bedenkelijke provocaties, die op de Russische morele nederlaag in de tweede Cuba-crisis van 1962 uitdraaiden. Het is misschien een hoopvol teken, dat Breznjew zich niet door de in Amerika voornamelijk uit

parochiale verkiezingsoverwegingen veroorzaakte zgn. „derde Cuba-crisis" tot avonturen heeft laten verleiden. Al ging Breznjew's aanbod tot wapen- en troepenvermindering in Oost-Berlijn met al te veel wapengekletter en propaganda gepaard om dit voor de volle honderd procent serieus te nemen, er is wel een ander antwoord nodig dan de stugge doorzetting van het opstellen van Amerikaanse kruisraketten in Europa, waarop de haviken in de NATO, onze Joseph Luns voorop, aansturen. Ook de Russen en vooral hun satellieten zouden, o.a. vanwege de economische problemen, belang kunnen hebben bij een Westers antwoord, dat een serieuze poging tot ombuiging van de bewapeningsspiraal insloot. Ook dat kan een „uitdaging" zijn, misschien met minder risico's dan een nieuwe opvoering van de wedloop naar „Doomsday". Ook op ons vaderlands schouwtoneel zal de strijd om een adequaat antwoord op de SS-raketten-crisis nog wel tot heel wat goocheltoeren en capriolen op het slappe koord van „onze" buitenlandse politiek leiden, met de gebruikelijke „sissers" aan verzuchtingen en tandenknersingen als resultaat. Toch, zonder de pretentie te koesteren een wezenlijke bijdrage tot de nationale en internationale discussie te leveren, lijkt het mij, gezien het geringe gewicht, dat aan het oordeel der kleine landen door de „groten" wordt toegekend, dat die „kleinen" zich best eens uit een zeer reële bezorgdheid over de gevaarlijke arrogantie der „groten" een gebaar van rebellie konden permitteren. Ik denk dan aan een duidelijke stellingname van landen als Denemarken, Noorwegen en Nederland tegen elke uitbreiding en opneming van gemoderniseerde taktische en middellange afstandsraketten (de beruchte „572"), vóórdat zekerheid omtrent nieuwe, serieuze onderhandelingen over wapenbeperking is verkregen.

Ik meen dat, mits men zelfs de schijn weet te vermijden door communisten e.a. *fellow-travellers* op sleeptouw te worden genomen (een indruk, die de anti-neutronenbomactie, terecht of ten onrechte, wel wekte), een groot deel van het Nederlandse volk zich zonder ernstige gewetensbezwaren daarin zou kunnen vinden. Men zou daarmee de Russen niet in de kaart behoeven te spelen en men zou zich van de verontwaardiging van de bondgenoten niet al te veel behoeven aan te trekken, die maar al te vaak hunnerzijds blijk gaven desnoods over de levensbelangen der kleinere naties botweg heen te lopen. Die bondgenoten zullen toch wel hun alreeds vastgestelde gang gaan. Maar zulk een protest zou althans de volgens sommige waarnemers sedert Hiroshima sterk verzwakte vrees en afschuw voor de atoomwapens, tengevolge van onwetendheid, spreiding, gewenning en toenemende „bespreekbaarheid", kunnen doen herleven in Europa en misschien zelfs in de rest van de wereld.

Een eeuw van crises?

Een ervaren waarnemer van het wereldgebeuren als André Fontaine, buitenlandexpert van *Le Monde*, wees er onlangs op, dat het in de huidige situatie niet alleen om de *veiligheid* van Europa gaat, ook al zou de Sowjet Unie van haar, reëel of vermeend, militair overwicht willen profiteren om op Europa een

„selectieve chantage" toe te passen. „Het zou", aldus Fontaine, „een ernstig misverstand zijn te menen", zoals onlangs op een conferentie van NAVO-experts in Brussel werd aangenomen, „dat een militair antwoord afdoende is. De wereld verkeert in een staat van algemene crisis". En hij wijst daarbij op de primaire oorzaken van de huidige wanorde en spanningen, zoals honger, onderontwikkeling, ongelijke verdeling en gebruik van de wereldrijkdommen. Het lijkt hem onwaarschijnlijk, de Westerse naties te kunnen mobiliseren enkel terwille van de beveiliging van een levenswijze die, hoe plezierig ook voor velen, voor de grote meerderheid van het mensdom te zeer een belediging is om met wapens verdedigd te worden, vooral als dit atoomwapens zijn.
Dat de wereld in een staat van crisis verkeert is bijna een gemeenplaats. De hele 20ste eeuw is trouwens zo vaak van crisis sprake geweest, dat de historici enerzijds naar crises ook in andere eeuwen op zoek gingen, anderzijds het hele begrip onhanteerbaar begonnen te vinden. Toch roept het begrip „staat van algemene crisis" wel een beeld op van de malaise (niet alleen in economische zin), de matheid, apathie, verwarring, ondoorzichtigheid, waarvan allerwege sprake is. Walter Laqueur, contemporain historicus bij uitnemendheid (hij leidt het desbetreffende instituut in Londen en redigeert het bijbehorende tijdschrift) heeft zelfs een term gecreëerd voor wat hij de specifieke kwaal van het West--Europa van de jaren '70 acht, n.l. *abulia,* een wilsverlamming, die bij de ziekte van Parkinson zou behoren. Al schijnt het gebruik van de term aanvechtbaar te zijn, de diagnose, die daarin wordt samengevat, liegt er niet om. De hele jaren '70 vormen volgens Laqueur, één melancholiek relaas van „fragmentatie, interne ruzies en doelloosheid". Bij alle overdrijving en generalisering in negatieve zin en bij alle bezwaar tegen zijn roep om een sterke man als oplossing, bevat „A Continent Astray" — een „verdwaald continent" dus, — veel symptomen van wat men als een morele crisis van Europa vindt aangeduid. Alleen is de optiek veel te Europa-centrisch om als beeld voor onze hedendaagse wereld te kunnen gelden.
Interdependentie op wereldschaal in allerlei opzicht, economisch en technologisch vooral, maar ook naar binnen- en buitenlands-politieke aspecten bezien, wordt wel algemeen als kenmerkend voor ons wereldbestel geacht. Daarmee zijn in flagrante tegenspraak de fragmentatie en de chaos, waarin de politieke wereldorde feitelijk verkeert en waarvan kwalen als de energiecrisis, de nucleaire wapen-proliferatie, de tegenstellingen en conflicten tussen en binnen de Eerste, Tweede en Derde Wereld, allerlei lokale oorlogen, vormen van terrorisme e.a. gewelddadigheid de benauwende symptomen of gevolgen zijn. Daartegenover staan maar weinig positieve verschijnselen, zoals een groeiende, zij het soms wat grillige gevoeligheid voor wat mensen aan rampen, misère en onrecht, ook in ver verwijderde delen van de aardbol ervaren en een min of meer efficiënte mobilisatie van hulpmiddelen tot leniging van massale nood, al wordt die vaak afgeremd door politieke of ideologische barrières. Positief zijn de toenemende attentie voor en signalering van overigens hoe langer hoe barbaarser vormen aannemende vervolging, marteling en poli-

tieke moord, waarbij leeftijd, sekse noch lichamelijke conditie ontzien worden. Zelfs met inachtneming van deze creditzijden is het totaalbeeld van de wereldsamenleving, naar de humane aspecten bezien, overwegend negatief. Geen wonder, dat het mensdom vrijwel over de gehele linie, onder de druk van de elke dag opnieuw op ons afkomende hachelijkheid van het bestaan, zijn houvast zoekt bij een al of niet verkrampt conservatisme, zijn heil verwacht van de diverse gevestigde instituten van geestelijke, morele en religieuze bijstand, of vlucht in verdovings- en ontsnappingsmiddelen van psychisch of lichamelijk allooi.
Deze crisis aan het eind van de jaren '70, die naar zijn aard scherp afsteekt tegen de bewogenheid, ofschoon ook niet altijd creatief, van een decennium eerder, is koren op de molen van allerlei nieuwe sekten, die zich, typisch voor de grote communicatie-mogelijkheden in onze tijd, zeer snel over de aardbol weten te verbreiden, zoals de scientologie of de Moon-beweging met haar uitgangspunt in Zuid-Korea. Het laat zich aanzien, dat deze min of meer parasitaire geestelijke woekerprodukten zich nog wel tot het eind van deze eeuw zullen handhaven en uitbreiden. Het is merkwaardig, dat, terwijl het jaar 2000 in de jaren '60 aanleiding gaf tot utopische, progressief ingestelde speculaties, thans hoe langer hoe meer zich allerlei ondergangsprofeten laten horen. Elke eeuwwisseling leidt tot millenaire heils- of onheilsverwachtingen. Zoveel te meer een overgang naar een nieuw millennium.

De jaren '80

Al voor de jaren '80 ziet het er volgens velen somber uit. De economische prognoses zijn overwegend slecht. De internationaal-politieke dito. Zo besluit een vakkundige historische vergelijking van de internationale situatie van vóór 1914 met die van heden met de uitspraak, dat „de vooruitzichten voor de rest van onze eeuw op z'n minst problematisch zijn, om niet te zeggen somber." Een geleerde in Hawaii concludeert vanuit zijn misschien niet zo centrale uitkijkpost, dat het risico van een Sowjet-Amerikaanse oorlog na 1980 groter zal zijn dan het tijdens de meest gespannen jaren van de Koude oorlog was. Het jaar 1984 bezit, vanwege de bekende profetieën van George Orwell en Andrej Amalrik, een schier magische attractie. Beiden betroffen vnl. de Sowjet Unie, die het jaar 1984 volgens de laatst genoemde auteur niet zou „halen". Maar bij Orwell is de hele wereld in 1984 verdeeld tussen drie supermachten, die permanent met elkaar in oorlog zijn. Voorzichtiger is de Franse president Giscard d'Estaing, die ons vermaant „het onvoorzienbare te voorzien", door André Fontaine terecht afgezwakt tot „verwacht ook het meest onverwachte". Hetgeen, gezien de onvoorstelbare verrassingen, die wij in de jaren '70 en vooral aan het eind daarvan beleefden, nog zo gek niet is. Al biedt het weinig perspectief!
Een optimistischer en vruchtbaarder positie neemt Aurelio Peccei, voorzitter van de Club van Rome in, die in de jaren '60 alarm sloeg, maar nu waarschuwt tegen vertwijfeling en pessimisme. Gevaren zijn er nog genoeg, maar erger

dan deze is de berusting. De Club van Rome, nog altijd een invloedrijke factor in de wereldopinievorming, richt een oproep aan jonge mensen, „realistische toekomst-alternatieven op te stellen" en een „nieuw humanistisch denken" op gang te brengen, waarvoor het inzicht nodig is, dat „de gezamenlijke geloofsconcepties, principes, gezichtspunten, vermoedens, taboe's en waardesystemen, die ons leven bepalen, verouderd en onbetrouwbaar zijn geworden". Die oproep zal ongetwijfeld meer aanslaan bij Humanisten e.a. progressief denkenden, dan b.v. Paus Johannes Paulus II, die juist verwacht door een pelgrimstocht over de hele aardbol een moreel réveil op te wekken, maar in wezen terugkeer tot de oude opvattingen en instellingen beoogt. Wij laten het lot van het „ethisch réveil" in Nederland fatsoenshalve hier maar buiten beschouwing. Aurelio is het daarentegen om een opruiming van „fundamentele hinderpalen op de weg naar vrede en vooruitgang" te doen, waarbij heilige huisjes als territoriale souvereiniteiten en traditionele opvattingen omtrent de verdeling van arbeid en vrije tijd beter kunnen verdwijnen.
Ook André Fontaine pleitte reeds herhaaldelijk voor alternatieven voor de „infernale cirkel" van de bewapeningswedstrijd. Volgens hem is de slechte relatie van het Westen tot de Derde Wereld oorzaak van de instabiliteit, spanningen, lokale en regionale conflicten, die aan de bewapeningsrace en de oorlogsgevaren ten grondslag liggen. Hij stelt ontwikkeling van de Derde Wereld primair en roept het oude Europa op, wanneer de Verenigde Staten tijdelijk vanwege de presidentsverkiezingen een jaar verstek laten gaan, de handen ineen te slaan tot een „grand projet". Dat herinnert aan soortgelijke initiatieven, een halve eeuw geleden, toen Europa eveneens in een crisis verkeerde. Albert Thomas' Europees grote werkenplan strandde op een ontoereikende internationale apparatuur en de reeds te zeer geëscaleerde politieke tegenstellingen in de „aera van het fascisme". Misschien beschikt de V.N. inmiddels over meer institutionele en materiële hulpmiddelen en ervaringen dan indertijd de Volkenbond. Albert Thomas zou trouwens waarschuwen voor de enorme energieaanwending, die nodig is om iets in het internationale bestel teweeg te brengen, „alsof men een lokomotief op stoom moest brengen om een speld voort te trekken".
Maar bovendien is Fontaine's project te Eurocentrisch opgezet. „Brussel" is bepaald geen toonbeeld van een vruchtbare dynamiek. Het zou echter reeds heel wat zijn, als de verschillende concepties van vredesopbouw, met constructieve in plaats van destructieve middelen, zich in de jaren '80 kristalliseerden tot een waarlijk mondiale visie van een nieuwe politieke en economische wereldorde.

Eind oktober 1979 B.W.Sch.

Enige gebruikte literatuur: Walter Laqueur, „A Continent Astray. Europe 1970-1978"; René Albrecht-Carrié, „From Berlin to Moscow" (Journal of International Affairs vol. 31, no. 1, 1977); Stanley Hoffmann, „Privacy or World Order, American Foreign Policy since the Cold War". Verder artt. uit NRC-Handelsblad, The Guardian etc. o.a. van André Fontaine uit Le Monde van 5-9-'79 en 12-9-'79.

Levensovertuiging, filosofie en wetenschap

J. P. van PRAAG

Afscheidscollege Rijksuniversiteit Leiden
13 november 1979

In de jaren vijftig en zestig waren zogenaamde forumdiscussies zeer in zwang. Twee of meer enigszins bekende personen werden uitgenodigd om voor het forum van een groter of kleiner publiek hun standpunten over en weer uiteen te zetten en te verdedigen. Vooral levensbeschouwelijke discussies waren gewild en men bleef hopen op felle aanvallen over en weer, al was dat in die periode niet zozeer de geest van de tijd.[1] In die jaren werden Schillebeeckx en ik nog al eens uitgenodigd als een gerenommeerd duo, zoiets als een Snip en Snap van de levensovertuiging. Wij bleken in onze opvattingen over de levenspraktijk niet zo ver uiteen te lopen, maar onze uitgangspunten waren uiteraard heel verschillend. Dat bleek vooral Schillebeeckx te intrigeren.
Althans, op een keer dat we in de pauze of na afloop van een bijeenkomst nog wat napraatten, kon hij zich niet weerhouden nog eens het argument aan te voeren: als je ziet dat de werkelijkheid eindig, tijdelijk en betrekkelijk is, dan vraagt dat toch om iets dat oneindig, eeuwig en absoluut is. Ik verwonderde me over deze poging mij alsnog te overtuigen, en zei niet te kunnen inzien, dat het dénken van complementaire begrippen noodzakelijk zou wijzen op een werkelijkheid, die daaraan beantwoordde. Daarover was Schillebeeckx nu weer verbaasd; hoewel we in rationele zin elkaar natuurlijk wel konden begrijpen, bleek er een existentiële kloof te zijn, die voorshands niet te overbruggen was.

Dit gesprekje heeft mij lang bezig gehouden. Blijkbaar ging Schillebeeckx uit van een opvatting over de verhouding tussen denken en werkelijkheid, die fundamenteel anders was dan de mijne. Was ik hier op het spoor van originele verschillen, die het onderscheid tussen levensvisies begrijpelijker konden maken? Was het niet zo, dat voor Schillebeeckx de werkelijkheid als het ware vragen opdrong, die in het denken tot uitdrukking kwamen en dan om zo te zeggen voorgestructureerde antwoorden opriepen, die hun weerslag hadden in die werkelijkheid? Iets dergelijks meen ik op te merken in een artikel van Schoonbrood, waarin hij onder andere stelt: „Is een oneindige realiteit echter de grond van het zijn, terwijl dit zijn zelf door eindige dingen gedeeld wordt, dan blijkt dat niet alleen het zijn, maar mét het zijn ook alle eindige zaken, in al wat zij zijn, van deze ene en oneindige zijnsgrond afhangen".[2] Ook hier, meen ik, wordt de idee van het zijn opgevat als een zijnsgrond in

de wérkelijkheid, omdát die werkelijkheid de idee oproept. Maar in mijn opvatting kunnen de mensen zich niet laten „gezeggen" door een in wezen al gestructureerde werkelijkheid; veeleer denk ik, dat ze door hún vragen te stellen aan het zijn, dit zijn interpreteren als hún — onvoltooide — werkelijkheid. Hier blijken verschillen in grondhouding tot fundamentele verschillen in opvatting te leiden.

Heeft men eenmaal oog gekregen voor dit soort verschillen, dan stuit men steeds weer op overeenkomstige dilemma's. Onlangs vond ik bij Kuitert een beschouwing over zingeving.[3] De mens is een zingever. Daarmee heb ik geen moeilijkheden. Voor mij is zingeving het scheppen van bewuste en bevredigende samenhang tussen relevante levenservaringen, die mede daaraan hun betekenis ontlenen. Naar de toekomst toe vertoont zich de zingeving als zelfbestemming, waarin de samenhang — eventueel van tegendelen — als ontwerp wordt voortgezet en de bestemming betekenis verleent. Maar heel anders bij Kuitert: de mens is al voordat hij handelt door een universum van zin omgeven, dat hij niet zelf schept en waaraan hij zin ontleent. Dat grote geheel, als het om menselijk handelen gaat, kan niet anders zijn dan de som in ruimte en tijd van alle menselijke ingrepen, in één woord de voltooide en afgelopen menselijke geschiedenis. De mens gelooft, aldus Kuitert, in deze — uiteraard niet gekende — wezenlijke zin van de geschiedenis, waaraan hij zijn vertrouwen tot handelen ontleent. Dit vertrouwen noemt Kuitert oergeloof. Ook hier weer is — dunkt me — sprake van een werkelijkheid die menselijke overtuigingen oproept.

Dit alles heeft me tot het inzicht gebracht, dat aan de basis, in het bijzonder van levensovertuigingen, verschillende grondhoudingen liggen, die de verscheidenheid van die overtuigingen tot stand brengen. Zulke grondhoudingen zijn misschien de magische, de mystieke, de structuralistische, de creatuurlijke, de natuurlijke, en misschien nog andere. Ook mengvormen zullen wel voorkomen. Ieder van deze varianten vertegenwoordigt een karakteristieke grondhouding. Zelf spreek ik bij voorkeur van geesteshouding, want deze grondhouding valt niet zonder meer samen met de praktische levenshouding. Geesteshouding dus; dat is een benaderingswijze van leven en wereld voorafgaand aan alle concrete inhouden van een overtuiging, zelfs voorafgaande aan alle vragen die men stellen kan. Veeleer worden die vragen uitgelokt door de antwoorden, die in kiem in de geesteshouding besloten liggen.[4] De verschillende levensovertuigingen geven geen verschillend antwoord op dezelfde vragen, maar zij stellen verschillende vragen, omdat zij gericht zijn op verschillende antwoorden. En waar komen die geesteshoudingen nu vandaan? Wie zal het zeggen. Ik denk dat het antwoord juist van iemands geesteshouding afhangt. Ik geloof niet dat ze aangeboren zijn; ze zullen wel verworven worden onder invloed van aanleg, milieu en ervaringen, en zich onder dezelfde invloeden ook wijzigen.

Van die wijzigingen moet men zich overigens niet te veel voorstellen. Men hééft geen geesteshouding, men ís zijn geesteshouding; en die geesteshouding zeeft en ordent alle ervaring zo dat zij past in het beeld, dat aan die geesteshouding beantwoordt. Daarom hebben gedachtenwisselingen over levensovertuigingen gewoonlijk ook zo een ontmoedigend karakter: ze raken de argumenten, maar niet de grondslag. Toch horen ze wel tot de ervaringen die op de duur iemands geesteshouding kunnen veranderen. Soms kunnen die veranderingen zelfs een crisiskarakter aannemen. Zulke crises worden meestal ingeleid door schokkende levenservaringen, die een algehele heroriëntatie vereisen. Want geesteshoudingen brengen een oriëntatie-patroon voort, dat zich wijzigt met de geesteshoudingen. De geesteshouding zelf kan eigenlijk niet beschreven worden; het is een grensbegrip. Maar men moet zich voorstellen, dat de geesteshouding de veelvuldige levenservaring als het ware samenbalt in enkele knooppunten, waarin de oriëntatie omtrent mens en wereld is vastgelegd; die knooppunten vormen een oriëntatiepatroon, waaraan men de geesteshouding kan herkennen.

Een oriëntatiepatroon is een stelsel van uitspraken, die de vorm aannemen van beschrijvingen, zoals „de werkelijkheid is . . .", „de mens is . . .", maar ze gaan in feite aan alle beschrijving vooraf. Het zijn ook geen gewone hypothesen, want de feiten waaraan men ze kan toetsen, worden juist door dit soort uitspraken geselecteerd. Stelt men bijvoorbeeld dat mensen gelijk zijn, dan weet men wel, dat zij evenzeer ongelijk zijn. De feiten geven aanwijzingen in beide richtingen. Men beslist tenslotte dat één van beide aspecten wezenlijk of karakteristiek is voor de mens, maar deze beslissing berust niet op feiten. Zulke uitspraken hebben een postulerend karakter; het zijn postulaten, vereisten voor levensbeschouwelijk redeneren. Men kan ze vergelijken met axioma's in de meetkunde. Ze behoren tot de beruchte categorie van synthetische oordelen a priori.[5] Dat is heel verdrietig voor hen, die aan levensovertuiging een algemeen geldige betekenis zouden willen toekennen. Maar dat hoeft niet af te doen aan de innerlijke overtuigingskracht van overtuigingen. Alleen: de overtuigingskracht van overtuigingen is iets anders dan de bewijskracht ervan; de innerlijke verzekerdheid van overtuigden is iets anders dan de zekerheid van overtuigingen. Daarmee zullen we moeten leven.

Velen menen dat hierin onder meer het verschil zit tussen levensovertuigingen en filosofie. Van Dooren, mijn collega in Delft als bijzonder hoogleraar vanwege de stichting Socrates, heeft dat in zijn oratie, nu bijna veertien jaar geleden, beklemtoond. Hij citeert daarin op zijn beurt de oratie van zijn voorganger, Libbe van der Wal, weer veertien jaar vroeger, waarin deze zegt: „Hoe plausibel en onschuldig de woordverbinding 'Humanistische Wijsbegeerte' ook moge schijnen, zij moet worden afgewezen als in wezen uiterst gevaarlijk. Wie een dergelijke term aanvaardt, geeft de aanspraak op algemeen-geldigheid prijs. De verzaking van de objectiviteit wordt door hem tot

beginsel verheven".[6] Theologie en humanistiek, aldus Van Dooren, kunnen de geleefde situaties beschrijven, vergelijken en funderen; zij kunnen „de omvang van de geldigheid ofwel de draagwijdte van een uitspraak vast stellen; maar filosofie is niet in staat enige wereldbeschouwing te funderen, al is dit vaak geprobeerd. Grondslagen onderzoeken is iets volkomen anders dan grondslagen leggen".[7] Men zal begrijpen, dat ik het, wat de levensovertuiging betreft, hiermee in grote trekken wel eens ben; maar ik moet zeggen, dat ik mijn twijfels heb over de objectiviteit van de filosofie.

Filosofie bestrijkt een veelomvattend terrein. Misschien is Van Dooren's gedachte van een objectieve filosofie van toepassing op bepaalde gebieden, zoals de logica, de wetenschapstheorie, en mogelijk op de ethiek, voorzover deze de grondslagen van het morele oordelen onderzoekt. Toch moet men niet uit het oog verliezen, dat ook daarbij de ratio als toetssteen wordt gekozen. En hoe moet men eigenlijk de verschillende logische systemen, de onderscheiden wetenschapstheorieën en de uiteenlopende interpretaties van ethische grondslagen rationeel beoordelen? Sterker spreekt dit alles als men zijn blik richt op de omvattende filosofische stelsels.
Zij onderscheiden zich ten aanzien van de grondslagen niet van levensovertuigingen. Van Dooren heeft er ook wel oog voor, dat de belangrijke systeembouwers de inhoud van hun filosofieën aan de wereldbeschouwing ontlenen, maar als filosofen dienen zij het geheel zo objectief en wetenschappelijk mogelijk te doorzien. „Dan blijkt, dat het niet de systemen zelf, maar de afzonderlijke problemen zijn, die hun aktualiteit hebben behouden".[8]

Ook Van der Wal, een andere dan de eerder genoemde, die een heel boek aan de verhouding tussen wereldbeschouwing en filosofie wijdt, wijst er op, dat bepaalde onderdelen, stukken kennistheorie bijvoorbeeld, of bepaalde existentiële thema's, een zekere objectieve waarde hebben en ook steeds weer in de onderscheiden filosofieën terugkeren. Maar men mag dan zijns inziens niet uit het oog verliezen, dat zij in de verschillende systemen een eigen betekenis krijgen en een verschillende functie vervullen.[9] Veelzeggend in ons verband is zijn uitgangsstelling: „Inderdaad vinden we iedere filosofie, die naam waardig, bepaald door de persoonlijkheid van de filosoferende mens, d.w.z. door een wijze van ingesteld-zijn, door een basis-attitude, een manier van de dingen zien en benaderen".[10] Dit inzicht is ook vaak genoeg onder woorden gebracht; bekend is de uitspraak van Fichte: Wat voor een filosofie men kiest, hangt er van af, wat voor een mens men is. Maar het heeft de filosofen ook hevig verontrust, vooral sinds het historisme in het midden van de negentiende eeuw opgeld deed. Dilthey, Simmel, Jaspers, om er enkelen te noemen, hebben geworsteld met dit subjectivisme. Simmel stelt gelaten vast, dat iedere filosoof een schijnbaar algemeen en neutraal probleem, toch van te voren al zo stelt, dat het correspondeert met het antwoord, dat hij wil geven. Maar Dilthey hoopt, dat de vorming van het historische be-

wustzijn, dat een zo ontwrichtende invloed op de grote systemen gehad heeft, ook behulpzaam zal zijn — moet zijn, zegt hij eigenlijk — de verschrikkelijke tegenspraak tussen de aanspraak op algemeengeldigheid in ieder systeem en de historische anarchie van de systemen op te heffen.[11]

Dat optimisme zal tegenwoordig niet meer zo licht gedeeld worden. Onze ex-collega Heering is bij herhaling met deze moeilijkheden bezig geweest. In zijn afscheidscollege nog heet het: „Alles komt er op aan welke ontvankelijkheid de mens bezit (of is), welke interpretatiesleutel hij gebruikt of welke ervaring voor hem van beslissende betekenis is geworden".[12] En in dezelfde geest spreekt hij in zijn boek over godsdienstwijsbegeerte over de godsdienstfenomenologie die poogt de logos van de mythe aan de dag te brengen: „Daarbij deed zij (de godsdienstfenomenologie) een schokkende ontdekking: dat omgekeerd aan iedere redelijke levensbeschouwing een mythisch, een pre-rationeel element, ten grondslag ligt, een oer-inzicht, een oorspronkelijke keuze, een fundamentele ervaring, die rationeel niet ten volle te verantwoorden is, maar die symbool en mythe nodig heeft om zich uit te drukken".[13] Men zal zich er bij neer moeten leggen, dat de filosofische systemen, evenzeer als de levensbeschouwingen, op rationeel niet geheel achterhaalbare geesteshoudingen berusten; en deze uitgangspunten beïnvloeden ook de rationele problemen, die binnen het stelsel behandeld worden, en geven daaraan een specifieke kleur. Onze excursie van de levensovertuiging naar de filosofie heeft ons terzake van de objectiviteit van grondslagen weinig geholpen.

Maar we hebben nog een pijl op onze boog: de wetenschap. Vrijwel iedere filosofie en iedere theorie van de levensovertuiging tracht zich rekenschap te geven van de resultaten van de wetenschap. Redelijke filosofieën en theorieën kunnen er niet omheen zich te baseren op een beeld van mens en wereld, zoals dat door de wetenschappen ter beschikking wordt gesteld, willen zij niet in de afgrond van het obscurantisme vallen. Maar, helaas, ook dit terrein ligt vol voetangels en klemmen. Zelf heb ik geen problemen met de aanvaarding van de rede als toetssteen, de waarneembare werkelijkheid als grondslag, de veronderstelde identiteit en homogeniteit van de werkelijkheid, de causaliteit of legaliteit van samenhangen, en zo voorts, al moeten we blijven beseffen, dat zij op voor-onderstellingen berusten. Maar we kunnen er in dit verband niet omheen ons rekenschap te geven van de kwestie van de waardevrijheid van de wetenschap. Het is de verdienste van Duintjer op dit gebied nogal wat helderheid geschapen te hebben, met name door duidelijk te maken dat wetenschap geen normloos gebeuren kan zijn, omdat waardevrijheid zelf een normatieve eis is, die behoort tot de constitutieve waarden van de wetenschap.[14] Maar dit is toch nog pas het begin van een onderzoek naar de verhouding tussen wetenschap en waarden.

Afgezien van smokkelwaarden kent de wetenschap regelwaarden, met betrek-

king tot de methode, selectiewaarden, met betrekking tot de keuze van het onderwerp, doelwaarden, met betrekking tot de riching van het onderzoek, en toelaatbaarheidswaarden, met betrekking tot de verantwoording tegenover de samenleving. En er zijn er nog wel meer. Daarom is het nodig niet alleen de regelwaarden, maar ook de selectiewaarden en de doelwaarden bewust te maken en ter discussie te stellen.[15] Maar dan, aldus Duintjer in zijn studie over regels, stuiten we op „achtergronden", en die term „bedoelt terug te vragen naar ons zelf door een stap achteruit te maken, in de riching naar waar wij zelf zitten, „naar binnen toe", naar wat wij achter de rug hebben wanneer wij bezig zijn regel-geleid gedrag uit te voeren ten overstaan van (volgens regels geïdentificeerde) verschijnselen . . ."[16] Zie ik het goed, dan wijst Duintjer er hier op dat verschijnselen afhankelijk zijn van de waarden van het onderzoek, maar daarenboven van de „achtergronden", waarin die waarden hun oorsprong vinden. Wat ook de relaties zijn tussen die achtergronden en de persoonlijke ontwikkeling, de cultuurpatronen en de maatschappelijk heersende waarden, die achtergronden blijven toch het oriëntatieveld vormen, dat eventueel ter discussie staat.

Zoveel is in ieder geval duidelijk, dat ook bij de wetenschappen de onaantastbaarheid van de systemen niet meer buiten kijf geacht kan worden. Zelfs in de wetenschapstheoretische interpretatie van de historische ontwikkeling in de natuurwetenschappen bestaat er twijfel over het strikt rationele karakter van de verandering en opeenvolging van de wetenschappelijke theorieën. Steeds meer aangevochten wordt het beeld van een wetenschap, waarin theorieën via een rationele toetsingsprocedure in een continu proces worden verbeterd en vervangen. Mensen als Kuhn en Feyerabend, om een paar bekende theoretici te noemen, hebben duidelijk gemaakt, dat het rationeel vaak moeilijk te verklaren is, waarom het ene paradigma wordt vervangen door het andere. Kuhn spreekt in dit verband over „wetenschappelijke revolutie", „Gestalt-switch" en zelfs over „bekering" tot een nieuw paradigma. „Een centrale gedachte daarbij is dat het fysisch onderzoek wordt bepaald door een aantal historisch modificeerbare vooronderstellingen ten aanzien van de natuur".[17] Opnieuw stuiten we op het begrip „voor-onderstellingen" om de aard en voortgang van het denken te begrijpen.

Het zal niemand verwonderen, dat dit nog veel meer het geval is in de mens- en maatschappij-wetenschappen, ook al worden er uiteraard steeds verwoede pogingen gedaan om daaraan te ontkomen. De meest indrukwekkende daarvan is wel te vinden bij Habermas in zijn pogen om volgens de marxistische traditie, maar op geheel eigen wijze, filosofie en sociologie te verbinden; zodanig dat de theorie zijn eigen rechtvaardiging te voorschijn brengt.[18] Daartoe sluit hij aan bij een historische ontwikkeling naar steeds meer algemeengeldige regels in de samenleving, hetgeen overigens onmiskenbaar in strijd is met een maatschappelijke produktie in dienst van particuliere belangen.

Juist daarom kan deze maatschappij geen stand houden voor de kritiek van een universele macht-loze discussie. Deze levert dan ook het uitgangspunt voor de vereiste veranderingen in denken en doen. Ik hoop, dat ik in deze paar zinnen de kern van het subtiele denken van Habermas op dit punt heb weergegeven. Maar dan is het ook duidelijk, dat hierin ook enkele wezenlijke voor-onderstellingen zijn opgenomen: Allereerst deze, dat aan de maatschappelijke ontwikkeling, en in het bijzonder aan bepaalde elementen uit die ontwikkeling — de algemeengeldige regels — een normerende functie wordt toegekend. Op grond waarvan? Me dunkt op grond van een mensbeeld, dat zelf niet nader gefundeerd wordt, en dat als elementen bevat: verbondenheid, gelijkheid, vrijheid en redelijkheid. Vandaar ook het criterium van een universele macht-loze discussie.

Mijn bezwaar is uiteraard niet, dát Habermas van voor-onderstellingen uitgaat, maar dat ze onduidelijk blijven, en zelfs genegeerd worden. Dat heeft onder andere tot gevolg, dat ze hun normerende functie in de verdere ontwikkeling van de theorie niet effectief kunnen uitoefenen, en zelfs verdrongen worden door tegenstrijdige, eveneens onduidelijke uitgangspunten. Dit nu is een algemeen verschijnsel in de mens- en maatschappijwetenschappen. De voor-onderstellingen verdwijnen uit het gezichtsveld. De veronderstelling in de psychologie, dat alleen gedragingen in de ruimste zin objectief waarneembaar zijn, leidt licht tot de opvatting, dat een mens geheel uit zijn gedragingen gekend kan worden. Skinner is een berucht voorbeeld van deze reductionistische zienswijze. Opmerkelijk is dan weer, dat hij in zijn voorstellen tot conditionering van mensen toch allerlei, op zichzelf niet onredelijke, voor-onderstellingen omtrent mens-zijn binnensmokkelt, zonder zich daarvan blijkbaar veel rekenschap te geven.[19] Het andere uiterste wordt vertegenwoordigd door bijvoorbeeld Maslow in zijn pogen de mens als een geheel te begrijpen, maar zonder de voor-onderstellingen daarvan uiteen te zetten en grotendeels met verwaarlozing van de sociale dimensie.[20] Men hoeft dergelijke werkhypothesen niet altijd volstrekt af te wijzen, maar men moet beseffen, dat, men daarmee geen laatste woorden spreekt over mens en wereld. Dat wordt vaak vergeten.

Een overeenkomstig dilemma doet zich voor in de sociologie. Het is duidelijk, dat deze wetenschap zich op een of andere wijze moet bezighouden met de sociale verbanden. Nu schijnt het verreweg het meest objectief die sociale verbanden als zodanig te beschrijven. Welke functie vervullen zij in het geheel van de samenleving? Dat is het gezichtspunt van het zogenaamde functionalisme. De verleiding is daarbij niet gering om het functioneren ook als norm te aanvaarden. Zulk een conformisme wordt niet alleen bestreden door marxistisch georiënteerde sociologen, maar ook door hen, die zich afvragen, hoe het functioneren van de sociale verbanden begrepen moet worden, en wel met betrekking tot de mensen, die er bij betrokken zijn. Dat heeft aanleiding

gegeven tot opvattingen als bijvoorbeeld die van het symbolisch interactionisme, waarin het ik en het zelf weer een rol spelen met de kritische functie, die daaraan verbonden is.[21] Het functionalisme, maar ook het traditionele Marxisme en het structuralisme voor-onderstellen een mens- en wereldbeeld, waarin de mens is wat hij is als element van structuren, die hem beheersen. Als de structuren veranderen, gebeurt dat door onbewuste drijfkrachten, waaraan de bewuste mens zich heeft te conformeren.[22] Maar de vraag is steeds weer actueel hoe en op welk punt mensen, onderworpen aan de maatschappelijke structuren, toch van uit een zekere originaliteit richting kunnen geven aan het gebeuren en daarvoor verantwoordelijkheid kunnen aanvaarden.

Een zekere Dagenais heeft in een instructief boek getracht de wetenschapsmodellen met betrekking tot het mensbeeld in psychologie en sociologie te onderzoeken; te beginnen respectievelijk bij Wundt en Dürkheim, en bij Brentano en Weber, als vertegenwoordigers van de „objectieve" en de „subjectieve" richting.[23] „De bedoeling van dit boek", schrijft hij, „is dat de laatste verklaring van de 'mens' buiten *alle* mogelijke wetenschappelijke visies op hem ligt, omdat hij ligt binnen de *oorsprongen* van elke wetenschap met inbegrip van de wetenschap der filosofie". En vervolgens: „Als nu blijkt, dat de filosofie van de mens, zelfs gezuiverd van zijn dogma's, niet zonder voor-onderstellingen kan, zo is toch de filosofie het best toegerust om enige klaarheid te bereiken omtrent zijn eigen voor-onderstellingen. In deze laatste analyse is misschien 'voorkeur' het beste woord om te gebruiken, als men een perspectief kiest voor de filosofie, en 'houding' is de beste term voor zijn methode".[24] En zo zijn we dan met deze citaten weer teruggekomen bij ons uitgangspunt: de grondslagen van het denken over mens en wereld. Het wordt tijd om even om te zien en ons af te vragen, waar onze overwegingen ons nu gebracht hebben.

We zijn begonnen met ons bezig te houden met fundamentele verschillen in geesteshouding, die ten grondslag liggen aan de onderscheidene levensovertuigingen en aanleiding geven tot uiteenlopende oriëntatie patronen. Wij hebben ons afgevraagd in hoeverre de filosofie ons bij deze onzekerheden behulpzaam zou kunnen zijn. Daarbij bleek, dat zij zeker een bijdrage zou kunnen leveren aan de doorlichting van de oriëntatiepatronen en de draagwijdte van fundamentele uitspraken zou kunnen onderzoeken. Overigens stuit men dan op het feit, dat ook de grote filosofische stelsels zelf op dergelijke grondhoudingen berusten, die ook weer noch evident, noch bewijsbaar zijn. Tenslotte hebben we onderzocht of misschien de wetenschappelijke filosofie en de wetenschappen, in het bijzonder de mens- en maatschappijwetenschappen, een onaantastbaar fundament konden leveren. Maar opnieuw stuitten we op uitgangspunten, die wel wijsgerig doorlicht, maar niet onomstotelijk vastgesteld kunnen worden. In zoverre hebben we dan ook niet kunnen ontkomen aan de „verschrikkelijke(!) tegenspraak tussen de aanspraak op alge-

meengeldigheid in ieder systeem en de historische anarchie van de systemen" die Dilthey zozeer bleek te verontrusten.

Maar is dit alles wel zo „verschrikkelijk"? Ook de beoordeling daarvan hangt weer af van uitgangspunten. Voor iemand die vóór alles zekerheid behoeft om het leven aan te durven is iedere relativisme uit den boze; ja zeker, *uit den boze!* Maar voor wie het leven ziet als een uitdaging, als een experiment op leven en dood kan de onzekerheid een *verlossing* zijn. Nu moet men de strekking van mijn betoog vooral niet verkeerd begrijpen. Ik doel stellig niet op een grondeloos scepticisme, en nog minder op een fataal obscurantisme. Levensovertuigingen, filosofische stelsels en wetenschappelijke theorieën hebben onmiskenbaar aanzienlijke waarheidselementen in zich; en het hele stelsel van onze wijsgerige en wetenschappelijke methoden staat ter beschikking en behoort ook gebruikt te worden om die waarheidselementen boven water te brengen. In dat opzicht sta ik zonder aarzelen op de grondslag van de rede. Ook eenzijdige theorieën kunnen belangrijke inzichten verschaffen. Ik pleit er alleen voor, dat men zich van die eenzijdigheid bewust is. Zo is ook de soms autonome ontwikkeling van de technologie geen reden om de gehele technologie te verdoemen, maar om de irrationaliteit van de doeleinden te plaatsen onder de rationele kritiek van de opvattingen die voortvloeien uit onze uitgangspunten omtrent mens en samenleving.

Hiermee komen we weer terug op ons uitgangspunt: de geesteshoudingen en de daarmee samenhangende postulaten-modellen, die de functie van oriëntatiepatroon kunnen vervullen. In de doorlichting blijken ze geen echte wetenschappelijke denksystemen te zijn, maar ook geen zuiver subjectieve structuren. Ze hebben van beide iets; ze zijn gebaseerd zowel op beoordeling van werkelijkheid als op existentiële noties: en deze beïnvloeden elkaar doorlopend. Een filosofie van levensovertuigingen zou dit diffuse karakter kunnen verhelderen en zich af kunnen vragen welke noties aan de uitspraken ten grondslag liggen. Op die manier is het mogelijk ze te lichten uit de taal van de onbezonnen emotie en voorkeur, en ze zowel onder gelijkgezinden als andersdenkenden bespreekbaar en dus ook bekritiseerbaar te maken. Dan kan ook hun constructieve vermogen aan de dag gebracht worden: hun vermogen om uitgangsposities, bijvoorbeeld in de wetenschappen, te waarderen en te kritiseren. Dat lijkt me ook een taak van de wijsgerige anthropologie.[25] Zij *dient niet* ter verdediging van enig dogma, en nog minder ter propaganda van enige overtuiging, maar zij kan eigen en ook andere overtuigingen en uitgangsposities onder de loep nemen, zij het dat ook daarbij iemands eigen overtuiging onvermijdelijk zijn uitgangspunt blijft. Daarom is diversiteit nodig. Maar zo kan de wijsgerige anthropologie dienstbaar zijn aan het gehele universitaire bedrijf.

De veronderstelling bij dit alles is, dat de discussie op gang blijft. Juist daar-

om is de fundamentele onzekerheid van overtuigingen, naast de innerlijke verzekerdheid ín overtuigingen, een lot dat wel te dragen is. Dit inzicht daagt ons uit tot wat terecht genoemd wordt: gedachten-wisseling. Als het om grondslagen gaat, zal men niet zo licht meer de rede de laatste toetssteen der waarheid noemen; eerder zal men begrip hebben voor Pascal's uitspraak, dat het hart zijn redenen heeft, die de rede niet kent. Maar wel kan men met een variant op een bekende uitroep van Kant zeggen: Misgun de rede niet dat wat haar tot het hoogste goed op aarde maakt, namelijk het voorrecht de laatste grondslag der verstandhouding te zijn. Daarmee doet men recht aan Jaspers' eis tot onvoorwaardelijke communicatie en Habermas' beroep op macht-loze discussie. Al kan men uitgangspunten niet bewijzen, men kan ze wel aanwijzen en daardoor onderwerp maken van verstandhouding. De gedachtenwisseling over levensovertuigingen is na de jaren vijftig en zestig wat verstomd. Het leek of concrete problemen belangrijker waren; maar ook zij vergen de fundamenten van alle oplossingen ter sprake te brengen, als men menswaardige oplossingen zoekt.

In een chaotische samenleving is de vraag naar de betekenis van uitgangspunten hoogst actueel. De Boer heeft daarover een paar behartenswaardige opmerkingen gemaakt: „. . . waar sprake is van betekenis", zo schrijft hij, „daar bestaat de mogelijkheid van begrip in de zin van wederzijds verstaan, van communicatie en discussie". En: „De vrijheid die ons bij waardeoordelen gelaten wordt schept de mogelijkheid ons zelf waar te maken . . . Zijn descriptieve oordelen bestemd om de wereld te interpreteren, waardeoordelen bevatten een appél haar te veranderen".[26] Men kan zich afvragen of dit alles niet te subtiel, en daardoor futiel is in een wereld, vergiftigd door waarheidsfanatisme en intolerantie, door machtsmisbruik en onderdrukking. Wie zal het zeggen? Maar wie weet ook of in onverzoenlijke-patstellingen de noodzaak zich niet opdringt om te kiezen tussen óndergaan en samengaan. In die situatie heeft het betekenis de visies van menswaardig leven en samenleven „waar te maken" met een beroep op ieders eigen werkelijke uitgangspunten omtrent mens en wereld. Misschien kan dat iets bijdragen tot beperking van wellicht de belangrijkste oorzaak van ons ongeluk; namelijk de behoefte om mensen tegen hun wil het „geluk" op te dringen.

1. Zie bijvoorbeeld W. Engelen red., Modern niet godsdienstig humanisme. Nijmegen 1961.
2. C. A. Schoonbrood, Filosofie en wereldbeschouwing. ANTW (en Ps), Jub. bundel Oct. 68 blz. 288.
3. H. M. Kuitert, Wat heet geloven? Baarn 1977 blz. 81/82.
4. Zie: J. P. van Praag, Grondslagen van humanisme. Amsterdam 1978, hfdst. II, i.h.b. blz. 76-78 en 82-86.
5. C. A. Schoonbrood, Wereldbeschouwing: een taak van filosofen? ANTW oct. 71 blz. 221/2.
6. L. van der Wal, De verzaking der objectiviteit. Groningen 1952 blz. 14.
7. W. van Dooren, De vrijheid van de filosofie en de gebondenheid van de filosoof. Assen 1966 blz. 7 en 13.
8. W. van Dooren, t.a.p. blz. 14 en 11.
9. G. A. van der Wal, Wereldbeschouwelijk denken als filosofisch probleem. Den Haag 1969 blz. 213/4.
10. G. A. van der Wal, t.a.p. blz. 5.
11. Simmel, Dilthey, aangehaald bij G. A. van der Wal, t.a.p. blz. 6 en 208.
12. H. J. Heering, De open werkelijkheid. Afscheidscollege (1978) blz. 5.
13. H. J. Heering, Inleiding tot de godsdienstwijsbegeerte. Amsterdam 1976 blz. 81/2.
14. O. D. Duintjer, Moderne wetenschap en waardevrijheid. ANTW jan. 1970 blz. 28. Ook in: Theo de Boer en André Köbben, Waarden en wetenschap. Bilthoven 1974.
15. O. D. Duintjer, t.a.p. blz. 32.
16. O. D. Duintjer, Rondom regels. Amsterdam 1977 blz. 69.
17. S. F. Baekers, Fenomenologie en moderne wetenschapsfilosofie. ANTW oct. 1977 blz. 260.
18. J. Habermas, Legitimationsprobleme in Spätkapitalismus. Frankfurt 1973.
19. B. F. Skinner, Beyond freedom and dignity. London 1972.
20. A. H. Maslow, Motivation and personality. New-York 1970.
21. H. Blumer, Symbolic interactionism. Englewood Cliffs 1969.
22. Zo bijvoorbeeld ook: M. Foucault, Les mots et les choses. Paris 1966.
23. J. J. Dagenais, Models of man. The Hague 1972.
24. J. J. Dagenais, t.a.p. blz. 143 en 152.
25. Zie ook: J. P. van Praag, Metataal van overtuigingen. Philosophica Gent 1975 II blz. 113 vlg.
26. Th. de Boer, Werkelijkheid, waarden en wetenschap. In: Theo de Boer en André Köbben red., Waarden en wetenschap. Bilthoven 1974 blz. 80 en 83.

Wat is humanistische geneeskunde?

Op 23 april 1977 verscheen er in het Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde een artikel van Prof. Dr. M. J. de Vries, hoogleraar in de faculteit der Geneeskunde aan de Erasmus Universiteit te Rotterdam, getiteld: „Humanistieke geneeskunde; op weg naar een geneeskunde en gezondheidszorg van de gehele mens".[1]

Daarin werd erkend dat in het Nederlandse taalgebied de term „humanistic" enigszins andere associaties opwekt dan in Amerika. Inderdaad dient spraakverwarring vermeden te worden, en ik meende dat het voor de lezers van „Rekenschap" van belang kon zijn, te weten wat hier aan de orde is.

Ik zal trachten, een samenvatting te geven van de essentiële punten uit het artikel.

Op 13 mei 1976 werd door de Amerikaanse Senaat een wijziging in de „Public Health Service Act" aangenomen, waarin een nieuwe richting in de geneeskunde, aangeduid als „Humanistic Medecine" een wettelijke status kreeg. Het desbetreffende wetsontwerp was ingediend door senator Edward Kennedy. Daarmee werd de subsidiëring van onderzoek- en onderwijs-projecten op dit gebied mogelijk gemaakt. In de eerste plaats kwam hiervoor in aanmerking het „Institute for the Study of Humanistic Medecine", dat in 1975 te San Francisco opgericht was.

„Humanistic" betekent in dit kader aanvankelijk alleen „de gehele mens betreffend", zonder nadruk op aspecten van levensbeschouwelijke of filosofische aard. „Humanistieke geneeskunde" is dan „een geneeskundig denken en handelen waarbij de mens als totaliteit wordt gezien zodat zijn lichaam, gevoelens, geest, strevingen, biografie en sociale achtergronden alle worden betrokken bij problemen omtrent ziekte, gezondheid en genezing, lijden, invaliditeit en sterven". Het is een reactie op een ontwikkeling die wordt aangeduid als „dehumanisering van de gezondheidszorg". Volgens de schrijver was hier invloed merkbaar van de scherp kritische publikaties van I. Illich, en ook van een uitspraak van H. Mahler, directeur-generaal van de World Health Organisation. Deze kwam ertegen op dat de nationale uitgaven voor de volksgezondheid hoe langer hoe meer belast worden door de kosten van specialistische hulp aan patiënten in de laatste maanden of jaren voor hun dood, zonder dat daardoor de levensverwachting meetbaar toeneemt of de laatste dagen van oude mensen draaglijker worden gemaakt.

Verder bleek dat bij medische studenten tijdens hun stages in ziekenhuizen

niet zelden innerlijke conflicten ontstaan omdat het daar overheersende medisch-technologische perfectionisme, en soms ook prestigekwesties onder specialisten veelal de voorrang krijgen boven de menselijke aandacht voor de patiënt.[2]

De klachten over dit gebrek aan aandacht zijn niet nieuw.

In 1947 werd in Londen een „Commonwealth and Empire Health and Tuberculosis Conference" gehouden, die ik bijwoonde, en waar de kunstschilder Adrian Hill, die aan tuberculose had geleden, zich kernachtig als volgt uitliet: „It is my fervent hope that the administrative hierarchy will eventually come to realize that the patient does not shed his loves and fears on the doorstep of the hospital in order to become a perfect clinical specimen for the benefit of the medical staff, but is very much an individual, bewildered by his present predicament".[3]

Prof. de Vries wijst erop dat er een zekere verwantschap bestaat met de opvattingen van de emeritus-hoogleraar in de sociale geneeskunde te Amsterdam, Prof. Dr. A. Querido, die het begrip „integrale geneeskunde" introduceerde. Deze betoogde dat het voor het verkrijgen van een optimaal herstel van de patiënt inderdaad nodig is, naast de lichamelijke aandoeningen en de daarop gerichte therapie ook rekening te houden met spanningen van psychische en/of sociale aard waaraan hij of zij onderhevig is. Daartoe moet het onderzoek in ziekenhuizen uitgebreid worden met een of meer vraaggesprekken met de patiënt om te peilen of dergelijke spanningen bestaan, en zo ja, van welke aard deze zijn, en of verbetering mogelijk is. Hij legt hierbij volgens De Vries echter nog te veel de nadruk op de regelende functie van de hulpverlener, waarbij de houding van de patiënt vrij passief blijft.

In de „humanistieke geneeskunde" is er meer aan de orde. In deze conceptie moeten de geneesheer en de patiënt zoveel mogelijk als gelijkwaardige partners beschouwd worden. Men wil enerzijds aan de hulpzoekende bijbrengen dat ook hij een eigen verantwoordelijkheid heeft voor zijn reactie op de ziekte en het streven naar herstel, (voorzover dat in zijn macht ligt). Anderzijds moet de hulpverlener zich realiseren hoe zijn eigen houding is tegenover ziekte en gezondheid, en hoe hij zou reageren wanneer hij zelf patiënt was. Dit leidt tot een opvatting, die ook wel als „humanistische psychologie" wordt aangeduid, waaraan o.a. de namen van Maslow, Rogers en Frankl verbonden zijn. De aanhangers van deze zienswijze distantiëren zich zowel van de „behaviouristen", die hun aandacht richten op het uitwendig zichtbare en meetbare gedrag van de mensen, als van de adepten der „dieptepsychologie", naar het voorbeeld van Freud, Jung en Adler.

Men baseert zich op het begrip „holisme", dat het eerst geformuleerd werd door de Zuid-Afrikaanse politicus J. C. Smuts in 1926.[4] Dit begrip wordt in de biologie in beperkte betekenis gebruikt, maar ook in algemene zin als filosofisch systeem. In beperkte mate betekent het dat ieder levend wezen, hetzij mens, dier of plant, één ondeelbaar geheel vormt, en meer is dan de som der samenstellende delen. In filosofische zin omvat het holisme het gehele

geestesleven. Men ziet dan in de eenheid van een biologisch individu een afspiegeling van een zich in de gehele kosmos manifesterend eenheidsprincipe. Dit kan dan gelden als een, — uiteraard veel te summiere —, aanduiding van een metafysisch of wijsgerig holisme. De indertijd zeer bekende Engelse fysioloog en filosoof J. S. Haldane kan als een aanhanger daarvan beschouwd worden.[5]

Hoe dit zij, Prof. der Vries, patholoog-anatoom aan de Erasmus-Universiteit te Rotterdam, heeft getracht, de ,,humanistieke geneeskunde" op verschillende wijzen in zijn werkkring in praktijk te brengen, o.a. als onderdeel van de basis-cursus pathologie voor het candidaats-examen geneeskunde. Onder leiding van een student-mentor wordt aandacht besteed aan vragen als: ,,hoe beleef ik zelf problemen als ziekte, pijn, invaliditeit en dood, en wat betekent het voor mij, een helper te zijn?" Bovendien maakt men gebruik van een ,,rollenspel".

De schrijver eindigt met de uitspraak dat een holistische pathologie gefundeerd zal moeten zijn op kennis en vaardigheden waarin niet alleen de somatische aspecten, maar ook de psychologische, interpersoonlijke en sociaal-culturele dimensies bij problemen van ziekte en gezondheid een plaats hebben gekregen. De onderbouw daarvan is echter volgens hem nog onvoldoende gedefinieerd en uitgewerkt. Er ligt hier nog een belangrijk arbeidsterrein. Dit wordt trouwens ook reeds van andere zijde bewerkt.

Ik denk hierbij aan de in 1972 begonnen periodieke publicatie ,,Ziekenhuis menselijk en modern", die als ondertitel draagt: ,,De patiënt als kritische consument van intramurale gezondheidszorg". Dit is een losbladige uitgave, waarop nu en dan supplementen geleverd worden, die verouderde gedeelten dienen te vervangen. Hieraan werken mee artsen, verpleegkundigen, een apotheker, maatschappelijke werksters, studenten, (zowel in de geneeskunde als in de sociologie en de pedagogie), psychologen, biochemici, een R.K. theoloog, architecten, bouwkundigen en economen. Daaronder ook enkele buitenlanders, uit de V.S., Engeland en Finland.[6]

Het is uiteraard ondoenlijk, alle bijdragen aan dit werk te resumeren. Ze zijn zowel van theoretische als van praktische aard. Men vindt er bijv. een beschouwing over utopieën, een hoofdstuk over sterven en stervensbegeleiding, en daarnaast zuiver praktische en financiële problemen betreffende de ziekenhuisbouw. Er is zelfs een apart hoofdstuk over automatisering in het ziekenhuis. Een van de belangrijkste leden van de redactieraad is Prof. Dr. J. C. M. Hattinga Verschure, hoogleraar in de Ziekenhuiswetenschappen te Utrecht. Eindredacteur is Dr. A. J. H. Thiadens, lid van de z.g. ,,Werkgroep 2000" te Amersfoort en van de ,,Stuurgroep Provinciale Raad Volksgezondheid" te Utrecht. In de inleiding is de gehele opzet samengevat in een aantal stellingen, waarvan ik hier alleen stelling 2 wil aanhalen. Deze luidt:

,,In het menselijk milieu ontstaan ontregelingssituaties die vanuit het organisch-biologische, het sociale, het psychische en/of het religieuze te beschrijven zijn. Het signaleren en trachten op te heffen van de oorzaak van

deze ontregelingssituaties is de taak van de menselijke welzijnszorg. Een onderdeel van deze welzijnszorg is het terrein van de geneeskunde, daarbij moet onderscheid gemaakt worden tussen fysiologische en integrale gezondheid".
Verder heeft men zich in de laatste tijd grondig verdiept in de hulp die zijn naaste omgeving aan de patiënt kan bieden: zijn familie, buren en vrienden. Prof. Hattinga Verschure heeft hiervoor het woord „mantelzorg" in omloop gebracht. Daarmee wilde hij aanduiden dat op deze wijze a.h.w. een beschuttende mantel om de patiënt heen kan worden gelegd.[7] Deze mantelzorg komt natuurlijk het best tot zijn recht in de vertrouwde huiselijke omgeving van de patiënt. Prof. Verschure meent echter dat daarvoor ook binnen het ziekenhuis meer faciliteiten beschikbaar moeten zijn dan thans mogelijk is. Het spreekt vanzelf dat deze mantel alleen bescherming kan bieden wanneer zij geen scheuren vertoont, m.a.w. wanneer de onderlinge verhoudingen niet door conflicten gestoord worden, en de betrokkenen de nodige toewijding willen en kunnen opbrengen. In de praktijk ontbreekt het daaraan niet zelden.
Men krijgt de indruk dat hiermee verwante denkbeelden mede ten grondslag hebben gelegen aan de plannen voor organisatie van het nieuwe Academisch Ziekenhuis te Maastricht. In een daarover verschenen artikel lezen wij o.m. het volgende[8]: „De patiëntenzorg is het centrale beginsel. Aan de eigen verantwoordelijkheid van de patiënt en het effectueren van patiëntenrechten moet ruimte worden geboden. De organisatie dient democratisch te worden opgezet. Aandacht moet worden geschonken aan regelmatige publieke verantwoording".
De positie van de huisarts kwam bij dit alles nog niet ter sprake, maar ook daarover wordt veel gediscussieerd. In het zoëven genoemde artikel vindt men o.a. de volgende richtlijnen: „De patiënt moet de hulp zo dicht mogelijk bij huis kunnen vinden. Dit betekent: meer aandacht voor zelfzorg; hulpverlening zo mogelijk in de eerste lijn; waar mogelijk voorrang aan poliklinische zorg boven klinische zorg; meer nadruk op de consultatieve functie van de specialist ten behoeve van de huisarts; betere afstemming van de ziekenhuiszorg op eerstelijnszorg". Verderop wordt nog sterke nadruk gelegd op verbetering van het contact tussen huisarts en specialist, en mogelijkheden daartoe geformuleerd.
In ideale omstandigheden is de huisarts de vertrouwde raadsman van de patiënt en zijn gezin. Hij is veel beter dan de specialist op de hoogte van diens persoonlijke omstandigheden en milieu en kan, indien een consult nodig is, als tussenpersoon fungeren. Hij is echter vaak overbelast, waardoor de tijd voor een rustig gesprek ontbreekt. Vooral oudere patiënten lijden daaronder. Het is hier niet de plaats om nader op deze problematiek in te gaan; het is slechts een van de vele facetten die zichtbaar worden wanneer men zich een beeld wil vormen van „humanistieke geneeskunde".
Vooral in de laatste decennia werden al deze ontwikkelingen ook nog doorkruist door de acties van patiënten-verenigingen, die strijden voor de be-

langen van degenen die aan een bepaalde ziekte lijden. De meeste ruchtbaarheid ging uit van de vereniging van hartpatiënten. Bovendien krijgt men te maken met voorstanders van „alternatieve" geneeswijzen, zoals de acupunctuur, de homeopathie, en de natuurgeneeswijze. Vaak wordt de bevolking via de televisie met discussies daarover geconfronteerd, waarbij nu en dan wonderlijke ideeën geventileerd worden. De patiënt, om wiens eigen inspraak het juist te doen is, dreigt dan soms het spoor bijster te raken, en ziet door de bomen het bos niet meer.[9] Ook de ziekenfondsen hebben moeite, hun weg in deze doolhof te vinden.

De vraag komt op, hoe men zich eigenlijk een „mondige patiënt" moet voorstellen. In de uitgave „Ziekenhuis menselijk en modern" komt een merkwaardig hoofdstuk voor, getiteld: „De patiënt als kritisch consument van gezondheidszorg".[10] Dit bevat veel lezenswaardigs, maar het is de auteur m.i. toch niet geheel gelukt, een duidelijke lijn te trekken voor het te volgen beleid. Merkwaardigerwijze wordt daarin tenslotte de situatie in een Chinees ziekenhuis als voorbeeld gesteld. Het komt mij voor, dat hier inderdaad sprake is van een „utopie".

Wij zijn langzamerhand wat afgedwaald van het begrip „humanistieke geneeskunde", maar toch gaat het bij al deze beschouwingen om onderlinge menselijke verhoudingen zodat dit woord hier niet misplaatst is, ook al stond het eerste gedeelte in het kader van een holistische filosofie, terwijl in het tweede R.K. zienswijzen prevaleerden.

Waartoe dit alles leiden zal, is nog niet duidelijk; de praktijk is altijd weerbarstiger dan alle theorie.

In 1965 aanvaardde Prof. Dr. J. P. van Praag te Leiden het bijzonder hoogleraarschap in de humanistiek en de anthropologie van het humanisme. In zijn intreerede gaf hij een overzicht van hetgeen in de loop der eeuwen alzo onder deze termen verstaan werd. Dit is een bont geheel. Daaraan kunnen thans nog toegevoegd worden allerlei tendenzen op het gebied van de gezondheidszorg. Deze voldoen wel grotendeels aan de voorwaarde dat zij gericht zijn op „handhaving van werkelijk menselijke waarden met gebruikmaking van de nieuwste kennis- en denkvormen", zoals zijn definitie van het huidige humanisme luidde.

Ik hoop dat het mij gelukt is, de lezer enigszins op dit terrein te oriënteren. Tenslotte nog een recent voorbeeld van een wel zeer ongebruikelijke toepassing van het begrip „humanistisch". In het N.R.C./Handelsblad van 2 maart 1979 verscheen een ingezonden stuk, waarin ervoor gepleit werd, niet alleen het woord „jodenstreek", maar ook het woord „jezuïetenstreek" uit alle Nederlandse woordenboeken te schrappen, als zijnde discriminerend. Er werd gewezen op de grote verdiensten van de jezuïeten o.a. voor een z.g. „humanistische theologie". Het stuk was ondertekend door drie leden van andere congregaties.

F. N. Sickenga

1 Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde, 121ste jrg., nr. 17, blz. 700/705. Het artikel is voorzien van een zeer uitvoerige bibliografie.
2 In het tijdschrift ,,Medisch Contact'', het officiële orgaan van de Koninklijke Nederlandsche Maatschappij tot bevordering der Geneeskunst verscheen sinds najaar 1977 tot begin 1979 een wekelijkse bijdrage van A. van Es, getiteld: ,,Dagboek van een co-assistent''. Daarin bracht hij op geestige en lichtelijk ironische wijze verslag uit van zijn ondervindingen in een groot ziekenhuis. Deze serie heeft nogal wat deining veroorzaakt.
3 Het initiatief van Hill groeide in Engeland uit tot een aparte organisatie onder de auspiciën van de ,,National Association for the Prevention of Tuberculosis'', (N.A.P.T.). In Nederland belegde de Afd. Sociale Zorg van het Rode Kruis in oktober 1948 een vergadering in Den Haag, waar hij als spreker was uitgenodigd. Hill werkte samen met de psychiater E. Wittkower, ,,N.A.P.T. Research Fellow in the psychology of tuberculosis''. Er bestond in die tijd niet alleen in Engeland, maar ook in Nederland een groeiende belangstelling voor de psycho-somatische problematiek.
4 Over het ontstaan en de ontwikkeling van het begrip ,,holisme'' is een belangrijke beschouwing te vinden in het boek van J. Romein c.s., getiteld: ,,Op het breukvlak van twee eeuwen'', (Em. Querido's Uitgeverij, Amsterdam, 1976, blz. 456/457). Het boek van Smuts was getiteld: ,,Holism and Evolution'', (Londen, 1926).
5 Haldane vatte zijn denkbeelden reeds in 1913 samen in zijn boek ,,Mechanism, life and personality. An examination of the mechanistic theory of life and mind.'' Hij verwierp zowel een zuiver mechanistische verklaring der levensverschijnselen als het ,,vitalisme'' in het voetspoor van Bergson e.a.
6 ,,Ziekenhuis menselijk en modern''. Uitg. Kluwer/Van Loghum Slaterus, Deventer.
7 Prof. Dr. J. C. M. Hattinga Verschure, ,,Mantelzorg''. Medisch Contact, 34ste jrg., nr. 5, 2 febr. 1979, blz. 139/142.
8 ,,Doelstellingen Ziekenhuis Maastricht''. Medisch Contact, 34ste jg., nr. 7, 16 febr. 1979, blz. 201/203.
9 Een m.i. ernstige ontsporing van de televisie was de uitzending van ,,Tros Aktua'' op 3 maart 1979. Daarin werd een conflict tussen Utrechtse hoogleraren in de cardiologie en in de anaesthesiologie, waarbij over en weer beschuldigingen geuit werden, ten aanschouwe van de kijkers uitgestald. Een dergelijke uitzending prikkelt alleen de sensatiezucht en sticht verwarring.
10 Hoofdstuk 3.5.-01 t/m 3.5.-18. Het is geschreven door drs. G. M. J. Tielens, socioloog, werkzaam als ,,projectassistente gezondheidsvoorlichting'' binnen de ,,Werkgroep 2000''.

Zekerheid omtrent wetenschap - de waarde van confirmatietheorieen

Laat ik beginnen met wat een anekdote lijkt: Een vijfjarig meisje met plezier in rekenen: 2 + 2 = 4, 3 + 3 = 6, 4 + 4 = 8, 5 + 5 = 10 — het wordt netjes op de vingers uitgerekend, maar dan bij de vraag „6 + 6?" barst ze uit in: „12 — er komt er immers altijd 2 bij". Heeft ze het inductief opgemerkt of was het goed inzicht in de getallenstructuur dat haar deed ontdekken dat er „steeds maar" twee bijkomt? „Steeds maar", een onwrikbare regel — tot in alle eeuwigheid.

Dit onderscheidt wiskunde van andere kennis: het is wis en zeker, verheven boven elke twijfel die bij alle andere kennis nog mocht opkomen. Deze speciale plaats van de wiskunde is vroeg opgemerkt en aan dit inzicht is vroegtijdig op uiteenlopende wijze uitdrukking gegeven. Kennis berust op ervaring — ervaring door *zin*tuigen of *ge*tuigen verstrekt. Zintuigen en getuigen kunnen je bedriegen. Pas op voor gezichtsbedrog, zinsbegoocheling en valse getuigenis — werd je geleerd. Maar wiskundige kennis is veilig. Onafhankelijk van zintuigelijke en getuigelijke ervaring, alleen door de rede bepaald. Tot de wiskunde hoorde dan ook de meetkunde hoewel naar het lijkt, wetenschap van de ruimte die je met je zintuigen exploreert. Maar laat ik hier de status van de meetkunde buiten beschouwing laten — een onderwerp op zichzelf. Toch beschikt ieder onzer over kennisinhouden die hem even zeker lijken als die van de wiskunde. Terecht of ten onrechte? Sofisten hebben deze zekerheid aan het wankelen trachten te brengen, maar ook Socrates en na hem vele anderen hebben hun tijdgenoten en het nageslacht trachten te overtuigen dat hun oordelen vooroordelen zijn. Laat ik de echte vooroordelen buiten beschouwing laten. Terecht, dacht ik, achten we veel van wat we weten als boven elke twijfel verheven. Waar komt die zekerheid vandaan als het geen wiskundige zekerheid is? Die vraag is legitiem. Op uiteenlopende wijze hebben mensen deze vraag trachten te beantwoorden — zeker al lang eer er filosofen en filosofieën waren.

Sommigen hebben het over de psychologische boeg trachten te gooien. Wat drijft ons ertoe zekere kennis als onwrikbaar te aanvaarden? Filosofen hebben veelal geweigerd op die psychologische toer te gaan. Sommigen hebben het psychologisme verguisd. Ik denk ten onrechte. Het is immers een legitiem aspekt en niet alleen een aspekt: het peilt zelfs grotere diepten dan psychologisten, zeg een eeuw geleden, konden bevroeden. We kunnen de vraag naar de legitimiteit van onze zekerheden alleen stellen, omdat het apparaat dat ons

hiertoe in staat stelt, onze hersenen, zo geprogrammeerd is, dat het ons zekerheden en het besef van zekerheden verschaft.
Ik rechtvaardig hier het psychologistische aspekt alleen om het verderop zoveel mogelijk buiten beschouwing te laten. Kennis wordt niet zozeer individueel als collectief verworven en speciaal geldt dit voor die kennis die wetenschap heet. Zekerheden zijn er in een breed spectrum, met als uitersten aan de ene kant de overtuiging van het geloof — al dan niet godsdienstig — en aan de andere de wiskundige zekerheid. „Ik geloof" met de ondertoon van „ik weet het niet zeker" is een andere variant. Weer een andere is de „mening" — er waren filosofen die al hetgeen niet uit de rede voortvloeide als „mening" bestempelden. Ik meen te weten dat Nijmegen 150.000 inwoners heeft. De encyclopedie die ik erover heb geraadpleegd, geeft het getal 150.300 — ook afgerond denk ik — maar het getal dateert uit 1972. Het zouden er meer of minder kunnen zijn geworden. Volkstellers zouden zich kunnen hebben vergist, maar in elk geval zal het ware getal 150.000 niet te ver ontlopen. Hoe weet ik dàt? Laten we daar nog op terugkomen. Veel kan me niet gebeuren, want met „ongeveer 150.000" heb ik een flinke slag om de arm gehouden. Hoe flink? 150.000 betekent redelijkerwijs dat het echte getal beslist tussen de 145.000 en 155.000 ligt? Hoe beslist?
De vraag is niet te beantwoorden. Want de vraag „hoeveel inwoners heeft Nijmegen?" is zo gezien een zinloze vraag. Zinloos zoals alles dat zonder context gevraagd of gesteld wordt. (Wiskundesommetjes weer uitgezonderd.) De nauwkeurigheid, voor zo'n antwoord vereist, is alleen te bepalen als men weet waar de vraag op doelt, waar het gegeven voor dienst moet doen. Voor stadsplanning? Om te berekenen hoeveel mensen er in Nijmegen per m^2 wonen? Of om Nijmegen qua inwonertal te vergelijken met, zeg maar, Aken of Maastricht?

Het voorafgaande was een voorbeeld van kennis door overdracht. Kennis van horen zeggen, uit boeken opgediept en geloofwaardig om redenen en in een mate die van de context van de vraag naar die kennis afhangt. Het is als zodanig geen wetenschap al kan het wetenschappelijk bewerkt en verwerkt worden. Bij wetenschap denk je aan methode, aan kennis die methodisch wordt verkregen, bewerkt en vervolmaakt, en op methode, geïnstitutionaliseerd als methodiek, doelt de titel waarmee deze lezing is aangekondigd. Je plaatst dan gauw de wiskundige methode tegenover die van andere wetenschappen. Kenmerkend voor de wiskunde heet dan de *deductie* te zijn, terwijl andere wetenschappen het met inductie moeten stellen. Deductie: van het algemene naar het bijzondere. Inductie: van het bijzondere naar het algemene. Ik zeg het maar zo primitief als ik het geleerd heb en U het in methodologieën van toentertijd kunt nalezen.
Alle zoogdieren brengen hun jongen levend ter wereld — het is gebleken van de koeien, de geiten, de schapen — ga zo maar door, tot misschien nog onbekende zoogdiersoorten toe, zoals er in 't begin van deze eeuw de Okapi

was, waarvan ik dit feit dus nog niet echt had kunnen konstateren. Alle honden blaffen — ik heb wel nog niet naar alle honden kunnen luisteren, maar inductie van de speciale gevallen die ik ken, leidt me tot de algemene uitspraak. Op bliksem volgt donder, als ik een voorwerp loslaat, valt het, zuurstof en waterstof gaan een verbinding aan, om water te vormen. Als iets vaak genoeg gebeurd is, ben ik gerechtigd, krachtens inductie, het te generaliseren. Hoe vaak het gebeurd moet zijn, wordt er niet bij verteld. En als ik dan een uitzondering tegenkom? Inderdaad, er zijn ook nog van die uitzonderingen en die heten dan de regel te bevestigen.
Is dit een caricaturaal beeld van wat in de methodologie inductie heet? Volstrekt niet. Het is echt zo gezegd, niet éénmaal maar talloze malen. Op den duur heeft men er geen genoegen mee genomen. Er is veel over gefilosofeerd, met ongelofelijk raffinement. Maar al dit raffinement is niet veel meer dan franje. De hedendaagse confirmatietheorieën zijn, van die franje ontdaan, even simplistisch als het redeneren over inductie, zeg, ten tijde van Hume.

Daarmee wil ik niet juist Hume simplisme verwijten, zeker niet voorzover Hume de inductie als een psychologisch verschijnsel ziet. Als geregeld het ene gepaard met het andere optreedt, raken we eraan gewend en reflecterende leggen we een verband tussen die twee, beschouwen we het ene als onlosmakelijk gehecht aan het ander. Hume trekt eigenlijk niet die inductieconclusie, hij verdedigt het induceren niet, maar verklaart het — en dan psychologisch. De verklaring slaat dan niet alleen op het verband tussen oorzaak en gevolg, als meest populaire onder de door inductie verkregen inzichten, maar op vele verbanden waarvan we kennis dragen of menen te dragen. Doordat hetzelfde gezicht telkens met dezelfde stem, met dezelfde bewegingen en handelingen gepaard gaat, leert het kind al in de wieg deze verbanden leggen. De gewoonte wordt een tweede natuur. Pascal heeft bij dit gezegde opgemerkt dat misschien de natuur niets anders is dan de eerste gewoonte. Pascal was, anders dan Descartes, zeker geen rationalist, die meende de natuur uit de rede te kunnen verklaren. En hetzelfde kan men van Leibniz zeggen, die zorgvuldig onderscheidde tussen de „vérités de raison" en de „vérités de fait", al heeft hij dan voor de laatste toch een algemeen principe — de toereikende grond. Maar dit tussen twee haakjes.
Verbanden leggen door gewoonte — dat zou dan de verklaring of zelfs rechtvaardiging zijn voor de inductie, voor redeneren in termen van oorzaak en gevolg. Er zit iets in, als je de gewoonte dan niet in de simplistische zin opvat van het inprenten door telkens herhalen. Het mag juist zijn dat de baby vele zinsindrukken nodig heeft, om gezicht, stem, bewegingen en handelingen van zijn moeder als één complex te constitueren en tenslotte het geluid mama er aan te hechten. Het is aan de andere kant even juist dat van een volwassene verwacht wordt dat hij na één keer kennismaken een medemens herkent, al lukt het soms niet zo best. De gewoonte die ons verbanden doet leggen wordt hier niet gevoed door het vergaren van vele ervaringen over een

enkel objekt, maar door vergaren van ervaringen als zodanig. We komen dit principe van analyse van het kennisproces later nog eens in een van psychologie vrije vorm tegen.
Indien het verwerven van wetenschap methodologisch gezien wordt als een proces van generaliseren, doet zich inderdaad de vraag voor waar dit recht van generalisatie vandaan komt en hoeveel voorbeelden voor een generalisatie vereist zijn, als die legitiem wil wezen. Het probleem is in deze eeuw opnieuw opgegrepen in de Weense kring en sindsdien in de toen uitgezette banen verder ontwikkeld. Het is een ietwat vreemde geschiedenis. Zich tegen idealisme, existentialisme en soortgelijke filosofieën afzettende, zocht men criteria om zinloze en zinvolle uitspraken van elkaar te onderscheiden. Een uitspraak, wil hij zinvol zijn, dient aan zekere taalkundige eisen te voldoen — een formeel criterium dat in hoge mate de verdere ontwikkeling heeft beinvloed — vooral van Carnap die de effectiviteit van dit criterium hoog — te hoog — heeft ingeschat. Aan de andere kant een inhoudelijk criterium: de uitspraak moet althans in principe verifieerbaar zijn. Maar hoe verifieer je een algemene uitspraak zoals die dat alle raven zwart zijn? „Door inductie" was het aloude idee: als je van genoeg raven de kleur hebt geverifieerd doet de inductie de rest. Jammer genoeg hadden de logische empiristen zich op een taal — uit de wiskunde afkomstig — vastgelegd, waarin „alle" ook werkelijk „alle" betekent. Maar hoe kun je ooit alle raven onderzoeken — alle levende, dode en nog ongeboren raven? En als dit niet kan, is dan de uitspraak „alle raven zijn zwart" nog zinvol? Wel, in de Weense kring vond men een geestige oplossing. Wanneer je ooit een raaf vindt die niet zwart is, is die uitspraak althans weerlegd, dus was hij zeker zinvol. Als criterium voor zinvolle uitspraken vond men toen de — principiële — falsifieerbaarheid uit. Het komt daarop neer dat men eigenlijk alleen existentieoordelen goedkeurt — er is een witte raaf — en universele alleen voorzover ze door ontkenning in existentiële kunnen worden omgezet.

Jammer genoeg zijn niet alle uitspraken zo eenvoudig als die omtrent de zwarte raven. „Alle mensen zijn sterfelijk" — een klassiek voorbeeld — is al een logisch ingewikkelder geval dan de zwarte raven. De ontkenning ervan die je nodig hebt om die uitspraak te falsifiëren, luidt: „Er is een onsterfelijke mens". Dit zou je dan moeten verifiëren door een ontsterfelijke mens voor de dag te halen. Maar wat is dat, een onsterfelijke mens? Een mens die voor *alle* tijden blijft leven — ziedaar het woord „alle" weer om de hoek komen kijken, hetgeen je belet om de onsterfelijkheid van een mens in principe te verifiëren, zoals het je daarstraks belette die zwartheid van alle raven te verifiëren. Wat je hier, analoog aan de witte raaf, zou moeten aangeven, is het tijdstip waarop een als onsterfelijk aangewezen mens overlijdt.
Uitspraken en zeker wetenschappelijke uitspraken zitten nu eenmaal niet volgens zulk een eenvoudig patroon in elkaar als „alle raven zijn zwart". In het „sterfelijk" is een existentieuitspraak verborgen — het tijdstip van overlijden

— die zich bij de poging tot falsificatie als generele uitspraak ontpopt. En dan zit je weer in de kuil die je wilde vermijden: hoe rechtvaardig je de generalisatie door inductie? En „alle mensen zijn sterfelijk" is dan nog een logisch vrij simpele uitspraak — geen paradigma van wat de echte wetenschap te bieden heeft.
Bezwaren zoals ik hier uiteenzet, zijn al lang bekend, en toch hebben methodologische ideeën zoals verificatie en falsificatie een taai leven. Ze zijn thans zelfs tot het grote publiek doorgedrongen. In discussies, polemieken en ingezonden stukken verklaart men uitspraken van de tegenstander, waar men iets op tegen heeft, voor zinledig, „omdat ze niet falsifieerbaar zijn". Ik dacht dat Popper beter verdiend heeft dan op deze laag-bij-de-grondse wijze populariteit te verwerven.

Inmiddels heeft de ontwikkeling andere zijwegen ingeslagen. „Alle raven zijn zwart" valt inderdaad niet te verifiëren door elke raaf te bekijken. Maar elke zwarte raaf, die ik tegenkom, is dan toch de zoveelste nieuwe getuige die deze bewering staaft — ziedaar het methodologisch idee van het telkens aandragen van nieuw bewijsmateriaal. De uitspraak dat alle raven zwart zouden zijn, bezit hier en nu een zekere mate van betrouwbaarheid, die dan met elke nieuw aangedragen zwarte raaf groeit — Carnap heeft zich er mee bezig gehouden, deze versie van de inductie te formaliseren. Jammer genoeg hapert er ook hier formeel iets aan. Elk nieuw voorbeeld van de alle-uitspraak zou zijn betrouwbaarheid opvoeren. Maar de uitspraak „alle raven zijn zwart" is logisch gelijkwaardig met de uitspraak „alle niet-zwarte dingen zijn niet-raven". Niet-zwarte dingen zijn er echter de kust en te keur: dit stuk wit krijt, die bruine tafel, het groene gebladerte daarbuiten. Allemaal niet zwart en kennelijk tevens niet-raaf. Allemaal voorbeelden van niet-zwarte dingen, die tevens niet-raaf zijn en elk een nieuwe bijdrage om de uitspraak te bevestigen „alle niet-zwarte dingen zijn niet-raven" en dus tevens de uitspraak „alle raven zijn zwart". Je komt er niet onder uit: de uitspraak dat alle raven zwart zijn, wordt volgens de confirmatietheorie van de groeiende betrouwbaarheid, gestaafd door zoveel niet terzake doende voorbeelden als je maar wenst.
De scherpzinnigheid waarmee men getracht heeft aan deze paradox te ontkomen, had nuttiger besteed kunnen worden. Ten eerste „alle raven zijn zwart" is helemaal geen uitspraak over afzonderlijke raven, maar over de biologische soort „raaf", een uitspraak die door afzonderlijke raven evenmin gefalsifieerd of geverifieerd wordt als de uitspraak „de mens heeft twee ogen" door blinden, half-blinden of zienden. En iets dergelijks kun je opmerken voor heel wat uitspraken uit de sfeer van de alledaagse kennis. Want nu komt punt twee: met wetenschap hebben dit soort uitspraken hoegenaamd niets uitstaande. Het zijn losse flodders van kennis, terwijl wetenschap — welke dan ook — een systeem is. De betrouwbaarheid van wat je wetenschap noemt is de betrouwbaarheid van een systeem. Ik kom daar nog op terug.
Inmiddels moet ik een verfijning onder ogen zien van de methodologie van

het inductief redeneren — het statistisch toetsen van hypothesen. Het zou de moeite waard zijn hier uitvoerig aandacht aan te besteden. Het is iets uit de wetenschappelijke praktijk, dat volstrekt serieus moet worden genomen, theoretisch wel gefundeerd en binnen de grenzen waarin het toepasselijk is, van eminente betekenis. Laat ik met een klassiek voorbeeld toelichten waar het om gaat. Een medisch onderzoeker heeft een nieuw geneesmiddel of een nieuwe behandelingswijze voor zekere ziekte ontwikkeld. Hij wil toetsen of het nieuwe echt beter is dan het oude. Er wordt een proef genomen met twee gelijksoortige (of gelijksoortig geachte) groepen patiënten. Stel dat het oude middel 7 van de 15 patiënten geneest, en het nieuwe 12 van de 20. Het nieuwe lijkt dus beter. Immers 12 van de 20 is meer dan 7 van de 15. Het ene is wat meer, het andere wat minder dan de helft. Maar is het verschil groot genoeg om iets te bewijzen? Kan het niet door het toeval bepaald zijn, de toevallige steekproeven van patiënten?
Daar geeft de wiskundige theorie van de waarschijnlijkheid uitsluitsel over. Je stelt — om het te weerleggen — dat de twee geneesmiddelen elkaar niet ontlopen: dat gemiddeld het ene evenveel genezingen belooft als het andere. Gemiddeld — dat wil zeggen dat je schommelingen moet toelaten. Kleine afwijkingen zijn waarschijnlijker dan grote — hoeveel waarschijnlijker, dat laat zich wiskundig preciseren. Onder de hypothese dat beide middelen gelijkwaardig zijn reken je de waarschijnlijkheid uit dat het ene maar 7 patiënten van de 15 en het andere liefst 12 patiënten van de 20 helpt. Mocht die waarschijnlijkheid klein zijn, dan verwerp je de hypothese van gelijkwaardigheid — het nieuwe is beter dan het oude. Blijkt de waarschijnlijkheid echter redelijk groot, dan hel je er toe over het succes aan het toeval toe te schrijven; je zult meer gegevens moeten verzamelen om tot meer definitieve uitspraken te komen.

Ik heb enigszins uitvoerig op dit statistisch toetsen van hypothesen moeten ingaan. Het is een uiterst doeltreffend wetenschappelijk werktuig, thuishorend in wat je tegenwoordig ook besliskunde noemt. Beslissingen nemen op grond van lacuneuze informatie kan vaak een vereiste zijn. In de praktijk — ook de wetenschappelijke — ben je nergens als je geen risiko's durft nemen. Maar de vraag naar de legitimiteit van onze wetenschappelijke zekerheden wordt er niet door beantwoord. Er wordt zelfs geen antwoord mee benaderd.
Valt er na deze kritiek ook nog iets opbouwends te zeggen? Je kunt je ook afvragen: Is het echt nodig? Toen de vraag naar de betrouwbaarheid van onze kennis voor 't eerst werd opgeworpen, was er nog nauwelijks van wetenschap sprake. De wetenschap groeide, maar voor een lange tijd kennelijk niet hard genoeg om nieuwe twijfels in de kiem te smoren. „Het falen van de wetenschap" betekende nog een halve eeuw geleden, dat de wetenschap niet in staat was gebleken, alle wereldraadsels op te lossen. Tegenwoordig bedoelt men er veeleer mee dat de wetenschap al te veel heeft opgelost, met alle konsekwenties van dien. Inderdaad, de zegeningen (en vervloekingen) van de

techniek lijken evenveel bewijzen ervoor dat de wetenschap, die er grondslag van is, het bij het rechte eind heeft.
Laat ik het niet bij dit goedkope argument laten. Methodologie van wetenschap is een groot gebied waarin we nog nauwelijks de eerste stappen hebben gezet. Als methodologen dan een bestaande en niet maar een verbeelde wetenschap op 't oog hebben, is het de wiskunde (die ik hier uitsluit) of de theoretische natuurkunde; zelden doen ze een stap buiten de natuurwetenschappen. Maar al in de natuurwetenschappen is er een geweldige schakering van methode — termen als verifiëren, falsifiëren, hypothesen toetsen doen daarbij echt povertjes aan. Neem alleen het brede spectrum van wat je „theorie" noemt. Aan de ene kant Newton's gravitatietheorie waaruit je echt het mechanisch gebeuren in het heelal kunt deduceren: De baan van de maan — in Newton's tijd viel dat in de numerieke praktijk nogal tegen, maar een moderne computer draait er zijn hand niet voor om. Verduisteringen geschieden precies op het ogenblik dat uit de theorie wordt gededuceerd. Een satelliet rond de maan beweegt precies zo als de computer voorspelt, met dien verstande dat je afwijkingen direct kunt verklaren met onregelmatigheden in de massaverdeling van de maan, die wederom door het gedrag van andere satellieten gestaafd wordt. Desniettemin, misrekeningen kunnen een satelliet eerder in het luchtruim doen terugkeren dan voorspeld was, zoals onlangs is gebeurd. Er was een gerede verklaring: storingen die niet voorzien waren, straling veroorzaakt door activiteit van de zon, die zich net als het weer aan voorspelling onttrekt.

Hoe dan ook: Newton's gravitatieleer als toonbeeld van een theorie waaruit gededuceerd kan worden, om te verklaren, om te voorspellen. Nu de tegenhanger, van ongekende actualiteit: de evolutieleer. Wat kun je eruit deduceren? Wie van wie afstamt, wie met wie stamverwant is? Waar de mens vandaan komt, hoe zijn hersens zich hebben ontwikkeld, waarom en hoe de eerste vogel ging vliegen, dat zich hier buideldieren en daar zoogdieren ontwikkelden, hoe het leven tot stand kwam? Niets. Uit de evolutietheorie, wat dit dan ook moge zijn, leid je niets af. Evolutietheorie is een filosofie, een uitdaging om de fossiele gegevens als een ontwikkelingsreeks te begrijpen. Met horten en stoten lukt dit — met zekerheden en onzekerheden. Over een paar decennia is de traditionele methode van evolutieonderzoek misschien achterhaald: als de stamboom van het leven bepaald wordt door de DNA's van de thans levende soorten te vergelijken.
Ik had het over twee uitersten: de gravitatieleer en de evolutieleer. Daartussen is er een breed spectrum van wat je allemaal wetenschappelijke theorie noemt. Neem bijv. Maxwell's leer van het electromagnetisme, een indrukwekkende theorie van grootse eenvoud die simpele empirisch verkregen wetten in één geheel verenigt. Desniettemin veeleer een inspiratiebron dan een theorie, waar je iets uit deduceert. Om een schakeling te begrijpen of te construeren, heb je aparte laag-bij-de-grondse theorietjes, door de grote theorie

geïnspireerd, maar er niet uit afgeleid. Met de quantummechanica is het eender gesteld, inspiratiebron veeleer dan bewijsmiddel. Het enige element waarvan je het spectrum uit de algemene theorie kunt afleiden is waterstof; voor de rest heb je ad hoc theorietjes, door de grote geïnspireerd.
En toch heb je de grote theorieën nodig, en wel omdat ze het systeem scheppen. Wetenschap is geen los zand, zoals het voorbeeld van de zwarte raven suggereert. Wetenschap is een sluitend geheel — ik zeg nadrukkelijk niet: *logisch* sluitend geheel. Waar komen de zekerheden vandaan? Uit de grote context, waar iets in past of als het er niet inpast, ingepast wordt, of als ook dit niet lukt, je uitdaagt naar een andere context uit te kijken. De quantummechanica is een indrukwekkend geheel, inspiratiebron voor theoretisch en experimenteel onderzoek. Hoe komt het dat dit geheel zo wel functioneert, zoveel verklaart? Wel, de fysici hebben het ernaar gemaakt. De ene poging na de andere, als het ware om te bewijzen hoe het niet kon, met als bekroning de laatste, de enige uitweg, dus het bewijs dat het zo en niet anders moest.
Thans is het begrip van de elementaire deeltjes aan de orde. Een berg van empirie èn van theorie en toch blijft het maar zoeken. Zoeken waarnaar? Naar de eenvoud in de chaos. Niet honderden elementaire deeltjes met elk zijn aparte wetmatigheden, maar een luttel aantal en één wetmatigheid.
Simplex veri sigillum: eenvoud is het kenmerk van waarheid. Er is iets van aan. De structuur van het DNA, de grootste ontdekking van deze eeuw, is zo overtuigend door zijn eenvoud — boven alle complicaties in de afzonderlijke DNA's verheven — een eenvoud van de structuur en van de door de structuur bepaalde processen van productie en reproductie.
Is dit zoeken naar eenvoud ònze natuur of is eenvoud het wezen van de grote natuur? Misschien een overbodige vraag — onze natuur deelt immers in de grote.

Hans Freudenthal

Opnieuw God in Nederland

Op het moment dat dit artikel geschreven wordt is het volledige rapport onder bovenstaande titel nog niet verkrijgbaar; ik moet me tevreden stellen met wat krantenpublicaties; maar die vragen als het ware dan ook om commentaar. Ik zal er niet gedetailleerd op in gaan — als de lezer dit onder ogen krijgt is het twee maanden later — maar een paar opmerkingen kan ik toch niet weerhouden. Meer dan 40 % van de Nederlandse bevolking blijkt buiten-kerkelijk te zijn, maar aangezien slechts 34 % gelooft in een persoonlijke God, en daarvan nog 3,4 % buitenkerkelijken zijn, moeten we wel aannemen dat het grootste deel van de ruim 60 % kerkelijken niet meer gelooft in wat toch altijd als de kern van de godsdienst is beschouwd: de hemelse vader die de wereld bestiert. Dat lijkt voor de kerken een zorgelijke zaak, maar ook een ondermijning van de pretenties waarmee zij veelal optreden.
Kijken we nu naar de 34 % buitenkerkelijken: 10 % van hen gelooft in een persoonlijke God, dus — zoals we al zagen — 3,4 % van het totaal. Verder zegt 20 % van hen, dus 7,8 % van het totaal, niet te geloven in een God of hogere macht. F. Groeneveld, graag wat criticasterig als het het Humanistisch Verbond betreft, veronderstelt (NRC 13-10-79) dat de voorzitter van het HV wel ongelukkig zal zijn met dit resultaat: zo'n klein deel van de buitenkerkelijken maar echt ongelovig, en meent Groeneveld daarvan nog maar weer een fractie lid van het HV. Nu weet ik niet hoe de voorzitter van het HV zich voelt, maar hij zal in ieder geval weten dat een groot deel van de leden en mogelijke leden van het HV gezocht moeten worden onder de rubriek ,,onzeker of God bestaat'', dwz. 31 %, of te wel 10,5 % van het totaal.[1]) Zelfs zullen er wel leden of potentiële leden zijn, die het bestaan van een ,,hogere macht'' niet per se ontkennen.
Hier raken we trouwens een punt waardoor de betekenis van het hele onderzoek (voorzover dat uit de publicaties van het moment blijken kan) nogal dubieus wordt: namelijk de onduidelijkheid omtrent de betekenis van de verschillende rubrieken. Onder de onzekeren kunnen alle agnostici vallen, zoals ik zelf, die niet geloven in een persoonlijke God, maar niet kunnen beweren dat hij niet bestaat. En wat betekent eigenlijk geloven in een hogere macht? (39 % of 15 % van het totaal). Marxisten geloven veelal in een hogere macht (namelijk van de geschiedenis); en er zijn ook humanisten die menen, dat er in de wereld een richting-gevende kracht werkt; en eigenlijk vinden vele humanisten dat de wereld, het zijn als totaliteit, het menselijk begrip te boven

gaat. Allemaal gelovigen in een hogere macht? Wat betekenen dan eigenlijk de gepubliceerde cijfers? Wie het weet mag het zeggen. Hier wreekt zich ook het feit, dat het onderzoek met soevereine minachting voorbij schijnt te gaan aan het bestaan van een humanistische stroming, die veel groter is dan het ledental van het Humanistisch Verbond. Cijfers daarover zouden ook meer inzicht kunnen verschaffen in de betekenis van de overige rubrieken.[2])
Wat heeft zo'n rapport nu eigenlijk te zeggen? Voorzover op dit moment te weten valt verschrikkelijk weinig. We weten nu dat slechts een derde van de bevolking van Nederland werkelijk gelooft in een persoonlijke God en dat een dertigste daar beslist neen op zegt. Wat de rest denkt weten we eigenlijk niet. Ook het gegeven dat een groot deel van de Nederlanders waarde toekent aan kerkelijke uitspraken over brandende vragen is weinig zeggend: niet alleen dat de kerken daarmee op een lijn komen met FNV, CDA, en andere „wereldlijke" organisaties, maar het ligt ook zeer voor de hand, dat men van de kerken steun hoopt te krijgen voor bepaalde progressieve denkbeelden. Wat niet uit het rapport blijkt, maar wel gesuggereerd wordt, is dat de godsdienst eigenlijk een beslissende factor zou zijn in het geestelijk leven in Nederland. Maar van het geestelijk leven, de behoefte om samenhang tussen idee en werkelijkheid, het verlangen naar vernieuwing en zingeving, waarmee men binnen en buiten de kerken worstelt, daarvan komt in dit rapport naar het zich laat aanzien niets te voorschijn.
Men moet vrezen, dat het rapport wel voornamelijk gehanteerd zal worden als een wapen in de machtsstrijd, die op bepaalde fronten heviger woedt dan tevoren. Er zijn christenen voor wier hartstochtelijk zoeken naar betekenis en zin van het bestaan men slechts het grootste respect kan hebben, ook al kan men zich niet laten overtuigen. Ik denk aan figuren als Schillebeeckx, Berkhof, Kuitert en zovele andere ongenoemden. Hoe zou ik nobele getuigen als Kraemer en Bavinck ooit vergeten. Maar zó ontmoet het Humanistisch Verbond het christendom niet in de dagelijkse werkelijkheid. Daar gaat het om de subsidies en de baantjes. Wat daar tegen het humanisme aan onkunde, geborneerdheid en hooghartigheid wordt uitgespeeld grenst aan het ongelofelijke. Niet dat humanisten in de geestelijke begeleiding een claim leggen op wie dan ook; mondige mensen laten zich niet claimen en humanisten willen dat niet. Maar humanisten aanvaarden het ook niet dat christenen een monopolie van geestelijk leven opeisen, dat in de geestelijke werkelijkheid geen grondslag heeft.
In de praktijk heet het, dat er geen behoefte is aan humanistische bemoeienissen, hoewel de cijfers het tegendeel uitwijzen, daar waar humanisten werkzaam zijn. Of men beweert dat godsdienstige verzorgers evengoed dienstbaar kunnen zijn aan buitenkerkelijken, ook al blijkt herhaaldelijk, dat ze er zelf anders over denken. Ook hoort men soms dat godsdienstige verzorgers helemaal niet over God spreken, alsof dat een verdienste is; zij werken „algemeen *menselijk*" of „therapeutisch", maar vergeten dat het om geestelijk leven begonnen is. Volledigheidshalve moet er wel bij gezegd worden, dat humanisten

daar waar zij eenmaal aan het werk zijn, vaak waardering verkrijgen; ook van hun godsdienstige collega's, waarmee niet zelden een loyale samenwerking groeit. Maar bijna altijd moet daarvoor eerst gevochten worden; en daarbij hebben „neutrale" bestuurders meestal de neiging de kerken vooral niet te frustreren, omdat zij nu eenmaal een gevestigde traditie vertegenwoordigen tegenover het nieuwe — maar dikwijls creatieve — humanisme.
Wat zal het rapport van Goddijn in deze situatie gaan betekenen? Dat zal men moeten afwachten. Ik zou daarover niet graag voorspellingen doen. Wel wil ik tot slot nog iets heel anders van anekdotische waarde vertellen. In 1970 verscheen bij Van Gorkum een rapport van 550 pag., getiteld: Ontkerkelijking en Buitenkerkelijkheid in Nederland. Deze publicatie had toen al een hele geschiedenis. In 1956 had het toen bestaande Humanistisch Instituut voor Sociaal Onderzoek door a.o. Ten Have, Vercruysse en Van Wieringen een uitgewerkt onderzoeks-project doen ontwerpen naar de ontwikkeling en betekenis van de buitenkerkelijkheid. Ten Have zou optreden als projectleider. Een eerste aanvraag om steun van de Stichting Zuiver Wetenschappelijk Onderzoek werd afgewezen. ZWO had geen wetenschappelijke bezwaren tegen de opzet, maar tegen het feit dat het onderzoek verricht zou worden onder auspiciën van één bepaalde groep, de humanistische. Vervolgens werd op aanraden van ZWO contact gezocht met Faber, pastoraal psycholoog, die het idee had een onderzoek te doen naar de samenhang tussen ontkerkelijking en verzet tegen autoritair gezag.
Dit leidde tot een herhaalde aanvraag in 1957, waarbij Faber en Ten Have gezamenlijk als projectleiders optraden met een curatorium, bestaande uit Brugmans, Fahrenfort, Vercruysse en Van der Wal. Maar ZWO had opnieuw bedenkingen, ditmaal op grond van de eenzijdige samenstelling van het curatorium. Nu werd een nieuw curatorium samengesteld, waarin zitting hadden J. P. Kruyt, R.U. Utrecht, R. van Dijk, V.U. Amsterdam, en . . . W. Goddijn OFM. Met deze opzet ging ZWO accoord en een derde aanvraag werd ingewilligd. In 1960 kon het project van start gaan. Het resultaat werd, zoals gezegd, gepubliceerd in 1970. Zelf heb ik mij nooit aan de indruk kunnen onttrekken, dat het onderzoek door al deze bemoeienissen minder doeltreffend en daardoor minder relevant is geweest. Maar dat alles is nu geschiedenis; misschien voor de lezer minder interessant dan voor hen die het hebben meegemaakt. Goddijn heeft nu zijn onderzoek gedaan, naar ik vermoed zonder een „breed" samengesteld curatorium. Maar als hij daarbij de gehele humanistische stroming heeft overgeslagen, kan dat in ieder geval niet zijn, omdat hij nog nooit op de gedachte gekomen was.

20 october 1979 J. P. van Praag

1. Juist vandaag nog schrijft Tieleman in de NRC (20-10-'79) dat hij zeer tevreden is over het feit dat steeds meer Nederlanders een geestelijk ontvoogdingsproces doormaken.
2. Uit een recent NOS-onderzoek blijkt, dat 20 % van de buitenkerkelijken zich verwant voelt met de ideeën van het Humanistisch Verbond. De humanistische stroming is uiteraard veel omvangrijker.

Janusz Korczak

Wij kennen hem bij geruchte: als de man die vrijwillig met de hem toevertrouwde weeskinderen de dood inging. In 1942. In Treblinka.
Zijn echte naam was Henryk Goldszmit. Hij werd op 22 juli 1878 of 1879 in Warszawa (Warschau) geboren. De onzekerheid omtrent het geboortejaar is ontstaan doordat zijn ouders verzuimden voor hem een geboorte-akte te laten opmaken. Aangenomen wordt dat het 1878 is. Een eeuw geleden dus. Hij stamde uit de gegoede burgerij — zijn vader was in zijn tijd een bekend advokaat, zijn vaders vader was arts, zijn moeder kwam uit een in Polen bekende familie. Zowel zijn vader als moeder was van joodse afkomst, weliswaar geassimileerd, maar met de sterke anti-joodse stromingen in Polen en de latere nazi-bezettingstijd van opvallende betekenis.
Als jongen hield hij zich bezig met schrijven en op zijn zeventiende won hij een literaire prijs met een drama, „Któredy" („Waarheen"). Bij het schrijven hiervan viel zijn blik op een in de buurt liggend boek van Kraszewski, „De geschiedenis van Janasz Korczak en zijn schone zwaarddraagster". Met de naam van die romanheld ondertekende hij en door een zetfout werd dit Janusz Korczak.
Maar eigenlijk droomde hij ervan arts te worden, net als zijn grootvader. Op zijn veertiende schreef hij dan ook in zijn dagboek: „. . . en zo zal ik geen literator worden maar arts. Literatuur dat is het woord, geneeskunde bestaat uit daden."
Hij begon zijn medische studie in 1898 en al tijdens die studie koos hij de kindergeneeskunde als specialisme. Hij heeft een en ander afgerond aan universiteiten in Berlijn, Parijs en Londen.
Arts, dokter, dat zou hij dus worden en zijn. Maar doordat zijn vader al gauw stierf, moest hij geld verdienen, eerst als co-repetitor maar wat later toch ook als schrijver. Vanaf 1900 publiceerde hij satirische feuilletons in het tijdschrift „Kolce" („Stekels"). Die ondertekende hij niet onder het pseudoniem Janusz Korczak maar onder dat van Hen-Ryk. Waarom dit (eigenlijk voortdurend) verstoppen? Wel, de van afkomst joodse Henryk Goldszmit leefde in dat deel van Polen waarover de tsaristische Russen de opperheerschappij bezaten. Zij waren niet alleen op feodale manier reaktionair maar ook gekant tegen de Poolse verlangens naar zelfstandigheid. Ook waren ze anti-joods. Onder zijn gewone pseudoniem Korczak had hij in 1899 een opzienbarende roman gepubliceerd, „Dzieci ulicy" („Straatkinderen"). Zeven jaar later, toen hij al enige tijd arts was, kwam hij met het boek „Dziecko salonu" („Het salonkind"). Dat

handelde over de strafmetodes in burgerlijke gezinnen en getuigde van zijn grote belangstelling voor opvoedkundige vraagstukken. Behalve dat laat ons zeggen theoretiserende werk deed hij al vanaf 1900 mee aan Pools-patriottische en sociale akties. Hij had een werkzaam aandeel in de zogenaamde Kosteloze Leeszalen. De tsaristische politie beschouwde deelname daaraan als te sterk getuigend van radikale en ateïstische denkbeelden. De zalen werden gesloten en men ging over tot massale arrestaties van de leden. Ook Korczak werd gearresteerd (in 1907) en zat enige maanden samen met de bekende Poolse socioloog-etnoloog-antropoloog Ludwik Krzywicki. Het kontakt met deze man is van grote invloed geweest op Korczaks leven. Vooral Krzywicki's houding tegenover de diverse vertegenwoordigers van de dwingelandij maakte een diepe indruk op hem. Later, veel later heeft hij er naar getracht zich zoveel mogelijk te gedragen als Krzywicki. Maar dat was onder heel wat moeilijker omstandigheden, namelijk in een gestapo-gevangenis.

Vanaf 1903 was Janusz Korczak praktiserend arts in een klein hulpziekenhuis. Zijn inkomsten waren aanvankelijk erg laag, zelfs in kombinatie met wat hij als schrijver verdiende. Later ging het wat beter, toen hij een privé-praktijk kon gaan voeren. Toch oogstte hij meer bekendheid en waardering dan geld.

Langzaamaan rijst de vraag of er geen vrouwen in zijn leven waren en of hij geen eigen gezin heeft gesticht. Hij was immers een kenner van en pleitbezorger voor kinderen. Merkwaardig — en leidend tot allerlei spekulaties — is het feit dat er ondanks Korczaks dagboek en memoires maar weinig bekend is over zijn gevoelsleven. Ergens schrijft hij in zijn dagboek over een meisje met wie hij enige tijd verkeerde. „Er is mij voor de rest van mijn leven een slechte nasmaak gebleven. Ik had er genoeg van; van de dreigementen en de tranen." Dat klinkt nogal afgebeten en er is van Korczaks kant duidelijk sprake van een rationalisatie. In 1937 schrijft hij in een brief aan een bekende hierover: „Ik herinner mij het moment waarop ik besloot geen eigen gezin te stichten . . . Een slaaf heeft niet het recht kinderen te hebben. De Poolse jood was vooral onderworpen aan de tsaar. Uit alle macht heb ik een eigen leven geleid dat oppervlakkig bezien wanordelijk, eenzaam en vreemd was. Ik heb mij als zoon uitverkozen de idee van de dienstbaarheid aan het kind." Ook hier is sprake van een rationalisatie. Iets minder rationaliserend is hij in een andere brief (uit 1934): „Ik ben, verdomme, met gevoelens geboren en dat heeft me schade genoeg berokkend. Maar door die tegenstander in mij te leren kennen heb ik ook geleerd ertegen op mijn hoede te zijn." Korczak was „van huisuit" eenzaam en heeft in zekere zin aan kinderen willen goedmaken wat hij zelf als kind heeft moeten missen. Intussen verandert dit psychologiseren niets aan wat Korczak in zijn leven aan goeds en waardevols heeft verricht. Het zijn vooral de daden van de mens die de mens omschrijven.

In 1911 beëindigde hij zijn werk als medicus en werd verbonden aan het opnieuw gestichte „Dom Sierot" wat we in dit geval het beste vertalen met „Tehuis voor wezen" en niet met het beladen „Weeshuis". Nu kon hij zich eerst recht wijden aan het opvoeden van (joodse) kinderen. Tegen het einde

van zijn leven — in het getto, onder het nazibewind — komt hij op die kwestie terug in zijn dagboek: „Ik gaf het ziekenhuis op voor het wezentehuis. Daarover heb ik gevoelens van schuld . . . het ziekenhuis heeft me zoveel geschonken en ik, ondankbare, gaf zo weinig weerom. Een weinig fraaie beslissing was het. Het leven heeft me ervoor gestraft." Het lijkt hier of Korczak spijt heeft van zijn beslissing, maar oud en moe en eenzaam zijnde keert men terug naar zijn jeugd en de idealen van die periode. Voor hem betekende dit: arts zijn. Maar denk niet dat hij kinds aan het worden was. Beslist niet. Maar wel: oud, moe en eenzaam. En: zich op machteloze wijze verantwoordelijk voelen voor de Dom Sierot-kinderen.

Vanaf dat jaar 1911 hebben zijn aktiviteiten zich in drieërlei opzicht uitgebreid: opvoedkundig, literair en . . . medisch. Die beslissing kwam niet plotseling en werkte zich uit met allerlei wendingen. Evenals in 1905 tijdens de Russisch-Japanse oorlog was hij in de eerste wereldoorlog betrokken bij het krijgsbedrijf. In Wereldoorlog I was hij onder meer geneesheer-direkteur van een divisie-lazaret. Dat was in Wereldoorlog II wel heel anders . . .

Zijn medische achtergrond gaf hem een goede techniek mee bij zijn onderzoekingen en wetenschappelijk verwerken op pedagogisch terrein. De leerschool van het klinisch observeren en vastleggen was hem trouwens zijn hele verdere leven tot nut. Hij had er uit geleerd op systematische wijze de geestelijke en lichamelijke ontwikkeling van zijn pupillen aan te tekenen. Helaas zijn al die aantekeningen verloren gegaan. Ze zijn ons bekend uit zijn memoires. Van deze en ook van andere publikaties bestaat — onder meer — een Duitse vertaling.

Henryk Goldszmit/Janusz Korczak heeft nog onder een ander pseudoniem gewerkt en wel dat van „Stary Doktór" („De Oude Dokter"). Onder die benaming heeft hij causerieën voor de radio gehouden. Meestal ging het hier om eenvoudig gehouden uiteenzettingen over het opvoeden van kinderen. Ze verwierven een grote populariteit. In 1936 kwam hieraan om onbekende reden een einde. In datzelfde jaar kwam het ook tot een ernstig konflikt tussen Korczak en zijn medewerkster sinds vele jaren: Maryna Falski. Dit mondde uit in zijn vertrek bij het opvoedkundig instituut „Nasz Dom" („Ons Tehuis") waar hij achttien jaar aan verbonden was geweest.

Behalve zijn praktisch werken aan „Nasz Dom" en „Dom Sierot" was er — zeker niet in de laatste plaats — zijn literaire werk. Bovendien gaf hij kolleges aan een opvoedkundig instituut en redigeerde hij een experimenteel kindertijdschrift.

Zoals hierboven al aangeduid was het Poolse maatschappelijke leven doortrokken van een stevig anti-semitisme. En hoewel Korczak beslist geen „belijdende" jood was, werd hij toch genoodzaakt zich vooral met joodse kinderen bezig te houden. Hiermee is natuurlijk niets in zijn nadeel gezegd. En zijn wetenschappelijk en ander werk is er niet minder om.

Behouden gebleven zijn z'n publikaties, die op een gelukkige manier tweesoortig zijn. In zijn pedagogisch werk nadert hij bijna altijd de grenzen van het

literaire — overschrijdt niet zelden die grenzen. En in zijn literaire werk houdt hij zich met pedagogiek bezig, althans met kinderen en hun situaties. Men zou zijn werk in dit opzicht kunnen vergelijken met dat van Bölsche, de grote populariserator van Darwin e.d. Een en ander maakt wel dat wetenschapslieden zijn pedagogisch werk te populair naar vorm en inhoud vinden en dat literatorenpur-sang hem een zekere schoolmeesterachtigheid verwijten. Maar voor de „gewone" lezers is hij zowel in het een als het ander altijd goed verstaanbaar. Een dergelijke vervaging van grenzen is ook te vinden in zijn boeken voor kinderen en jongeren. Die boeken vertonen een zodanige diepgang dat ze eerst recht voor volwassenen hun werkelijke betekenis krijgen. En voor opvoedkundigen zijn ze van belang omdat velerlei belangwekkende problemen — al verhalend dus — ter sprake komen.

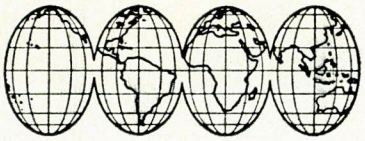
„Król Macius Pierwszy" („Koning Macius I") is zo'n kinderboek. Het gaat over een koning die alle onrecht en verkeerds wil uitbannen. Hij eist dat er geen hongerige, zieke en in de steek gelaten kinderen meer zijn en dat ze eigen rechten en wetten moeten krijgen. Het wordt koning Macius I niet toegestaan door hervormingen de mensen gelukkig te maken. Erger nog: Hij wordt gevangen gezet op een onbewoond eiland. Korczak snijdt in deze fantasierijke vertelling onopvallend allerlei thema's aan die betrekking hebben op het leven, de mensen, de regering van een land. Niet zelden maakt hij gebruik van het groteske. Korczak heeft een vervolg op dit boek geschreven. Koning Macius weet van het eiland te ontsnappen. In vermomming trekt hij door het land. Hij merkt hoe de bevolking in armoe en onrecht leeft, hoe wreed zich de regering gedraagt. Wanneer hij wordt teruggeroepen om de troon te bestijgen, weigert hij en wordt fabrieksarbeider. Dit vervolgboek is minder sprookjesachtig en meer filosoferend. Niettemin kan het gelezen worden als een sprookje.

Korczak is de schepper van een pedagogisch onderzoeksysteem waarbij hij de methode van het klinisch observeren verbindt met de methodes van het sociologisch onderzoek. Op basis hiervan heeft hij kreatieve experimenten op pedagogisch terrein ontwikkeld. In het „Dom Sierot" heeft hij zijn stelsel ingevoerd wat in de praktijk neerkwam op onder meer: zelfbeheer van de kinderen, het werken met een raad van kollega's, het algemeen stemrecht, registratie van goede daden (en niet zoals gebruikelijk van „slechte" daden). Het kan geen kwaad hier te beklemtonen dat zich dit afspeelde rond de jaren 1920. Korczak beoogt door samenwerking en het ontwikkelen van positieve gewoontes een morele kern in de kinderen te vormen. Zijn systeem was nauw verbonden met zijn persoonlijke invloed op de kinderen. Die invloed was bizonder groot. Evenals bij ons het geval was met Jan Ligthart en misschien ook wel met Kees Boeke kwamen er eigenlijk geen navolgers. Maar onmerkbaar hebben deze mensen wel degelijk invloed gehad.

In 1940 werd Janusz Korczak opgepakt door de gestapo wegens het niet dragen van de Davidsster. De joodse gemeente wilde hem vrijkopen, wat ze vóór die tijd al gedaan had met drie van Korczaks pupillen. Hij weigerde. Na zijn vrijlating ging hij in het getto wonen. Dit sprak voor hem vanzelf want „zijn"

kinderen moesten daar ook heen. Op de dag van de overplaatsing — herinnert zich een getuige hiervan — kwamen de kinderen in een stoet van twee aan twee aangelopen, aan het hoofd een wit-met-rood spandoek, aan het eind een jodenster. Korczak liep mee, als vierenzestigjarige een oude, gebogen man.
De afschuwelijke omstandigheden in het Warszawase getto zijn genoegzaam bekend. Ik hoef ze hier dus niet te beschrijven. Korczak bleef ervoor ijveren al het mogelijke voor de kinderen te doen. Dat was weinig — in onze ogen — en dat was veel — in relatie tot wat mogelijk was. Hij stond in kontakt met niet-joden die hem hielpen aan geneesmiddelen en schoonmaakartikelen. Onder die uitzonderlijke verhoudingen slaagde hij erin een toneelvoorstelling te organiseren en voor een kerstboom te zorgen. Dit laatste kan niet anders dan met levensgevaar gelukt zijn. Er werd immers op „alles" geschoten.
In de tweede helft van juli 1942 begon het wegvoeren van de joden uit het getto naar Treblinka. Op 4 september marcheerden Korczak en zijn assistente Stefania Wilczynski met de kinderen naar de zogeheten Umschlagplatz. Vandaar zijn ze naar het dodenkamp afgevoerd en niet weergekeerd; niet één van hen. Volgens een ooggetuige moet de kommandant op de Umschlagplatz zijn verbazing geuit hebben dat daar zo'n ongewone stoet kinderen kwam aangemarcheerd. En wie wel die oude man bij hen was? Men zei hem dat die man Janusz Korczak heette. De kommandant vroeg aan Korczak of hij de schrijver van „Het bankroet van de kleine Jack" was. Als kind had hij het met veel plezier gelezen. Hij vond het een erg goed boek. Na Korczaks bevestiging dat hij de schrijver was, zei de kommandant: „U kunt hier blijven, dokter." „En de kinderen?" „De kinderen moeten mee op reis." Toen is Korczak achter de kinderen aan in de wagon gestapt. In die eerste tijd kan zo'n gesprek nog mogelijk geweest zijn. Later werd alles op steeds hardere manier aangepakt. Later werd het afvoeren van de joden steeds duidelijker een opjagen naar de slachtplaats. Nadere bizonderheden omtrent zijn dood ontbreken volkomen. Men neemt aan dat hij in Treblinka gestorven . . . nee, afgemaakt is. In zo'n kamp werd geen dagboek gevoerd, hoogstens een merkwaardig soort boekhouding, en doordat er geen getuigen waren die over Korczak konden berichten, is in wetenschappelijk-biografische zin niets bekend, zelfs niet van wat er op de Umschlagplatz gebeurde. Mythe-vorming vindt al gauw plaats. Korczak en Stefania en de kinderen, zij allen werden gedood . . . als zovele anderen. Enkele namen van die zovele blijven bewaard, niet omdat hun lot anders was, maar omdat ze vóór die tijd al bekend waren. En omdat men meent dat grote figuren toch zeker niet op een dergelijke manier aan hun einde mogen komen. Maar voor de dood zijn wij allen gelijk en eenzaam (zou Janusz Korczak gezegd kunnen hebben).

Pszisko Jacobs



Actualiteiten

KERKEN EN MULTINATIONALS IN DE DERDE WERELD

Welke is de invloed van de kerken en de multinationals op de ontwikkeling van de Derde Wereld, zo vraagt A. A. Mazrui zich af in een artikel in „Third World Quarterly" (jan. '79).
Het moderne, op westerse leest geschoeide onderwijs heeft in belangrijke mate bijgedragen aan het verkleinen van de verschillen binnen de mondiale intellectuele cultuur. Het westers imperialisme heeft een grote rol gespeeld bij de verbreiding van dit onderwijs dat zijn prestige ontleende aan de technologische superioriteit van het Westen. Centraal in de „onderwijsexplosie" staan twee elementen, religie en technologie, die een curieuze relatie hebben. De westerse godsdienst is door de kerken verspreid, de westerse technologie door de multinationale ondernemingen.

Een van de schakels die beide elementen verbindt is te vinden in de geschiedenis van de universiteit. Deze stond vroeger geheel en al in het kader van de godsdienst. Wetenschap moest vroeger in dienst van God beoefend worden zodat wetenschappelijke objectiviteit nogal eens als ketterij bestempeld werd. Pas aan het einde van de 18e eeuw is de secularisatie van de wetenschap op gang gekomen.
Zwart Afrika onderging de invloed van de westerse cultuur via het christendom en de commerciële technologie. Om een beeld te krijgen van hetgeen Afrika van het Westen overnam als gevolg van het contact tussen individuen en groepen met verschillende cultuur (acculturatie-proces), dienen te worden onderscheiden: waarden, technieken en instellingen. De moderne school is een voorbeeld van een institutie die werd overgenomen. Het ethos van de school, de onderwijsmethode en het vakkenpakket bepalen welke waarden en technieken worden overgebracht.

Technieken dienen te rusten op een „infrastructuur" van waarden. Wat het onderwijs in de koloniën — waarin met name de scholen van zending en missie een belangrijke plaats innamen — betreft, sloten de onderwezen technieken weinig op een passend waardenstelsel aan. Terwijl in het Westen zèlf reeds sprake was van een grote mate van scheiding tussen religie enerzijds en kennis en wetenschap anderzijds (secularisatie), hadden zending en missie in Afrika en elders in de niet-westerse wereld tot taak elementen van de westerse cultuur tesamen met het christendom te introduceren. Hierdoor werden

religieuze waarden die in het Westen al een anachronisme waren tot „infrastructuur" voor westerse technieken.
De scholen van missie en zending kunnen zelfs een belangrijke oorzaak zijn van de „culturele schizofrenie" van een groot deel van de niet-westerse wereld. De houding ten opzichte van de cultuur van de veroveraars is hierbij een vermenging van bewondering, nastreven en afkeer, verzet. Het christendom bleek al spoedig niet tegen deze druk bestand. Waar de christelijk-religieuse waarden en normen niet door de autochtone bevolking werden aanvaard, bleken geen alternatieve waarden te kunnen worden aangedragen ter ondersteuning van seculiere ambities zoals materiële behoeften, individuele ambities, politieke idealen. Zelfs in gemeenschappen waar positiever op de westerse invloed werd gereageerd, werd de incongruentie tussen waarden en technieken als een remming gevoeld.

Ter illustratie wordt een vergelijking gemaakt tussen de reactie van de Buganda's (Oeganda) en die van de Japanners op de westerse cultuur. De verschillende wijzen waarop beide volkeren in contact zijn gekomen met het Westen is hierop van invloed geweest. Oeganda was een Britse kolonie waar het westerse onderwijs dat ten behoeve van loopbanen bij de koloniale overheid een sterk accent legde op kennis van de Engelse taal, kon voortbouwen op een overeenkomstige autochtone vorm van onderwijs waarbij het Hof van de koningen een centrale rol speelde; de Buganda's namen veel westerse (Britse) waarden over. Dit ligt anders bij de Japanners: hun land heeft, tot de Amerikaanse bezetting na de Tweede Wereldoorlog, een minder direct contact met de westerse cultuur gehad. Zij hebben vooral technieken van het Westen overgenomen maar hebben hun eigen culturele identiteit, eigen taal en aan de ontwikkelingen aangepaste onderwijs behouden.
Zelfs na Oeganda's onafhankelijkheid blijven belangrijke vragen m.b.t. het onderwijs: hoe kan dit een oplossing vinden over de culturele schizofrenie, de spanningen als gevolg van intellectuele afhankelijkheid? Mede van invloed op het antwoord hierop is de parallelle invloed van de multinationale ondernemingen op de oriëntatie van het onderwijs.
De invloed van de multinationals beperkt zich niet tot het formele onderwijs, hij heeft bredere maatschappelijke gevolgen.
Tijdens de koloniale periode was het meest directe doel van het westers onderwijs de opleiding van „cultureel relevante" mankracht. Minstens zo belangrijk was echter het kweken van een „cultureel relevante" markt voor westerse consumptiegoederen. De betekenis van de Afrikaanse universiteiten is dan ook gelegen in het leveren van mankracht ten behoeve van de produktie en beïnvloeding van de markt door middel van acculturatie.
Aanvankelijk werden lager gekwalificeerde krachten opgeleid ten behoeve van de koloniale overheid en de buitenlandse bedrijven. Langzamerhand kregen deze bedrijven echter behoefte aan autochtone krachten met een hogere, op westerse leest geschoeide, opleiding. Hiermee was de band gelegd tussen

culturele en economische multinationals. De betekenis van westers onderwijs voor westerse investeringen in Afrika nam alleen maar toe bij het groeiend Afrikaans nationalisme. Dit in twee opzichten: dit onderwijs heeft bijgedragen tot het zich ontwikkelen van nationalisme; op zijn beurt heeft het nationalisme aangedrongen op de „afrikanisering" van bedrijven.
De multinationals hebben ook een positieve invloed op het onderwijs gehad: zij hebben bijgedragen tot de secularisatie daarvan en de religieuze oriëntatie teruggedrongen; voorts is het onderwijs „praktischer" geworden, meer gericht op de maatschappelijke behoeften. De buitenlandse ondernemingen hebben een arbeidsmarkt gecreëerd waar behoefte was aan praktische vakbekwaamheid; zij vormden een „lobby" als tegenwicht tegen de invloed van zending en missie op de overheid; organiseerden bedrijfsopleidingen vooral voor de lager gekwalificeerde krachten; stimuleerden een „consumptie-cultuur"; stimuleerden verstedelijking en migratie van arbeid.
Zowel kerken als multinationals behoren tot de belangrijkste overbrengers van kennis van de industriële wereld naar de ontwikkelingslanden. Van belang voor de toekomst zijn de volgende uitdagingen waarop beide een antwoord moeten vinden, en waarop overheden in de Derde Wereld moeten aandringen.

— Hoe kan de kennis die naar de Derde Wereld en zijn bevolking wordt gebracht tot basis gaan dienen van zich autonoom ontwikkelende kennis? Dit is het imperatief van innovatie.

— Hoe kan de zo ontstane kennis worden aangewend om de economische en culturele afhankelijkheid van de bevolking van de Derde Wereld ten opzichte van de industriële landen te verkleinen? Dit is het imperatief van dekolonisatie.

— Hoe kan alle beschikbare en potentiële kennis worden aangewend om de levensstandaard van de bevolking van de Derde Wereld te verbeteren, hun leven rijker te maken en hun creatieve mogelijkheden waar te maken? Dit is het imperatief van ontwikkeling.

DE NIEUWE INTERNATIONALE ORDE

Te weinig beseffen velen in het rijke deel van de wereld nog hoezeer hun welvaart samenhangt met de ontwikkeling van de Derde Wereld. Dit thema was aanleiding voor een beschouwing van H. W. Singer: „The new international economic order: an overview" in „The Journal of Modern African Studies" (dec. 1978).
Indien bij het begrip „nieuwe internationale economische orde" (NIEO) het accent gelegd wordt op het eerste woord dan staat dit begrip in tegenstelling tot de oude orde of het Bretton Woodsstelsel. Dit stelsel was het resultaat van de Brits-Amerikaanse onderhandelingen na het einde van de Tweede Wereldoorlog.

Van 1946 tot 1971 leidde dit systeem in de Eerste Wereld tot vooruitgang en volledige werkgelegenheid zonder inflatie. De inkomensverschillen binnen en tussen de geïndustrialiseerde landen namen af. Waarschijnlijk is de ongekende welvaart van deze periode zowel te danken aan het Bretton Woodsstelsel als aan het Marshallplan. Zelfs voor de Derde Wereld was deze periode over het geheel genomen niet zo slecht. Vele landen legden de basis voor hun economische groei. De jaarlijkse stijging van het BNP bedroeg 5 à 6 % en kwam aardig overeen met dat van de industrielanden, hoewel natuurlijk een veel hoger percentage van deze samengestelde groei opgeslokt werd door de bevolkingstoename zodat de groei per hoofd lager lag. Echter, de inkomensverschillen tusen de ontwikkelingslanden werden groter, waardoor in deze periode al sprake was van een scheiding tussen NICs (newly industrializing countries), zoals bv. Brazilië en Taiwan en de armste landen die tot de Vierde Wereld horen. Tevens verslechterde de ruilvoet van de ontwikkelingslanden en werd de technologische kloof tussen Derde Wereld en industrielanden groter. Geen wonder dat de Derde Wereld niet zo tevreden was met dat Bretton Woodsstelsel.

De NIEO-eis van de ontwikkelingslanden kan ook voortgekomen zijn uit een verlangen naar orde — het accent valt dan op het laatste woord van het begrip. Sinds 1971 is het Bretton Woodsstelsel steeds verder afgebrokkeld. Het ineenstorten wordt vaak in verband gebracht met de olieprijsstijging van 1973, maar reeds in 1971 stortte een van de pijlers in toen de vaste goudpariteit van de dollar werd losgelaten. Dit werd in 1972 gevolgd door een wereldvoedselkrisis. De buffervoorraden die een essentieel onderdeel van het Bretton Woodsstelsel vormden, slonken snel en de graanprijzen stegen even hard als de prijs van ruwe olie een jaar later.
De NIEO-eis kan dus beschouwd worden als een direct uitvloeisel van de huidige wanorde. Voor de industrielanden betekent deze wanorde een recessie, een stagneren van de groei en een toenemende werkloosheid die gepaard gaat met een stijgende inflatie. De economische groei van de Derde Wereld en zelfs van de OPEC-landen is ook gestagneerd. Vandaar dat industrielanden en ontwikkelingslanden een gemeenschappelijk belang hebben: herstel van de economische orde.
Naar schatting verliezen de industrielanden jaarlijks $ 400 miljard. Hierbij vergeleken zijn de kosten van NIEO-maatregelen die nu ter discussie staan zoals b.v. het streefcijfer van ontwikkelingshulp moet 0,7 % van het BNP worden en de financiering van het Gemeenschappelijk Fonds een peuleschil.
Weliswaar raken de industrielanden ervan overtuigd dat de ontwikkeling van de Derde Wereld en de vermindering van de armoede de motor van de groei van de hele wereld zijn, maar toch verlopen de NIEO-onderhandelingen moeizaam. De redenen hiervoor zijn:

1. men kan het wel eens zijn over het feit dat de huidige wanorde nadelig is

zonder overeenstemming te hebben bereikt over de manier waarop dit probleem aangepakt moet worden.

2. het opheffen van de huidige wanorde is niet het enige doel van de NIEO-eis van de Derde Wereld. Deze omvat ook een eliminering of althans vermindering van de ongelijkheid en de ontwikkelingslanden leggen hier grote nadruk op.

De ongelijke verdeling van rijkdom en macht valt niet te ontkennen. De ongelijkheid komt tot uiting in *de militaire macht* van het Noorden, *de financiële en economische macht, de technologische macht* — 98 % van alle research- en ontwikkelingsuitgaven vindt in de industrielanden plaats, *de industriële macht* — 90 % van alle industrie is in het Noorden gevestigd, de *handelsmacht* — het merendeel van de handel vindt plaats tussen industrielanden, de macht van de multinationals, en ten slotte ook *voedselmacht* — de VS en Canada zijn de graanschuren van de wereld.
De enige uitzondering vormt *de oliemacht van de OPEC-landen.* De Derde Wereldlanden steunden de verviervoudiging van de olieprijzen ondanks het feit dat zij er zelf zwaar door getroffen werden in de hoop dat dit een doorbraak zou betekenen voor een meer algemene „commodity power" en in de hoop dat de OPEC ook op andere terreinen een voorvechter van de Derde Wereld zou worden. Deze hoop is echter in geen van de twee gevallen bewaarheid geworden.
De Derde Wereld is ook ontevreden over de ongelijke machtsverhouding binnen belangrijke internationale organisaties zoals het IMF (Internationaal Monetair Fonds) en de Wereldbank waar het aantal stemmen afhankelijk is van de hoogte van de bijdrage. De ontwikkelingslanden zijn voorstander van het principe dat elk land een stem heeft.
Centraal in het huidige debat staan niet zozeer de efficiënte nieuwe orde als wel ongelijkheden die het karakter hebben van een „zero-sum game" (b.v. een vergroting van de macht van de Derde Wereld in het IMF gaat ten koste van die van de industrielanden; een verbetering van de ruilvoet van grondstoffen betekent een verslechtering van de ruilvoet van eindprodukten). Daarom wordt er zo weinig vooruitgang geboekt.
Niet alle eisen komen neer op een „zero-sum game". *Heel wat kwesties zijn op te lossen zowel in het voordeel van de ontwikkelingslanden als de industrielanden.* Op de lange termijn zijn de laatste het meest gebaat met een mondiaal stelsel waarin de arme landen een reële kans hebben om hun situatie te verbeteren. *Het alternatief is een sterk verdeelde wereld waar de kans op oorlog om de hoek ligt.*
Het probleem van de interne inkomensverdeling en het feit dat vermindering van de armoede geen gelijke tred heeft gehouden met de economische groei maakt ook deel uit van de NIEO-discussie. Het zijn vooral de industrielanden die veel aandacht schenken aan het armoedeprobleem — dit ligt beter bij het

publiek dan het elimineren van structurele ongelijkheden in de wereldhandel. De ontwikkelingslanden staan echter uiterst wantrouwig tegenover het Westerse accent op armoede en menselijke behoeften. Zij beschouwen deze Westerse voorkeur als inmenging in binnenlandse aangelegenheden en als middel om een discussie over werkelijk belangrijke onderwerpen te vermijden. De industrielanden beschouwen de tegenzin van de Derde Wereld om over de armoede te praten als het vermijden van een discussie over binnenlands beleid waarin het vuur hen na aan de schenen gelegd zou worden. De bestaande misverstanden en wrijving tussen Eerste en Derde Wereld worden nog verergerd door het feit dat de industrielanden ook mensenrechten en democratische participatie in het besluitvormingsproces in de discussie betrekken.
Naarmate men lager op de ontwikkelingsladder komt vervaagt de scheidslijn tussen ongelijkheden binnen en tussen landen omdat de landen die onderaan staan zo arm zijn dat er zelfs bij een gelijke inkomensverdeling massale armoede zou heersen. Vandaar dat er overeenstemming bestaat over de noodzaak van speciale actie voor deze minst ontwikkelde ontwikkelingslanden. In dit verband wijs ik nog op de onlangs opgerichte „Vereniging voor een nieuwe internationale orde" (Leliegracht 21, Amsterdam), die een tweemaandelijks tijdschrift „NIO-Kroniek" uitgeeft.

P. KRUG

Losse notities

Ditmaal deze rubriek, omdat het hart er vol van is, over één boek, maar dan wel twee delen; het eerste 1289, het tweede 1114 bladzijden. Mijn halve leven heb ik er naar verlangd en nu is het er: de volledige geschriften van *Mark Twain.* Kurt Vennegut jr. verzamelde ze en schreef er een korte inleiding bij, het werd bij de *Running Press* in *Philadelphia* uitgegeven en het is in Nederland te koop voor de belachelijk lage prijs van *f* 26,75 per deel.
Tallozen kennen het beroemde jongensboek *The adventures of Tom Sawyer,* dat vertaald werd en ook in een verkorte uitgave verscheen, ettelijken kennen het vervolg *The adventures of Huckleberry Finn,* een van de klassieken uit de Amerikaanse literatuur en tallozen hebben zich tranen gelachen bij het lezen van het verhaal *The celebrated jumping frog of Calaveras Country,* waardoor Twain beroemd werd in de Verenigde Staten. Ook het woest geestige verslag van een reis door Europa *The innocents abroad* heeft hele generaties uitbundig laten lachen, maar nu kan men in deze twee delen bijna alles van Twain lezen. Alleen zijn autobiografie, „Wahrheit und Dichtung", staat er niet in en evenmin de honderden aforismen. Dat is jammer, maar de vreugde over het verschijnen van *The unabridged Mark Twain* overheerst. In mijn ogen is Twain de geestigste schrijver, die ooit de pen op papier heeft gezet. Als men het boek van Justin Kaplan, *Mark Twain and his world,* in 1974 in Londen verschenen naast het werk leest, heeft men een beeld van Samuel Clemens, een grote weldoener omdat hij miljoenen mensen uitbundig heeft laten lachen.
Er zijn, vanzelfsprekend, vele studies en beschouwingen geschreven over het lachen en over de humor en, voorzover ik weet, is de communis opinio, dat het *onverwachte* essentieel is. De spanning ontlaadt zich in een lach. Waarom? Ja, verklaren gaat niet ver, en stuit direct op het mysterie. Ook Bergson komt niet ver in zijn boek *Le Rire,* al maakt hij wel tal van interessante opmerkingen.
Twains humor is altijd in de hoogste mate onverwacht en wordt kurkdroog verteld. Hij schrijft doodserieus, spannend en waarheidsgetrouw een geschiedenis en plotseling gooit hij de situatie om, even serieus als het aanvankelijke relaas, in een onbeperkte overdrijving. In die geraffineerde afgewogen dosering van ernst en overdrijving ligt een van de typische elementen van zijn humor. Woordspelingen kent Twain niet. Als de schrijver zelf optreedt is hij wel de onhandige, domme of naieve, maar het is geen schlemielhumor. De bijtende, sarcastische humor van b.v. Multatuli kent hij evenmin. Humor heet wel de grote verzoenende macht in het leven, waardoor de kloof tussen het ideaal en de armzalige werkelijkheid te dragen wordt, maar ook dit element

ontbreekt bij Twain. Hij is in de grond een ongeneeslijke misantroop, dus hij haat ook zichzelf. Er is niets wreders, onbetrouwbaarders en ondankbaarders dan de mens, volgens hem. Dat geldt dan vooral de mannen, want hij heeft verering voor vrouwen.
„If you pick up" schrijft hij „a starving dog and make him prosperous, he will not bite you. This is the principal difference between a dog and a man".
Ondanks deze diepe mensenhaat is hij een typische negentiende-eeuwse positivist. Zijn vertrouwen in de wetenschap en de techniek en daardoor in de vooruitgang is grenzeloos en even groot is zijn afkeer van het geloof, vooral van het christelijk geloof. Vonnegut maakt daarover rake opmerkingen. „Twain found church services, especially the praying, to be downright comical. Why? Because, in an age of steam engines and dynamos and the telegraph and so on praying seemed so *impractical*, I think. [...] praying as opposed to inventing and engineering, was bound to seem to him and to so many like him, as the silliest possible way to get things done".
Zo werden kerken, predikanten, gebeden, heilsverwachting en bekeringsijver dankbare objekten om grappen over te maken maar die zijn nooit beledigend of kwetsend, zodat gelovigen er evenzeer als ongelovigen om kunnen lachen. „Het geloof" zegt Twain, „is het aannemen van dingen, waarvan men zeker weet, dat ze niet waar zijn".
Als er gesproken wordt over een humorist verlangt hij, die het hoort naar voorbeelden, niet naar een analyse. Dat is als het kijken op de t.v. naar sportgebeurtenissen. De imbeciele interviews met de domme vragen interesseren niemand, men wil de wedstrijden zien.
Ja, ik zou tientallen bladzijden kunnen vullen met anecdoten, grappen en aforismen van Twain, maar dan zou U kunnen gaan denken, dat hij alleen maar een komiek is geweest en dat is allerminst het geval. Hij is een groot schrijver, beeldend en direct grift hij de gebeurtenissen in onze geest. Wilt U een grandioze beschrijving van de *Goldrush* in Californië, leest u dan het prachtige boek *Roughing it*.
Maar ik wil U een minuscule bloemlezing van 4 bloemen uit zijn tuin niet onthouden.
Toen hij, met zijn vrouw en schoonzuster, de *Festspiele* in Bayreuth had bijgewoond en men hem zijn oordeel over Wagner vroeg, zei hij: „De muziek van Wagner is beter dan hij klinkt".
Als je Saltlake City, het centrum van de Mormonen, die toen aan veelwijverij deden, bezoekt, schrijft hij, heb je de neiging aan ieder kind te vragen hoeveel moeders hij heeft. Toen hij de Mormoonse bijbel, opgetekend door Joseph Smith, had gelezen, zei hij: „It is chloroform in print".
Lake Tahoe heeft zo'n gezonde lucht, schrijft hij, dat mummies weer tot leven komen. Natuurlijk niet de oude maar „the fresh ones".
Ik moet u bekennen, dat ik, in welke stemming ook met lezen begonnen, mij elke keer tranen lach bij Twains verhalen. Ik hoop, dat het U ook zo zal vergaan, want het is zo gezond, zegt men.

H. Bonger

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, 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.