

rekenschap

humanistisch tijdschrift voor wetenschap en cultuur

Humanistisch Opleidings Instituut
BIBLIOTHEEK
Postbus 797 - 3500 AT Utrecht



maart 1981
jaargang 28, nummer 1
verschijnt driemaandelijks



in dit nummer:

- humanisme en religie
- de mens als feit, als mogelijkheid en als norm
- humanistische levensovertuiging, ethiek en politiek



BIBLIOTHEEK

Van Asch van Wijckskade 28

3512 VS Utrecht

Tel: (030) 239 01 99

rolenschap

- Redactioneel **DE ZEVEN VAN BELGRADO/1**
- HGGG-nota **HUMANISME EN RELIGIE/2**
Diskussiestuk van de Humanistische Groep Geestelijke Gezondheid
- Dr. M. F. Fresco **DE MENS ALS FEIT, ALS MOGELIJKHEID EN ALS NORM/ 8**
De inaugurele rede van Dr M. F. Fresco, uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar in de wijsgerige antropologie en de grondslagen van het humanisme aan de Rijksuniversiteit te Leiden, op 13 maart 1981. Fresco volgt hiermee Dr J. P. van Praag op
- Drs P. H. J. M. Derkx **HUMANISTISCHE LEVENSOVERTUIGING, ETHIEK EN POLITIEK/ 20**
Een reactie op de gedachte dat het Humanistisch Verbond zich alleen met geestelijke zaken zou moeten bezighouden, en niet met politiek
- P. Krug **ACTUALITEITEN/37**
- Dr H. Bongers **LOSSE NOTITIES/45**
- H. Reddingius **VIER KWATRIJNEN/48**

De zeven van Belgrado

Het gaat niet goed met de humanisten in Joegoslavië. Zoals men zich misschien herinnert is daar een groep marxistische humanisten, aangesloten bij de humanistische internationale. De kern daarvan wordt gevormd door zeven hoogleraren in filosofie en sociologie aan de universiteit van Belgrado. Sinds jaar en dag liggen zij overhoop met dogmatische autoriteiten: over de vrijheid van meningsuiting, over werkelijk zelfbestuur en over de vernieuwing van het marxisme.

In hun tijdschrift Praxis, dat een internationaal forum werd, kwamen ze op voor een niet-burokratisch socialisme met een menselijk gezicht. Maar Praxis is al lang ter ziele, omdat de autoriteiten er niets van moesten hebben. De „zeven” zelf werden een paar jaar geleden op non-actief gesteld (met behoud van salaris) om te voorkomen, dat ze de jeugd nog langer zouden bederven. Sindsdien publiceerden ze voornamelijk in het buitenland en vervulden sommigen van hen regelmatig gastdocentschappen in de Verenigde Staten, West-Duitsland en Zwitserland.

Maar in juni 1980 werd de wet op de universiteiten herzien en in december werden ze ontslagen. Zolang Tito nog leefde, werden ze nog in zekere mate ontzien. Hun voorman, Mihailo Marković was een partisaan uit de tweede wereldoorlog (hij niet alleen trouwens) en dat gaf enige bescherming. Nu werd hij ondervraagd door de veiligheidspolitie en zijn paspoort werd ingetrokken. Hij publiceerde evenals anderen (met name Swetozar Stojanović) verschillende boeken, zoals *The Contemporary Marx* en *Dialektik der Praxis*; maar het schijnt dat vooral zijn gasthoogleraarschappen in het buitenland en het grote gezag dat hij en zijn groep zich buiten Joegoslavië verwierven de autoriteiten een doorn in het oog waren.

Nu is dan een definitieve slag gevallen. Of niet definitief? Joegoslavië is geen Sovjet-Unie. Onder leidinggevende figuren heerst verschil van mening over de mate van tolerantie. Het land vertegenwoordigt de hoop op een socialisme met een menselijk gezicht. Maar hoe dan ook is er voorlopig weer een slag om de vrijheid verloren. Van alle kanten, vooral uit de universitaire wereld in de Verenigde Staten en Skandinavië en van de Liga voor Mensenrechten komen protesten binnen. Het is niet uitgesloten, dat de Joegoslavische overheid, gezien de banden met het Westen daar gevoelig voor is. Er is geen reden om alle hoop op te geven.

JvP

Humanisme en religie

een diskussiestuk

Deze nota is de neerslag van gedachtenwisselingen, die gedurende enige tijd hebben plaatsgevonden in de Humanistische Groep Geestelijke Gezondheid. Deze groep bestaat voornamelijk uit de hoofden van dienst in het Humanistisch Verbond. De nota is geredigeerd door J. P. van Praag, die de verantwoordelijkheid draagt voor de eindformulering.

Men hoort vaak dat leden en buitenstaanders in het Humanistisch Verbond iets missen. Het komt over als verstandelijk en gevoelsarm.

In het rapport onder leiding van Anton Wichers over „*Buitenkerkelijk denken*” wordt dat ook met zoveel woordenesignaleerd. Men mist in ons humanisme de religieuze dimensie, heet het vaak. Nu is het wel de vraag of men alle gevoelsleven gelijk kan stellen aan religiositeit. Het gevoelsleven kent vele dimensies: er zijn de zintuigelijke gevoelens, via tastzin, oog, oor, reuk en smaak, die prettig of onprettig kunnen zijn; dan zijn er de stemmingsgevoelens, zoals blijdschap, verdriet, verveling, enthousiasme, die mede onze reactie beïnvloeden; en er zijn ook de ideële gevoelens van gemeenschapszin, schoonheidservaring, moraliteit en — misschien — religiositeit, die kunnen inspireren tot een bepaalde levensopvatting. Al deze gevoelens verdienen wellicht aandacht en dan ook meer ruimte en vormgeving in het gemeenschapsleven van het Verbond. De nadruk in het onderhavige stuk zal evenwel gelegd worden op de eventuele betekenis van het religieuze besef.

Gevoelens

Allereerst is het echter nodig aandacht te besteden aan mogelijke bezwaren tegen meer nadruk op het gevoelsleven. Niet wenigen vinden gevoelens zozeer een privézaak, dat ze menen er anderen geen deelgenoot van te moeten maken, of ten hoogste in een beheerste, door het verstand gekontroleerde vorm. Zonder het goed recht van deze opvatting te betwisten, kan men zich afvragen of daardoor geen verschraving plaats vindt in de tussen-menselijke kontakten. En vooral, men kan in redelijkheid toch niet vergen, dat deze houding voor alle humanisten de enige juiste zou moeten zijn. Een ander bezwaar is dat gevoelens, vooral kollektieve gevoelens en dan vaak nog gekombineerd met symbolische vormen, liederen en vlaggen, en een charismatisch leiderschap, het gevaar oproepen van een onkontroleerbare uitvoering,

waarvan het einde niet te zien is. Maar dat hangt toch wel erg af van de samenhang, waarin deze gevoelens optreden en van „*de voortdurende bereidheid tot redelijke verantwoording*”. Niemand zal toch bezwaar hebben tegen bijvoorbeeld de vervoering van het publiek tijdens een indrukwekkend en meeslepend concert.

Onderscheid

Een zwaarwegend bezwaar in het bijzonder tegen de uitdrukking „*religieuze gevoelens*” is dan nog de verwarring die kan ontstaan met het begrip godsdienstige gevoelens. Inderdaad worden de termen godsdienst en religie veelal als synoniemen gebruikt. Maar toch is er sinds het midden van de negentiende eeuw, dat wil zeggen sinds de opkomst van het humanisme als zelfstandige levensovertuiging, een om zich heen grijpend spraakgebrek, waarin godsdienst en religie principieel onderscheiden worden.

Dat onderscheid wordt door sommigen gemaakt in het Duits en het Engels, waarin maar één woord voor beide begrippen voorkomt. Religie is dan een natuurlijke, menselijke beleving, zonder enige verwijzing naar openbaring en godsgeloof. Huxley noemde zelfs één van zijn bekendste werken op dit gebied „*religie zonder openbaring*”. Omgekeerd kan ook godsgeloof zonder religie gedacht worden, met name in orthodox calvinistische kring: Karl Barth noemt alle religie zonder pardon „*heiligheid*”, ook de religie binnen de godsdienst; er loopt geen weg van religie naar godsgeloof. *)

Impuls

Binnen het Humanistisch Verbond is het religieuze moment van de oprichting af erkend als een variant van humanisme. Al in 1946 ging het Religieus Humanistisch Verbond in Amersfoort op in de landelijke organisatie, juist op grond van deze erkenning. Men kon daarbij aansluiten bij humanistische tradities. John Dewey, de pragmatikus en opsteller van het (eerste) Humanistische Manifest in 1933, beschrijft de religieuze houding als een diepgaande en diepgewortelde en bezielende impuls in het menselijk bestaan. Er werd regelmatig over geschreven in het toenmalige „*Mens en Wereld*”. In 1953 werd een brochure uitgegeven over Humanisme en Religie; in 1962 verscheen onder auspiciën van het Humanistisch Verbond „*Rede en Religie in het Humanisme*”. Als we ons er dus nu opnieuw mee bezig houden gaat het niet om de invoering van iets nieuws, maar om de voortzetting van een gedachtenlijn sinds de oprichting van het Humanistisch Verbond. Tenminste verdient een religieus humanistische schakering een plaats naast rationeel, cultureel of maatschappelijk georiënteerd humanisme.

*) Het woord religie is afgeleid van het latijnse *relegere*, dat o.a. zorgvuldig overwegen betekent. Dat levert ook de eerste betekenis van *religio* op: de plichten in acht nemen, (ook tegenover de goden), maar ook schroomvolle benadering (van het heilige). Bij Cicero gaat religie op in *humanitas* (de hoogste menselijkheid). In het Boeddhisme is de religiositeit geheel niet aan een God gebonden. Bij de middeleeuwse mystici (bijvoorbeeld Silesius) verdwijnt God als het ware in de (Mystieke) religiositeit. Geleidelijk aan ontstaat er in de hele wereld een onderscheid tussen godsdienstige en niet-godsdienstige religiositeit. Voor sommige godsdienstfilosofen (Schleiermacher) is de religiositeit (als afhankelijkheidsgevoel) de wortel van de godsdienst. Volgens andere theologen daarentegen (Barth) zijn godsdienst en religie tegengesteld: religie is dan een uiting van heidendom; er loopt geen weg van daar naar het geloof in de geopenbaarde God.

Motiverende kracht

Maar wat dient dan eigenlijk onder religieus humanisme te worden verstaan? Misschien is het verhelderend het begrip te benaderen van uit het onderscheid tussen beschouwing en beleving. Beschouwing is dan de „gewone” benadering van de werkelijkheid als objekt, afstandelijk, analytisch, syntetisch; het is de ervaringswijze die in de wetenschap zijn voortzetting vindt. De beleving daarentegen is identificerend, totaliserend; het subjeet heeft de neiging op te gaan in het objekt, zoals bijvoorbeeld bij het luisteren naar muziek. Beschouwing en beleving vullen elkaar aan: de beschouwing speelt op de achtergrond min of meer mee in de beleving; de beleving levert stof op voor de beschouwing en kan deze een bepaalde kleur verlenen. Maar zij gaan niet in elkaar over. Religiositeit nu kan verstaan worden als de bewuste beleving en erkenning van ervaringen, waarbij het ik-besef min of meer opgaat in de beleving van de situatie.

Zo een beleving, vaak gepaard aan een bijzondere zintuigelijke helderheid, kan emotioneel stimulerend zijn, een motiverende kracht verlenen, innerlijke rust scheppen, en de dagelijkse dingen in een ander licht plaatsen. Maar zij verschaft geen ander beschouwelijk inzicht dan juist in de betekenis van deze ervaring als een hernieuwing van het levensbesef.

Interpretaties

Nu kan men binnen het kader van deze omschrijving nog verschillende interpretaties van het religieuze besef tegenkomen, die elkaar niet altijd uitsluiten en soms in elkaars verlengde liggen. De meest nuchtere is gelegen in de verbinding van dit besef aan andere, bekende, ideële gevoelens, zoals verbondenheid, morele impulsen en ontroering over het bestaan.

In die opvatting is elk echt doorlêefd humanisme een religieus humanisme. Maar die uitdrukking is dan ook niet veel meer dan een tautologie; en men kan zich afvragen of het gebruik van de term dan nog wel zin heeft. Als men in het humanisme de religieuze dimensie mist, dan is dat in deze gedachtengang, omdat het humanisme blijkbaar de eigen bezieling en zinsamenhang onvoldoende tot uitdrukking brengt. Maar er is ook wel een meer onderscheidende opvatting van humanistische religiositeit mogelijk. Ook deze sluit aan bij de dagelijkse belevingen en de gevoelens, die ze kunnen opwekken. Maar de religieuze beleving is net iets meer dan dat, men kan van muziek genieten en men kan in muziek opgaan, men kan zich over gemeenschapservaringen verheugen, maar men kan er ook in opgenomen zijn. Het heeft te maken met de, tijdelijke, verflauwing van het ik-besef, en het heeft te maken met een gevoel van verrukking, dat iemand later met verwondering en schroom kan vervullen.

Verder reikend

Soms is de religieuze ervaring nog verder reikend tot aan de oplossing van het ik in de beleving, waarin iemand voor een moment de polsslag van het zijn in zich voelt kloppen. Dat kan gebeuren in de aanschouwing van een voorwerp, een beweging, een situatie, als in een ongekende belichting en hevigheid; zoals het „zien” van een

bloem, een straat, een landschap, het „horen” van de zee, de wind, de stilte, het „ervaren” van samenzijn en liefde, geboorte en dood. Maar ook in het „weten” van een alomvattend heelal.

Soms vermoedt iemand in déze samenhang een kosmische kracht, een („hogere”) macht, die stuwt en samenbindt, waardoor het chaotische zijn tot kosmos wordt. Dit vermoeden kan hem vervullen van een onzegbare vreugde, waarin alle ellende en verschrikking van de wereld voorbijgaan en het eigen zijn uitwaait in het niets. In oosterse wijsheid kan dit nirwane het hoogste doel worden van het (schijn)bestaan, maar voor de westerse humanist is dit doel niet goed aanvaardbaar, zolang hij zich gebonden weet aan de waarde van de natuurlijke mens in zijn verantwoordelijkheid voor zijn wereld. Geïnspireerd, verrijkt en vervuld keert hij terug tot zijn dagelijkse taak.

Meer waarde

Religieuze ervaring, zoals uit het voorgaande blijkt, levert geen kennis in strikte zin op. Het is een belevenis, een moment van overweldigd worden, dat kan worden opgeroepen door muziek, dans, door inkeer tot zich zelf, door meditatie, maar het kan ook plotseling, zonder enige voorbereiding overvallen. Het ligt voor de hand deze ervaringen te verklaren uit natuurlijke psychologische behoeften, zoals het verlangen naar ontsnapping aan de alledaagse routine en (terugkeer naar) een onbedreigde werkelijkheid, maar dat doet aan de behoefte en zijn vervulling niets toe of af.

Omdat het hier om een subjectief ervaren gaat, laat zich er niet over twisten; het is geen vereiste van humanisme, maar het is er ook niet mee in strijd. Het is openheid voor de „meer-waarde van menselijke ervaringen in verschillende graden van intensiteit, van min of meer onuitgesproken ervaringen van verbondenheid en schroom tot indrukwekkende piekerervaringen. De literatuur van alle tijden en alle kulturen is er te zeer van vervuld en spreekt er over in zulke overeenkomstige bewoordingen, dat het niet aangaat het verschijnsel eenvoudig te negeren.

Ruimte

Religiositeit naar humanistische opvatting is geen systeem met welomschreven inhoud en het kan dan ook niet overgedragen worden. Men kan veronderstellen, dat mensen er door aanleg en vorming in verschillende mate gevoelig voor zijn, zoals dat met zoveel menselijke mogelijkheden, bijvoorbeeld kunst of wetenschap, het geval is. Maar er dient binnen het humanisme ruimte voor te zijn. Het laat zich wel denken, dat men soms voorwaarden zou kunnen scheppen voor een — gezamenlijke — humanistische — religieuze beleving.

Maar men kan in ieder geval een klimaat bevorderen, waarin gevoelservaringen in het algemeer meer tot hun recht kunnen komen, zoals spel-, toneel-, muziek- en ontmoetingsgroepen. Muziek en literatuur kunnen ook een rol spelen bij bezinningsbijeenkomsten, die wel onderscheiden moeten worden van instructieve of discussiebijeenkomsten: bij bezinningsbijeenkomsten gaat het er om op geëigende wijze uitdrukking te geven aan de gevoelswaarde van een humanistische zijnswijze.

Vormgeving bij geboorte, huwelijk, overlijden kan daaraan eveneens bijdragen en te-

gemoet komen aan een meer en meer gevoelde behoefte. Ook christelijke, dat is euro-pees-kulturele, feestdagen komen in aanmerking voor een humanistische interpretatie en viering. Wie er niet van houdt, hoeft er niet aan mee te doen, maar de huidige praktijk is, dat noch de doordinking, noch de doorleving van het humanisme voldoende tot hun recht komen.

Ritueel

Hier stuit men op een tegenzin bij vele humanisten tegen alles wat op ritualisering lijkt, een tegenzin, die parallel loopt met de eerder genoemde bezwaren tegen uitdrukking van gevoelens. Maar ook hier is de kontekst, waarin ritualisering optreedt, weer beslissend. Men moet trouwens niet denken, dat ook in de dagelijkse routine geen ritualisering zou plaatsvinden. Zowel het persoonlijk leven als het maatschappelijk gebeuren is er van doortrokken. Men denke aan het vieren van verjaardagen en trouwdagen, vakantierituelen en feestdagen; en ook aan nationale gedenkdagen, plechtigheden en opvoeringen. Ook op het middennivo tussen persoonlijk leven en maatschappelijk gebeuren komen ritualisering en symboliek veelvuldig voor, zoals bij het Humanistisch Verbond het gestileerde mensje, de huisstijl, het kongresritueel en zoveel meer. Rituelen en symbolen zijn trouwens voor velen de vorm bij uitstek, waarin zij zich ideeën en opvattingen eigen maken. Het getuigt van eksklusiviteit daarvoor geen ruimte te laten. Men zou het ontstaan er van zelfs kunnen bevorderen; niet door ze te bedenken, maar door een klimaat, waarin ze zich kunnen voordoen, en de aandacht, waarmee ze worden opgevangen.

Toets der rede

Daar komt nog iets bij: er is een toenemende behoefte aan de emoties bevredigende uitingsvormen en gemeenschapsbelevingen. Er is sprake van een religieuze(?) subkultuur, waarvoor vooral jongeren belangstelling tonen. Het hoeft geen betoog, dat daarbij heel wat kaf onder het koren voorkomt, en dat sommige sekten bedenkelijk tot zelfs gevaarlijk zijn. Men kan soms spreken van ontaarding of zelfs misbruik van het religieuze beleven. Er is ook een demonische gevoelskultuur, waartegen de uiterste waakzaamheid geboden is. Maar men roept daaraan geen halt toe met verstandelijke betogen. De meeste mensen komen via gevoelservaringen tot inzicht en niet omgekeerd. Daarom is het juist zaak het gevoelsleven in de humanistische vormgeving niet te veronachtzamen als toegang tot een levensovertuiging, die de toets der rede kan doorstaan. Men mag aannemen, dat in de humanistische jongerenbeweging voldoende gevoel voor deze aspecten leeft; zullen humanisten voldoende verdraagzaamheid kunnen opbrengen om deze kanten van het humanisme, bij jongeren en ouderen, voldoende tot hun recht te laten komen?

Brede gedachtenwisseling

Rest nog één punt: er zou binnen het Humanistisch Verbond meer plaats ingeruimd kunnen worden voor gevoelsleven en religiositeit, ook door het scheppen van de mogelijkheden voor de daartoe geëigende uitdrukkingsvormen. Maar dan dienen er ook wel mensen te zijn, die daaraan richting kunnen geven. Die zullen er wel zijn,

maar het lijkt wenselijk, dat zij zich, onderling verstaan. Ook op dit gebied achten humanisten als regel uniformiteit niet gewenst, maar gezamenlijk beraad over inhoud en vormen verdient wel aanbeveling. Men zou kunnen denken aan — zorgvuldig samengestelde — dokumentaties, en dan ook regionale of landelijke bijeenkomsten, waar uitwisseling van gedachten en verheldering van bedoelingen het onderwerp kunnen zijn. Het zou wel wenselijk wezen, indien een functionaris, misschien de vormingswerker voor gemeenschappen, daaraan gedeeltelijk enige tijd kon besteden. En er is nog iets; de ervaring leert, dat het geen zin heeft dergelijke plannen zo maar te „droppen”; zoals dat heet. Het eerst nodige is een brede gedachtenwisseling aan de hand bijvoorbeeld van deze nota en ondersteund door artikelen in Humanist en Rekenschap. Misschien kunnen deze beschouwingen daartoe een aanleiding zijn.

(Red. JvP)

Enige literatuur:

- J. M. Bavinck, *Religieus besef en christelijk geloof*, Kampen 1949.
 E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, New-York 1963
 Ned.: *Psychoanalyse en religie*, Utrecht 1971.
 J. S. Muxley, *Religion without revelation*, London/New-York 1927/1967
 Ned.: *Religie zonder openbaring*.
 A. M. Maslow, *Religion, values and peak-experiences*, New-York 1964/'72
 Ned. *Religie en top-ervaring*, Rotterdam 1972
 R. L. Mondale, *The new man of religious humanism*, Peterhead 1973
 R. Otto, *Das Heilige*, Breslau 1917
 Ned.: *Het heilige*, Amsterdam 1928
 J. P. van Praag, ed., *Rede en Religie in het humanisme*, Amsterdam 1963
 F. Sierksma, *De religieuze projectie*, Delft 1956.

Afscheid van Spigt

Met ingang van dit nummer heeft P. Spigt de redactie van REKENSCHAP verlaten. Vanaf 1963 is Spigt als redakteur aan ons tijdschrift verbonden geweest, waarvan de meeste jaren tevens als redactie-sekretaris. Van zijn hand zijn enige tientallen artikelen verschenen, waaronder de „Notities van een lezer” een alomtewaardeerde plaats innamen.

Voor zijn vele werkzaamheden en grote inzet zeggen wij Spigt hartelijk dank. Wij wensen hem alle goeds toe in de toekomst.

DE REDAKTIE

De mens als feit, als mogelijkheid en als norm

1. Protagoras of Sokrates?

„De mens is de maat van alle dingen, van de zijnde, dat (hoe) ze zijn, van de niet zijnde, dat (hoe) ze niet zijn.” Deze uitspraak van de grote Sofist Protagoras¹⁾, vooral het eerste gedeelte, wordt vaak geciteerd, soms — ook door humanisten — met instemming. Terecht? Het is zeker een nuttig tegengif tegen allerlei naïviteiten, maar er is één bezwaar: als men er een centrale gedachte van maakt, komt de mens wel erg in het middelpunt te staan, en is de mens zo belangrijk? Neen, dan sluit ik me liever bij Protagoras' jongere tijdgenoot Sokrates aan — niet geheel ontoepasselijk —, voor wie schijnt te hebben gegolden: mij bezig houden met de ondoorgrondelijkheden van de kosmos blijkt vruchteloze moeite, hoe graag ik het ook zou doen. Mijn taak is het mij met mensen bezig te houden en anderen ertoe aan te sporen het ook te doen, ja, het te doen volgens de oude tempelspreuk: „ken U zelf”. Dat is, zou je bijna zeggen: wijsgerige antropologie beoefenen en doceren. Wat immers is wijsgerige antropologie anders?

Het hier aan Sokrates toegeschreven²⁾ standpunt laat in het midden, hoe belangrijk of onbelangrijk de mens *objectief* gezien is, maar gaat er wel van uit dat voor een mens de mens een probleem en dus *subjectief* uiterst belangrijk is.

Wie en wat ben ik? En wat zijn de consequenties van mijn mens-zijn? Wat is de zin ervan? Wat is mijn plaats in het universum? (vrij naar Scheler).

In het licht van dit standpunt zijn allerlei berichten, die ons sedert een jaar of vijftien uit Parijs bereiken, niet zo gevaarlijk. Op het eerste gezicht lijken ze verontrustend genoeg: het zou dwaasheid zijn zich met de mens bezig te houden; als zodanig is hij een recente uitvinding en alweer bezig te verdwijnen.³⁾ En het humanisme zou een pretentieuze poging zijn problemen op te lossen die het niet eens stellen kan.⁴⁾ Het bezwaar schijnt zich vooral te richten tegen de illusie van het ik als een alles dragend subject, terwijl mensen in werkelijkheid onbelangrijke structurelementen zijn en geheel (of vrijwel) door structuren waarvan ze de kracht of zelfs het bestaan niet onderkennen bepaald worden.

Natuurlijk bepaalt de gelegenheid door structuren van academische traditie enigszins hoe ik nu tot U spreek, zelfs ten dele wát ik zeg. Maar er blijft speelruimte genoeg. Ook als we verder gaan en constateren dat indien ik nu Frans zou spreken en deze rede ook in het Frans had geconcipteerd, vorm, maar ook inhoud enigszins zouden verschillen. In de ban van die gestolde cultuur, die een taalsysteem is,⁵⁾ zou ik op bepaalde gedachten helemaal niet zijn gekomen. Maar wat is nu het interessante? De te voorspellen mate waarin deze oratie in de gegeven structuren past, of juist de

misschien eveneens, maar toch moeilijker te voorspellen mate waarin ik de mij geboden, resp. de door mij gepostuleerde speelruimte binnen die structuren uitbuit? Voor mij een retorische vraag.

Een en ander is nog als volgt te preciseren. Wellicht is *sub specie structurarum* deze antropologische problematiek futiel, maar dat is dan een objectieve constatering, waaraan een concreet levend mens niets heeft. Het is een beetje als met de leer van de Stoïcijnen dat alle uiterlijke rampen in werkelijkheid onverschillig zijn, zodat je je er ook „stoïcijns” tegenover kunt gedragen; „sweet milk, philosophy” kon echt Romeo niet troosten, toen hij zijn Juliet moest verlaten. Voor hem was dat gewoon een ramp.^{5a)}

In de geest van Protagoras heeft de onfilosofische Romeo zonder meer gelijk, maar zo komen we geen stap verder. Het Sokratische standpunt heeft het voordeel structuralistische tegenwerpingen te kunnen laten voor wat ze zijn onder het motto: ons probleem is een ander.

2. De plaats van de antropologie

Laten we daarom zonder schroom Kants beroemde vraag: „Was ist der Mensch?”⁶⁾ stellen en met hem daarin een samenballing van alle wezenlijke filosofische problemen zien, zoals hij ze al tegen het eind van zijn *Kritik der reinen Vernunft* in zijn nog beroemder drietal vragen geformuleerd had.⁷⁾ Zo is de wijsgerige antropologie zelfs een centrale functie toebedeeld temidden van de andere filosofische disciplines, min of meer te vergelijken met de rol welke aan de Centrale Interfaculteit is toegedacht ten opzichte van de andere Faculteiten, ook in die zin wellicht dat die centrale rol meer wenselijkheid dan werkelijkheid is.

Deze wenselijkheid kan in kort bestek niet echt worden geadstrueerd, enigszins geïllustreerd echter wel. Antropologie moge dan wel zijn afgedaan als een oppervlakkige „réflexion générale, mi-positive, mi-philosophique, sur l'homme”⁸⁾, die omschrijving is eigenlijk zo kwaad nog niet. Is het niet juist gewenst dat filosofische reflexie plaats vindt op grond van de gegevens van de positieve wetenschappen en niet in het luchtledig? Dat hoeft helemaal niet oppervlakkig te gebeuren. Wel is een keten niet sterker dan de zwakste schakel. Dus als de toeleverende empirische menswetenschappen soms nog wankel in hun schoenen staan,⁹⁾ dan kan ook de wijsbegeerte met hun resultaten niet veel bereiken. Maar zij kan ze door een kritische houding uitdagen het beter te doen. In elk geval stel ik mij voor wijsgerige antropologie te beoefenen, gesteund door en in kritische wisselwerking met empirische wetenschappen.

Dit is niet de plaats gedetailleerd aandacht te schenken aan de betekenis van de wijsbegeerte over de mens t.a.v. andere wijsgerige vakken, ik zei het al, maar wie kan zich een zinvolle kennisleer indenken zonder de vraag naar een kennend subject? En daarmee is de facto al een verbinding met de metafysica gelegd. Waardenleer zonder subject is meermalen geprobeerd, weinig overtuigend. En ethiek zonder mensen? Het geldt ook voor wetenschapsfilosofie, taalfilosofie, a fortiori zelfs, evenals bijv. voor sociale wijsbegeerte en cultuurfilosofie. Alleen de logica zou kunnen ontsnappen, doet dit de facto echter evenmin als de metafysica of waardenleer. Een volledige

opsomming is dit niet; men kan onmiddellijk nog denken aan godsdienstwijsbegeerte of rechtsfilosofie, maar dat ook daaruit de mens en het probleem „Was ist der Mensch?“ niet kan worden weggedacht, behoeft geen betoog. Ondertussen is de wenselijkheid van een wederzijdse bevruchting wel aannemelijk gemaakt, de belangrijke rol van de wijsgerige antropologie enigszins toegelicht, meer misschien dan die van de Centrale Interfaculteit. Dit laatste is, of liever: lijkt ook buiten de orde, maar een *ceterum censeo* voor de handhaving en verwerkelijking van een Centrale Interfaculteit is altijd ter zake.

3. Antropologie en humanisme

De termen „antropologie” en „humanisme” verwijzen etymologisch beide naar de mens. Is humanistische antropologie dan een pleonasme, dubbel op? De tijd dat een Libbe van der Wal een humanistische wijsbegeerte of een humanistische ethiek met felheid van de hand kon wijzen,¹⁰⁾ lijkt voorbij. Zo goed als de waardevrijheid van de wetenschap niet meer is wat ze was, zo goed beseft de huidige filosoof dat hij aan niet verder te funderen uitgangspunten gebonden blijft. Griffioen prijst juist Van Praag dat hij in zijn afscheidscollege¹¹⁾ er rond voor uit komt dat hij op de grondslag van de rede staat. Daarom nu een tartende omdraaiing van Van der Wals stelling: men neemt „humanisme” wel ruim, maar niet te ruim, als men beweert dat in bepaalde zin alle filosoferen humanistisch is. En voor de meest gangbare stromingen in de wijsgerige antropologie geldt dit extra sterk. Immers, een filosoof stelt zich wel op een uitgangspunt op, maar „onderweg” hanteert hij alleen de menselijke vermogens, waarmee de humanist meent genoodzaakt te zijn zich tevreden te stellen. De bekende combinatie dus van rationaliteit en empirie in de eerste plaats, naast andere methoden zoals de hermeneutische.

Natuurlijk zijn ook die menselijke vermogens niet onproblematisch. Ten eerste zijn fantasie en *wishful thinking* ook productieve menselijke vermogens en als iemand filosofische of levensbeschouwelijke opvattingen die hij niet deelt daaraan eer dan aan rationeel geschraagde empirie toeschrijft, kan hij zijn gelijk beargumenteren, aannemelijk maken, niet bewijzen. Wanneer het om de waarheid gaat, voldoet het democratische principe „de meeste stemmen gelden” niet. Te vaak blijkt achteraf een consensus ongelijk te hebben. De aarde is niet het middelpunt van het heelal, maar de zon evenmin. Zo blijkt óók de gequalificeerde consensus, die van het forum van deskundigen, niet te voldoen,¹²⁾ nog afgezien van de constatering dat de deskundigen zelf uitmaken wie tot het forum behoren — een fraaie vicieuze cirkel. Een eenzame intuïtie kan de enig juiste zijn; alleen niemand anders heeft er iets aan, want deze is niet intersubjectief controleerbaar. Of beter gezegd, er kan wel een sterke intersubjectieve respons op volgen, bijvoorbeeld als er een religieuze beweging door ontstaat, en dan hebben velen er iets aan, maar „objectieve verantwoording” in de gewenste kritische zin is dan niet mogelijk.¹³⁾ Je moet dus wel met een forum-gedachte, gebaseerd op principes van rationaliteit en empirie, genoeg nemen als je wetenschap of filosofie bedrijft, niet omdat je er zo groot vertrouwen in hebt, maar simpelweg omdat je de uitgangspunten dan expliciet kunt maken en de stappen onderweg intersubjectief controleerbaar.

Als Griffioen¹¹⁾ veronderstelt dat Van Praag het met hem eens zal zijn dat het zich plaatsen op de grondslag van de rede „zelf niet redelijk te verantwoorden valt”, dan weet ik niet hoe Van Praag hierop zou antwoorden. Voor mij hangt het ervan af welk gewicht men toekent aan de termen „grondslag” en „verantwoorden”. Neemt men „grondslag” letterlijk, dan volgt etymologisch al dat er niets meer is te funderen, dus in die betekenis is „verantwoorden” dan niet meer mogelijk. Maar bij een meer bescheiden interpretatie valt het mee: in het zojuist gezegde heb ik, meen ik, „good reasons” voor het principieel gebruik van de rede *in philosophicis* gegeven en in die zin ook verantwoord. Dat is nog niet „de rede als grondslag” — wat als ik me niet vergis, ook Van Praag niet helemaal zegt —¹⁴⁾, maar mijn pretentie is ook niet die van een optimistisch rationalisme, eer van een kritisch rationalisme zonder de zekerheid dat daarmee „het hele verhaal” kan worden verteld. Misschien *zijn* er wel kenbronnen voor ideeën, die ik — helaas — niet eens alle als „regulatief” kan ervaren. Zo komen we weer dicht bij de opvattingen van Kant. Het voordeel van een dergelijk kritisch rationalisme, aldus Poirier,¹⁵⁾ is dat het doceerbaar is; dat lijkt me ook uit het voorafgaande te volgen, maar het is — en dat heeft De Vogel heel scherp gezien — een humanisme, vandaar dat zij ter illustratie citeert: „*Philosophie ist die menschliche Weisheit vom Wesen des Menschen.*”¹⁶⁾ En daarmee zijn we weer in het hart van de antropologie terug.

4. Redeneren over de mens

„Het is moeilijker een mens te zijn dan een goed mens” en tegelijk: „De roeping van de mens is mens te zijn.” Twee pakkende paradoxen, zoals men weet van Multatuli afkomstig. Vooral de tweede uitspraak is aardig, doordat — gelijk het bij een goede paradox betaamt —¹⁷⁾ even nadenken volstaat om te begrijpen waarin het onverwachte ligt en in te zien dat de wending een goede zin heeft. In dit geval ligt de paradox in het dubbel gebruik van het woord „mens”. Het is in „de roeping van de mens” beschrijvend (descriptief), in „mens te zijn” normatief. Het lijkt van belang op dit tweevoudig woordgebruik nader in te gaan. Om meer dan één reden. Ten eerste omdat het onvoldoende onderscheiden van deze twee manieren het woord „mens” te gebruiken tot denkfouten en drogredenen aanleiding geeft, ten tweede omdat de vraag aandacht verdient of bij scherp zien van het gevaar van deze soort denkfout men niet toch redeneringen en argumentaties die enige of zelfs veel analogie ermee vertonen toelaatbaar moet achten, juist als het de mens betreft. Met name het tweede punt vereist nadere uitwerking en toelichting. Daaraan zal dan ook het laatste gedeelte van deze rede zijn gewijd.

Sedert Hume en Kant staat het als een paal boven water dat redeneren van *zijn* naar *behoren* logisch niet geldig is. Natuurlijk wordt er wel eens aan die paal geknaagd. De vraag is juist of wij ons onder de knagers kunnen scharen of toch niet.¹⁸⁾ Concreet houdt deze opvatting dus in dat als mensen bepaalde eigenschappen hebben daaruit logisch niet volgt dat het goed is dat ze deze eigenschappen hebben, zelfs niet dat het althans niet onwenselijk is dat ze die hebben. Er is gewoon helemaal geen conclusie mogelijk. Toch wordt de laatste variant vaak gebruikt, bijvoorbeeld in de vorm dat je minder plezierige eigenschappen van iemand moet aanvaarden,

„omdat hij nu eenmaal zo is”. Ongeveer de redenering over de vogeltjes vangende poes, die nu eenmaal zijn instinct volgt. Een pleidooi voor tolerantie: graag! Maar deze argumentatie deugt niet en leidt wel degelijk tot verkeerde praktische conclusies.

Eerst enkele meer concrete voorbeelden, waarin overigens nog niet met de dubbele betekenis van het woord „mens” wordt gespeeld. Volgens een bericht in een krant¹⁹⁾ meent de bekende calvinistische theoloog Verkuyl tegenwoordig dat er inderdaad „echte homoseksuelen” zijn en voor hen aanvaardt hij nu blijkbaar ook de beleving van hun homosexualiteit, niet zoals eerder alleen hun gevoelens, maar hij blijft waarschuwen voor „modieuze, aangeleerde homosexualiteit” bij mensen die eigenlijk „hetero” zijn. Ik kan de juistheid of onjuistheid van Verkuyls conclusies hier buiten beschouwing laten, maar m.i. geeft zijn redenering een fraaie illustratie van deze denkfout en laat ook goed zien waarom deze als „naturalistische drogreden” bekend staat. Immers er wordt uitgegaan van de gedachte: wat van nature zo is, is goed of althans aanvaardbaar, wat niet van nature zo is, maar aangeleerd, niet. Als men dit principe zou doortrekken, zou men alle cultuur overboord moeten gooien. Welneen, sommige aangeleerde gedragingen zijn aanvaardbaar of goed, andere onaanvaardbaar, maar het aangeleerd zijn heeft er niets mee te maken.

Veel meer nog komt een iets ingewikkelder variant voor van deze denkfout, namelijk in de vorm: Men denkt er zo over, dus is het goed er zo over te denken, vooral frequent als historisch argument: men heeft vroeger deze opvatting gehad, dus moet men ook nu deze opvatting huldigen. Met name als het om vrouwenemancipatie gaat, kan men dergelijke redeneringen tegenkomen. Zo gebruikt Andreas Burnier in haar boek *De zwembadmentaliteit*²⁰⁾ als argument dat in het paleolithicum de vrouw economisch even belangrijk was als de man en daardoor ook qua aanzien. Ik weet niet of het waar is en evenmin of het dan onder Hammoerabi en de Assyriërs pas is misgegaan — dat laatste betwijfel ik —, maar het interesseert me ook niet. Al zou de vrouw altijd als de mindere zijn beschouwd, dan is dat nog geen argument tegen de emancipatie van de vrouw. En een eventueel dichter bij de „natuur” staande „oertoestand” is geen argument ervoor. Met historische argumenten kan men wel indruk maken, maar het is een retorisch strijdmiddel, dat logisch niet deugt.

Het volgende voorbeeld dient ertoe te laten zien dat men vaak ook alleen maar schijnbaar van *zijn* naar *behoren* redeneert. Ik doel op de tendens om de economische situatie in de westerse landen (werkeloosheid enz.) tot uitgangspunt (premisses) te nemen voor de gevolgtrekking dat buitenlanders (gastarbeiders) maar weer terug naar huis moeten gaan. Dat is : als we er even van afzien dat ook het constateren van de toenemende werkeloosheid niet alleen een puur feitelijke uitspraak²¹⁾ omtrent een stand van zaken is, maar de waardegeladen implicatie bevat dat (toenemende) werkeloosheid een slechte zaak is —, dat is, herhaal ik, ogenschijnlijk redeneren van een feitelijke premisse naar een normatieve conclusie. Maar deze redenering is logisch in orde, is geldig. Want er is een verzwegen tweede premisse van normatieve aard, n.l. dat onze solidariteit tegenover landgenoten groter moet zijn dan tegenover vreemdelingen.²²⁾ Wie de conclusie bedenkelijk vindt — zoals ik —, kan haar niet op logische gronden aanvallen, alleen op de onaan-

vaardbaarheid van de verzwegen normatieve premisse.²³⁾

Dit voorbeeld brengt ons tot een gangbaar waardegeladen gebruik van het woord „mens”. Wanneer in sommige talen het woord voor mens „stamgenoot” of „medeburger” aanduidt (aanduidde), dan houdt dat al gauw in dat je tegenover niet-„Volks-genossen” andere maatstaven kunt of moet hanteren. Dat zijn „barbaren”. Iets dergelijks heb je wanneer in een taal als het Grieks of het Engels de woorden voor man ook mens kunnen aanduiden, dan kan de mening postvatten dat een vrouw geen (volwaardig) mens zou zijn. Overigens blijkt uit deze illustratie dat een taalstructuur het denken kan beïnvloeden, maar het denken niet determineert.

Anderzijds zien we dat een Universele verklaring van de rechten van de mens niet alleen (in een expliciete vorm) een recente verschijning is, maar het ook moet zijn. Vroeger was in de regel²⁴⁾ het menselijk universum veel beperkter — en als puntje bij paaltje komt is dat klaarblijkelijk nog zo.

Tegelijk doet de vraag op, of we bij een eventueel van *zijn* naar *behoren* gaan ten aanzien van de mens dienen te letten alleen op universele eigenschappen. In bepaalde triviale, maar niet onbelangrijke gevallen dienen we dat zeker te doen. Sommige elementaire levensbehoeften (zuurstof, drinken, voedsel) zijn noodzakelijke levensvoorwaarde. Als men daarbij een tweede premisse voegt n.l. dat elk mensenleven waardevol is, volgt eruit dat je ieder mens deze levensbehoeften behoort te verschaffen, dat dat een algemene plicht is of — van de andere kant bekeken — een algemeen mensenrecht. De juistheid van de conclusie hangt natuurlijk wel af van de universaliteit van die tweede premisse; en die hangt weer af van een eventueel normatief gebruik van „mens” in „elk mensenleven”. Wie in een bepaald geval zegt: Dat is (nog) geen mens, of dat is geen mens meer, ontkent de toepasbaarheid van die tweede premisse in dat concrete geval. De hele problematiek van abortus en euthanasie doemt op, een problematiek die echter — ik zeg het met nadruk — niet met gebruikmaking van deze eenvoudige redeneerschematiek alléén behandeld kan worden. Dat blijkt te meer als men aan de nog verdergaande problemen als (hulp bij) suicide denkt. Een eventuele bestrijding van de algemeengeldigheid van de tweede premisse (elk mensenleven heeft waarde) gaat van een ander normatief mensbegrip uit, waarschijnlijk dat van menselijke waardigheid. Men kan overigens o.a. (hulp bij) zelfdoding gerechtvaardigd vinden — in bepaalde gevallen —, ook als men de premisse wel handhaaft, n.l. doordat men deze waarde niet absoluut stelt.²⁵⁾

Maar sommige behoeften of verlangens van sommige mensen zijn helemaal niet universeel, zijn cultureel bepaald of beïnvloed, zijn misschien zelfs hoogst individueel. Hoewel geen empirische of filosofische antropologie ons dan verder helpt, is het alerm minst ondenkbaar dat zulke behoeften *soms* bevredigd behoren te worden. Soms, zeg ik; een soort universalisering van deze stelling, n.l. dat alle behoeften die iemand oprecht voelt bevredigd zouden moeten worden, wijs ik met nadruk af; om velerlei redenen, principiële en praktische. Ik kan er nu niet nader op in gaan.

5. De mens als „feit”

Vaak worden woorden voor mens als enigszins polaire termen gebruikt, om af te grenzen tegenover niet-mensen. In de al gegeven voorbeelden bleek dat dat geen on-

mensen hoeven te zijn, wel eventueel „Untermenschen”, tweederangsmensen (barbaren of vrouwen). Zodra de polariteit meer bewust is, vindt de afgrenzing meestal plaats tegenover de goden of de dieren.²⁶⁾ In de enorme reeks qualificaties van de mens in de moderne antropologie vinden we die tendens tot afgrenzing tegenover de dieren veelal terug. Niet dat het steeds om een specifiek verschil in stricte zin gaat. Neem bijvoorbeeld „homo faber”, de mens als het wezen dat dingen maakt. Ook sommige dieren maken dingen en echt niet alleen bevers. Alleen het gebruik van verlengstukken (instrumenten) is althans sinds kort in de geschiedenis van de mensheid zodanig dat geen echt zinvolle parallel meer mogelijk is. Zo ook „homo ludens”; Huizinga zelf attendeert erop dat dieren wel degelijk spelen. Niettemin — en terecht — acht hij het ludieke een belangrijk menselijk kenmerk. Of de mens als *animal symbolicum* en als met taal begiftigd wezen; ook dieren kunnen communiceren en wel door middel van symbolische vormen. Maar weer geldt dat los van de vraag of wij wellicht de symbolische vermogens van sommige dieren enorm onderschatten, het communiceren door middel van symbolen typisch menselijk is.

Ook de mens een sociaal wezen, met Aristoteles een „samenlevingsdier” te noemen is niet wijzen op een alleen aan het genus mens voorbehouden eigenschap. Vele diersoorten leven in groepsverband of kennen zelfs een ingewikkelde samenlevingsstructuur. Toch lijkt juist dit een voor een goed mensbegrip zeer belangrijk kenmerk. Eer is, zover wij kunnen nagaan, een typering van de mens als excentrisch wezen, het wezen dat afstand van zich zelf kan nemen, over zichzelf kan reflecteren, of die als het dier met religieuze of althans metafysische behoeften echt specifiek. Dit vermoe-den wij ook voor de mens als het dier dat weet heeft van goed en kwaad, als het zich van zijn sterfelijkheid bewuste dier en van de mens als redelijk wezen (*animal rationale*) enz.

Deze karakterisering en zijn meest *semi*-empirisch. Het is duidelijk bijvoorbeeld dat niet alle mensen altijd rationeel zijn. Maar de pretentie ervan is in de regel iets wezenlijks of zelfs het meest wezenlijke omtrent de mens weer te geven, dat houdt in: ze hebben een universeel karakter en neigen tot reductionisme. Als je in één slagwoord het wezenlijke kunt zeggen, is al het andere ervan af te leiden of beter ertoe te herleiden. Het zal duidelijk zijn dat dit nogal speculatief is. Laten we daarom terughoudend zijn en bijvoorbeeld aan de constatering dat de mens ook als „homo oeconomicus” te boek staat niet onmiddellijk de conclusie verbinden dat „dus” kunst enz. „niet meer is dan” een bovenbouw, een epifenomeen (bijverschijnsel). Dit kan juist zijn, maar de empirische basis voor al dergelijke uitspraken is te smal.²⁷⁾

Wel aanvaardbaar en nuttig lijkt het te proberen enige verbindingslijnen te trekken tussen dergelijke veelgebruikte karakterisering en. Ik noem er nog enkele in tamelijk bonte opsomming: instinctarm, biologisch niet gespecialiseerd, met embryonale geboorte, das nicht festgestellte Tier (in twee betekenissen), das Mängelwesen (het dier met tekorten), het dier met geschiedenis, het cultuurwezen.

Zelfs een summierende toelichting van al deze „kretten” zou te veel tijd vergen, laat staan een enigszins aanvaardbare behandeling ervan. Maar ook zonder dat is het trekken van enige verbindingslijnen mogelijk, zelfs zo dat het ene kenmerk wat centraler lijkt dan een ander, met vermindering echter van gemakkelijk reductionisme.

Sommige van die verbindinglijnen hoef ik nauwelijks te noemen, bijvoorbeeld de samenhang tussen de embryonale geboorte, de omstandigheid dus dat een mensenvetus lange tijd nodig heeft voordat hij zelfs maar letterlijk op eigen benen kan staan, om van figuurlijk maar te zwijgen, en de noodzaak van een minimaal samenlevingsverband. Ook over andere moet ik kort zijn, bijvoorbeeld de mens als Mängelwesen (dus met gebrekkige instincten en ontbrekende biologische specialisatie) en de mens als homo faber en homo sapiens, kortom de noodzaak wat van nature ontbreekt door het ontwikkelen van andere eigenschappen als het gebruik van het verstand, van technische hulpmiddelen te compenseren.

Kortom, het lijkt redelijk te constateren dat als „nicht festgestelltes Tier” de mens heel weinig *is*, maar heel veel kan *worden*. De bouw van de menselijke hand houdt mogelijkheden tot de homo faber in, maar er moet geleerd worden: hoeveel mensen zijn niet on-handig? De bouw van onze stemorganen levert mogelijkheden tot echt spreken, maar ook de moedertaal moet worden geleerd. In onze cultuur kunnen wij, historische wezens, als dwergen of zelfs mieren op de schouders van reuzen staan, naar het bekende woord van een beroemde, maar niet de meest beroemde middeleeuwse Bernard,²⁸⁾ alleen de prestaties van die reuzen moeten we dan wel kennen of althans hun werk moet in de cultuur van het heden zijn geïntegreerd. Laten we daarom de mens eens beschouwen als *het wezen met mogelijkheden, het wezen dat zich kan ontplooien*.

6. De mens als norm en als mogelijkheid

Inderdaad, het heeft er veel van dat Multatuli nog niet zo ongelijk had. De mens is een opave, iets dat Sartre en de zijnen elk op hun manier ook weer zeggen.²⁹⁾ Maar het lijkt onafwijsbaar dat een mens zich alleen als sociaal dier, dus in een samenleving werkelijk kan ontplooien. Daarmee zouden we twee belangrijke elementen hebben geïntroduceerd, te weten de mens als norm en de noodzaak van de samenleving. Een rechtstreeks gevolg van deze beide is dat de mens, die immers in de samenleving mede-mens is, als norm fungeert voor zich zelf en de ander als norm heeft. Je kunt ook zeggen: de mens is een opgave als subject, maar ook als belanghebbend en als lijdend voorwerp, om in grammaticale termen te blijven.

Echter, is de qualificatie „gemeenschapswezen” een empirisch gegeven of is het een postulaat? De in de aanhef genoemde Protagoras heeft gemeend dat in het cultuurstadium althans elk normaal mens de vereiste eigenschappen had. De schaarse uitzonderingen konden dan ook volgens hem zonder meer buiten de gemeenschap worden gesloten.³⁰⁾ Dat betreft de mens als subject tegenover belanghebbende voorwerpen en het bevat ontegenzeggelijk een speculatief moment. De stelling dat de mens als ontplooiingsmogelijkheid niet buiten de gemeenschap kan, heeft een hechtere empirische basis. Ook of juist in onze moderne westerse bureaucratische staat met zijn hechte structuren blijkt een verzorging van de wieg tot het graf, die veelal op vroeger onbekende wijze verzekerd schijnt, de atomisering, het gebrek aan geborgenheid in de geseculariseerde cultuur niet of onvoldoende te kunnen neutraliseren. Een geatomiseerde samenleving, „secular city” (H. Cox) waarin brood en spelen de enig overgebleven „ultimate concern” (Tillich), het enige waarom men

zich nog druk maakt, lijken, is alleen in een allang achterhaald optimisme een gelukkig perspectief. Kortom deze staat lijkt nauwelijks een samenleving in normatieve zin te zijn.

Daarmee krijgt het woord van Multatuli een Aristotelisch tintje. Niet alleen omdat we menen dat het pas in een samenleving verwezenlijkbaar is, maar vooral omdat het een Aristotelische gedachte is dat de functie van de mens is volledig mens te zijn en dat het zijn doel en streven moet zijn zó zijn mogelijkheden (de *potentia* die hij is) te realiseren.³¹⁾

Bij de nu volgende precisering plaats ik mij binnen de westerse traditie of wellicht beter gezegd: in de in de westerse traditie dominerende stroming — ik ben graag bereid dit te erkennen — en dat ondanks het inzicht dat onze cultuur niet de enige mogelijke, niet de enig zaligmakende is. Ja, ik ga zo zelfs, lijkt het, tegen de heersende mode in. Toch is dit m.i. verantwoord. Transculturele herkenbaarheid is bij alle vreemdheid vaker mogelijk dan men soms geneigd is te denken.³²⁾ Maar dan wel op een voorwaarde, die tevens voorwaarde is voor mijn uit het Europese denken stammende postulaten. Deze voorwaarde luidt dat men zich grotendeels beperkt tot een *formele* norm, enigszins in de geest van Kants imperatief, en slechts zeer globale invullingen geeft, die naar verschillende culturele situaties sterk gedifferentieerd kunnen en moeten worden en dus ook in de tijd steeds bij gewijzigde omstandigheden aangepast, dat men geen gedetailleerde inhoudelijke ethiek biedt zoals bijvoorbeeld Scheler het heeft geprobeerd. Bij die globale invullingen denk ik aan de sedert 1776 expliciet gangbare grondwaarden, zoals vrijheid, gelijke rechten, solidariteit, en verder bijvoorbeeld aan het bevredigen van een behoefte aan geborgenheid.³³⁾ Maar voortdurende nadere reflexie met regelmatige terugkoppeling naar empirische wetenschappen t.a.v. deze invullingen lijkt noodzakelijk. Met deze postulaten zijn verdere mogelijkheden gegeven voor de mens, de mens niet als abstractie, maar in de zin van elk individu (wat ik impliciet steeds bedoel): de mogelijkheid zich te ontplooiën tot een wezen dat zelfstandig, mondig, autonoom is; tot een wezen dat zijn verantwoordelijkheid weet te nemen; tot een redelijk wezen.

Dit zijn allemaal onmiskenbaar postulaten. Soms, zelden of zelfs nooit zijn mensen vrij, solidair, mondig (autonoom), rationeel. Maar zij *kunnen* het principieel zijn. Men herinnert zich de woorden van Kant: „ . . . wodurch er, als mit *Vernunftfähigkeit* begabtes Tier (animal rationabile), aus sich selbst ein *vernünftiges* Tier (animal rationale) machen kann . . . ”³⁴⁾ Redelijkheid is dus een opdracht, een zaak van zelfverwerkelijking, en niet iets dat vanzelf lukt.

Hieruit volgen eisen aan de „anderen”, aan de samenleving, en wel tweeërlei: het bieden van de mogelijkheid zich te ontplooiën tot een vrij, zelfstandig, verantwoordelijk, mondig, rationeel wezen en voorts het aanvaarden van de bewijslast: tot het tegendeel is bewezen behoort de samenleving en behoren wij ervan uit te gaan dat elk mens verantwoordelijk, mondig en rationeel is, hoe vaak het tegendeel in de praktijk ook blijken zal.

In het voorafgaande is er lustig naar *behoren* geredeneerd: De mens behoort de kans te krijgen zich als mens te ontplooiën; De mens heeft de taak zich als mens te ont-

plooien enz. Steeds, hoewel soms impliciet, descriptief en normatief gebruik van het woord „mens” in één adem. In hoeverre volgt nu uit feitelijke constatering dat de mens als „nicht festgestelltes Tier” met de mogelijkheid als excentrisch wezen over zich zelf na te denken, als dier dat weet heeft van goed en kwaad en dus kiezen kan, als dier dat een rationaliteit kan ontwikkelen, dat als historisch en cultureel wezen voort kan bouwen op wat groten in het verleden tot stand hebben gebracht enz. In hoeverre volgt nu uit de feitelijke constatering dat de mens al deze mogelijkheden heeft dat hij deze mogelijkheden ook behoort te verwerkelijken, dat hij mens is normatieve zin moet worden?

Neen, het volgt niet. Steeds is een tweede normatieve premisse mede in het spel. Dat dit „Mängelwesen”, dit vooral door tekorten gekenmerkt dier met zijn instinctarmoede, met zijn gebrek aan natuurlijke bescherming door pels, klauwen enz. enz. zijn daardoor gegeven aanpassings- en ontplooiingsmogelijkheden ook moet, en moet kunnen, uitbuiten en in een bepaalde richting uitbuiten, is een tweede normatieve premisse. En wel een premisse die in deze vorm uit een westerse geseculariseerde traditie stamt, maar die daarmee niets van zijn universele pretentie *als postulaat* inboet.

In de boven gegeven uitwerking ervan ligt voor mij een uitgangspunt zoals Griffioen bedoelt. Het is niet een uitgangspunt waarop humanisten een monopolie kunnen doen gelden,³⁵⁾ maar typisch humanistisch acht ik het wel. Veel ervan vloeit voort uit een gewijzigde geseculariseerde opvatting van de menselijke waardigheid.³⁶⁾ Ziedaar een verdere reden waarom ik Van der Wals stelling heb durven omdraaien.

M. F. FRESCO

1. Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, B 1.
2. Zo geformuleerd blijft ook de controverse of de historische Sokrates werkelijk zijn taak als hem door de God opgelegd beschouwde of dat ook dat een staaltje van zijn fameuze ironie was of dat zelfs beide factoren in het spel waren buiten beschouwing. Voor ons doel is zij onbelangrijk. Sokrates kan voorbeeld zijn voor zover hij zich wijsgerig met de mens bezighield, d.w.z. het probleem van het mens-zijn met menselijke vermogens zoals het denken aanpakte.
3. Met name van „structuralistische” zijde, bijvoorbeeld Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris 1966, blz. 15 en 335 en elders. Zie ook R. Bakker, *Het anonieme denken, Foucault en het structuralisme*, Baarn 1973, blz. 109, en Th. H. Zweerman, *Spinoza en de hedendaagse kritiek op het humanisme als ideologie*, Mededelingen XXXIV vanwege het Spinozahuis, Leiden 1975, en A. Peperzak, *Denken in Parijs*, in *Alg. Nederl. Tijdschr. v. Wijsbegeerte* 62 (1970), blz. 175-210.
4. Zie Bakker t.a.p. en Foucault, *Les mots et les choses*, blz. 15.
5. Zeer interessant in dit verband is George Lakoff and Mark Johnson, *Conceptual Metaphor in Everyday Language*, in *The Journal of Philosophy*, LXXVII 8 (August 1980), blz. 453-486, en vermoedelijk hun boek *Metaphors We Live By*, Chicago 1980.
- 5a. *Romeo and Juliet*, III iii:
Rom. O, thou wilt speak again of banishment.
Fri. I'll give thee armour to keep off that word;
 Adversity's sweet milk, philosophy,
 To comfort thee, though thou art banished.
Rom. Yet „banished?” – Hang up philosophy:
 Unless philosophy can make a Juliet,
 Displant a town, reverse a prince's doom,
 It helps not, it prevails not: talk no more.
6. Kant, *Logik* Einl. III, A25, Ak. Ausg. IX blz. 25 (in de uitgave van Cassirer VIII blz. 343).
7. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 805, B 833.

8. Foucault t.a.p.
9. Dat er reden tot bezorgdheid is, blijkt ook ondanks de schertsende polemieken in de recente Cleveringa-oratie van A. J. F. Köbben, *Het heilige vuur*, gepubliceerd in *Intermediair* 16, 49 (5 december 1980), blz. 1-7.
10. Libbe van der Wal, *De verzaking der objectiviteit*, Groningen Djakarta 1952, en Libbe van der Wal, *Problemen der zedelijke waardering*, Den Haag 1958, blz. 5. Door Van der Wals opvolger als bijzonder hoogleraar vanwege de stichting „Socrates“ te Delft worden diens woorden uit de oratie van 1952 nog als uiterst actueel aan het begin van zijn eigen oratie van 1966 geplaatst; W. van Dooren, *De vrijheid van de filosofie en de gebondenheid van de filosoof*, Assen 1966.
11. S. Griffioen, *Veranderingen in het denkklimaat*, blz. 22 van het mij door de auteur welwillend ter beschikking gestelde manuscript, waarvoor hartelijk dank. Vgl. J. P. van Praag, *Levensovertuiging, filosofie en wetenschap*, Utrecht 1979.
12. Vgl. M. F. Fresco, *Von der Verantwortung des (Natur)wissenschaftlers, ein philosophisches Problem*, in *Philosophia Naturalis* 18, 1 (1980), blz. 22 met Anm. 9, en M.F. Fresco, *De gustibus num disputandum sit*, in *Verhandlungen des 8. Internationalen Ästhetik-Kongresses* (Darmstadt 1976), ter perse. Ik denk hierbij aan een forum zoals het in feite werkt en werken kan, niet aan een ideaal forum, dat minimumeisen van wetenschappelijkheid moet garanderen. Zie A. D. de Groot, *Een minimale methodologie op sociaal-wetenschappelijke basis*, Den Haag 1971. (Met dank aan M. Zuidgeest en H. Philipse voor een recentelijk gevoerde discussie.)
13. Dat kan extreme vormen aannemen, zeker in de ogen van een buitenstaander als Max van Rooy, die van met elkaar kennismakende Poona-gangers het volgende rapporteert (NRC-Handelsblad 13-12-1980): „Ze vallen elkaar nu in de armen, roepen uit dat het er niets toe doet wat anderen van je denken en dat je zelf ook niet meer selecteert. Je wordt onkritisch en daarom onkwetsbaar, zo luidt de stelling.“
14. Van Praag, a.w., blz. 5: „Zelf heb ik geen problemen met de aanvaarding van de rede als toetssteen, de waarneembare werkelijkheid als grondslag . . .“ en even eerder: „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.“ (kurs. van mij, F.).
15. Jean-Louis Poirier, *Quelle est la signification philosophique de l'enseignement philosophique français?* in *Le rôle de la philosophie dans l'enseignement*, (Handelingen van het Achtste Internationale Filosofiedocentencongres Venetië 1979), Roma 1980, (éd. par E. Agazzi), blz. 59.
16. C. J. de Vogel, *Het humanisme en zijn historische achtergrond*, Assen 1968, blz. 118; haar kritiek op Kant op blz. 124/5. Het citaat is niet van Kant zelf, maar van één van „degenen die hem volgen“, d.w.z. van Hermann Cohen, zoals de auteur zo vriendelijk was mij mee te delen. Vgl. B. J. H. Ovinck, *De zekerheid der menselijke kennis*, Zutphen 1928, blz. 561, waar ook blijkt dat dit alleen filosofisch het laatste woord hoeft te zijn. Met dank aan Prof. De Vogel.
17. Vgl. M. F. Fresco, *Bij Vestdijks „Griekse Sonnetten“, een voorstudie*, in *Hermeneus* 50, 3 (1978), blz. 216.
18. Een goed overzicht van de problematiek biedt de bekende bundel *The Is/ Ought Question* (ed. W. D. Hudson), London etc. 1969. Daarin ook artikelen van een van de belangrijkste „knagers“, J. R. Searle (niet alleen blz. 120 evv. maar ook 261 evv.), die aan deze kwestie weer een hoofdstuk van zijn *Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge 1970, heeft gewijd, een precisering van zijn oudere argumentatie. De beste introductie tot dit alles geeft H. G. Hubbeling, *De tweespalt tussen norm en feit (zijn en behoren)*, in *Waardeoordelen, Wijsgerig Perspectief* 16, 3 (1976/1977), blz. 174-182.
19. Helaas heb ik het niet genoteerd. Het moet in een nummer van NRC-Handelsblad herfst 1980 zijn geweest.
20. Andreas Burnier, *De zwembadmentaliteit*, Amsterdam 1979, blz. 80 evv. De auteur beroept zich vooral op Chester G. Starr, *A History of the Ancient World*, New York 1974² (1965). Een overeenkomstige argumentatie geeft M. Pelikaan-Engel in haar voordracht op de Tweede Nederlandse Filosofendag (Rotterdam sept. 1980), nog ter perse, waarbij zij zich op het oudste Griekse denken (o.a. Parmenides) beroept.
21. Puur feitelijk constaterende taaluitingen zijn zeldzaam, maar dat is geen logisch bezwaar, want men kan ze dan analyseren en splitsen. Zie bijvoorbeeld C. A. van Peursen, *Feiten, waarden, gebeurtenissen, een deiktische ontologie*, Hilversum-Amsterdam 1968, blz. 71, en M. F. Fresco, *Waardeoordelen, zedelijke oordelen, feiten*, in *Waardeoordelen, Wijsgerig Perspectief* 16, 3 (1976/1977), o.a. blz. 137. Evenmin logisch, maar wel belangrijk is het bezwaar van sommigen, dat „feiten“ alleen binnen een niet waardevrij referentiekader kunnen worden geobserveerd.
22. Het hemd is nader dan de rok, vandaar dat men deze verzwezen of geïmpliceerde premisse vooral vindt waar eigenbelang in het spel is. Zo tegenwoordig juist in de Verenigde Staten en Frankrijk (verkiezingsstrijd!), maar ook in Nederland; vgl. Köbben, a.w. blz. 5/7, in het minst overtuigende van zijn pseudo-voorbeelden, dat over de discriminatie op de arbeidsmarkt.
23. In feite heb ik deze weg al gewezen in het eerste voorbeeld (Verkuyil).
24. Natuurlijk denk ik aan de wereldburgeropvattingen van de Cynici en de Stoïcijnen, in niet geringe mate in het latere Romeinse wereldrijk gerealiseerd, en aan de opvattingen binnen sommige wereldgodsdiensten

zoals het Christendom of de Islam, al ontbrak en ontbreekt niet altijd de neiging om „ongelovige honden” nauwelijks of niet als mensen te beschouwen en zeker niet te behandelen.

25. Zie het ter perse zijnde verslag van een in december 1980 door het Humanistisch Verbond georganiseerd Symposium over (hulp bij) zelfdoding, met o.a. een bijdrage van mij over ethische aspecten van de problematiek.
26. Wel rekent men vaak de mens tot de *animalia*, de levende wezens, zodat de afgrenzing soms vaag bleef. Zie voor de mens als een van de tamme diersoorten in het vroege Indische denken A. Hügli, s.v. *Mensch* (II Antike und Bibel) in Ritter-Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Band 5, Basel of Darmstadt 1980, Spalte 1062, met de literatuurverwijzing. – Het hele lemma is interessant evenals andere artikelen in „Ritter”, bijvoorbeeld Anthropologie, Kultur, diverse met homo beginnende, zoals natuurlijk ook o.a. het artikel Anthropology in P. Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, of dat in de meest recente druk van de *Encyclopedia Britannica* (1974) van de hand van G. Gusdorf.
27. Een mooi voorbeeld van een afwijzing van dergelijke eenzijdigheden – in dit geval een rationalistische – bij Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (in de Seuil-uitgave van de *Oeuvres complètes* II blz. 218): „Quoi qu'en disent les moralistes, l'entendement humain doit beaucoup aux passions, qui, d'un commun aveu, lui doivent beaucoup aussi: c'est par leur activité que notre raison se perfectionne . . .”.
28. Niet die van Clairvaux namelijk, maar die van Chartres.
29. „De zijnen” moet men niet te eng verstaan, want ik doel natuurlijk onder meer op Merleau-Ponty en Camus.
30. Plato, Protagoras 322 D: „ . . . allen moeten eraan (n.l. aan de maatschappelijke deugden) deel hebben, zei Zeus. Want er kunnen geen samenlevingen ontstaan (zijn), als maar weinigen eraan deelhebben zoals in het geval van technische of vakbekwaamheden. En vaardig namens mij een wet uit dat men de (enkeling) die geen maatschappelijke deugden bezit, omdat hij een pest voor de samenleving is, ter dood moet brengen.” (vertaling van mij, F.).
31. Men zie de *Ethica nikomacheia* (o.a. 1098a); men bedenke dat de *Politica* onmiddellijk op de *Ethica* aansluit.
32. De kijk op de „feiten” verschilt heel sterk, maar de emotionele en normatieve reacties op die „feiten” zoals ze binnen de eigen horizon gezien worden, verschillen veel minder. Ook onze buurman heeft niet precies dezelfde emotionele en normatieve reacties. Voorbeelden kan men overal vinden. Mij viel toevallig dezer dagen op J. H. M. Beatti, *Homicide and Suicide in Bunyoro*, in Paul Bohannon (ed.), *African Homicide and Suicide*, Princeton, New Jersey, 1960, blz. 130 evv., b.v. 151/2.
33. Vgl. M. F. Fresco, *Grundwertediskussion in Europa (heute)*, in het verslag van een „Internationales Seminar” Kirche und europäische Bildung, gehouden in Bad Marienberg 1978, Frankfurt 1981 (ter perse).
34. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* A 315/316. (Ak. Ausg. VII, 321).
Voor Kant dient de rede dan om de kiem van tweedracht die de natuur in de mensen heeft gelegd in de richting van eendracht te leiden. Giambattista Vico lijkt pessimistischer of realistischer (?) als hij „La filosofia considera l'uomo quale dev'essere . . . vrijwel onmiddellijk laat volgen door: „La legislazione considera l'uomo qual è, per farne buoni usi nell'umana società: come della ferocia, dell'avarizia, dell'ambizione, che sono gli tre vizi che portano a travverso tutto il gener umano ecc.” Van deze cardinale ondeugden gebruik maken leidt zelfs tot „la civile felicità”. Immers een situatie als in Plato's Staat is maar voor weinigen weggelegd. (G. Vico, *La scienza nuova*, I, II vi en vii (131 en 132), geciteerd naar de uitgave – overeenkomstig die van 1744 – van F. Nicolini, Laterza, Roma-Bari 1974).
35. Zie M. F. Fresco, *De autonome mens*, in *De Humanist* 35, 13, 24 aug., 1980 (speciaal studentenummer), blz. 4.
36. Vgl. het boeiende artikel van Jan Kamerbeek Jr., „La dignité humaine”. *Esquisse d'une terminographie*, in *Neophilologus* 41 (1957), blz. 241-251. Met hartelijke dank aan H. Bongers, die mij op dit artikel wees. Zie voorts R. P. Horstmann, s.v. *Menschenwürde* in Ritter-Gründer V, Sp. 1124-1127 (zie noot 26).

Humanistische levensovertuiging, ethiek en politiek*

1. Inleiding

In dit artikel probeer ik te beargumenteren hoe humanistische levensovertuiging, ethiek en politiek zich m.i. tot elkaar verhouden. In dat verband zal ook de huidige opstelling van het Humanistisch Verbond aan de orde komen en een beoordeling daarvan. Ik realiseer me dat ik met vuur ga spelen. De politiek is volgens onze voorzitter altijd een heet hangijzer geweest binnen het HV en als taboe zo mogelijk nog groter dan sex¹. Taboe of niet, toch zijn er in het verleden binnen het HV heftige politieke debatten gevoerd. Twee voorbeelden. Ten eerste de discussie, na het Russische optreden in Tsjechoslowakije in 1948, over de verenigbaarheid van het (hoofd)bestuurslidmaatschap van het HV en het lidmaatschap van de CPN. Ten tweede de discussie over de „*Beginselgroep '70*“, een groep HV-leden tevens VVD-leden, die meende dat het HV zich politiek te veel profileerde en te weinig aantrekkelijk was geworden „*voor hen die in het humanisme in de eerste plaats een geestelijke stroming zien*“². Aanleiding voor het oprichten van deze groep was o.a. de goedkeuring door het HV van de Maagdenhuisbezetting. In deze debatten speelde, net als in de kernwapendiskussie van het afgelopen jaar, de relatie humanistische levensovertuiging — ethiek — politiek een belangrijke rol. Deze relatie zal ook de komende tijd in het HV ongetwijfeld aan de orde blijven. Denk maar eens aan de lopende en te verwachten discussies over het zionisme, over de mensenrechten in de derde wereld, over het project „*Leefbare Toekomst*“ en de milieu- en energieproblematiek, over de opstelling van het HV in het Overlegorgaan tegen de Kernbewapening, over de komende konferentie van de International Humanist and Ethical Union over de kernbewapening, over het al dan niet plaatsen van kruisraketten op Nederlandse bodem. Het is dus belangrijk dat we dit fundamentele vraagstuk goed doordenken.

2. De begrippen levensovertuiging, ethiek en politiek

Een *levensovertuiging* is een netwerk van opvattingen waardoor iemand zich geöriënteerd, gemotiveerd, uitgedaagd en getroost kan weten. Zingeving, identiteitsbesef, oriëntatievermogen, zelfbewustzijn en zelfbestemming geven naar humanistisch inzicht inhoud aan de term „*geestelijk leven*“³. In een levensovertuiging zit altijd een deel onbewijsbaarheid. In zijn boek *Grondslagen van humanisme* schetst J. P. van Praag de fundamentele uitgangspunten van de humanistische levensovertuiging dan ook in de vorm van een stel samenhangende postulaten over mens en wereld. De postulaten over de mens geven enerzijds aan waar humanisten

* Mijn dank gaat uit naar Karl Derksen, Erik van der Hoeven, Jaap van Praag en Carel Uitenbogaard voor stimulerende gesprekken.

vanuit gaan als ze zich uiten over wie de mensen zijn. Anderzijds geven ze aan wie de mensen volgens ons moeten proberen te zijn en van waaruit ze moeten handelen. De postulaten over de mens beschrijven dus niet alleen (in postulerende zin), maar ze schrijven ook voor. De mensen zijn niet alleen allemaal gelijkelijk mens, maar moeten elkaar ook als gelijkberechtigden behandelen. De mens is niet alleen altijd vrij om te kiezen uit een aantal mogelijkheden, zij moet ook proberen de mogelijkheden waaruit ze kan kiezen meer aantrekkelijk te maken. Enz.

Ik heb met Van Praag's postulaten in hun voorschrijvende betekenis al enkele belangrijke fundamenteën van een humanistische ethiek genoemd. Wat is *ethiek*? Ethiek wordt vaak als het min of meer systematisch — eventueel kritisch — nadenken over de moraal omschreven. Moraal is dan het geheel van de door een groep of kultuur geaccepteerde normen.⁴ Ik denk dat het voor wat volgt niet nodig is de termen „*ethisch*” en „*moreel*” zo uit elkaar te houden. Ik zal ze in dit artikel door elkaar gebruiken.

Ik ga uit van de volgende kompakte definitie: Er is sprake van een ethisch of moreel probleem wanneer een vrij subjeet voor een keuze staat (of een vrije keuze beoordeelt van hem- of haarzelf achteraf of van een ander vooraf of achteraf) die betwist en/of gerechtvaardigd kan worden op grond van objectieve en algemeengeldige beginselen die als verplichtend worden erkend, en die een ordening van de samenlevingseenheid beogen.⁵

Een korte toelichting hierbij. Dat een betwisting en/of rechtvaardiging mogelijk is geeft aan dat het bij ethische beslissingen om iets anders gaat dan een kwestie van smaak. Al is er meestal niets te bewijzen in strikte zin, een vraag naar argumenten is niet ongepast. En sommige argumenten zijn beter dan andere. Voor wat ik met objectiviteit en algemeengeldigheid bedoel verwijs ik naar J. Kruithof's „*Wie is gerechtigd te bepalen wat moreel is en wat extramoreel, wat eumoreel is en wat immoreel?*”⁶ en naar het artikel „*Karl-Otto Apel en de grondslagen van de ethiek*” van H. van Luijk.⁷ Kruithof beargumenteert dat „*een geïnformeerde, belangeloze en onpartijdige beoordelende instantie*” een beter antwoord is op zijn vraag dan: de individuele mens, God, de natuur of een bepaalde groep mensen.

Van Luijk refereert en bekomentarieert Apel's invulling van een objectieve ethische instantie, anders gezegd, van redelijkheid in ethische discussies. Wat de samenlevingseenheid betreft volsta ik met de opmerking dat een individu, een tweerelatie, een gemeenschap, een natie, een multinational, een ecosysteem, de wereld, allemaal voorbeelden van samenlevingseenheden zijn. Verder wil ik nog op drie dingen wijzen. Ten eerste is een ethisch probleem nooit alleen een ethisch probleem, maar altijd mede bijv. een technisch, een medisch, een economisch of juridisch probleem. Of en hoe importbeperkende maatregelen voor textiel uit de Derde Wereld vastgesteld moeten worden, is natuurlijk niet alleen een ethisch probleem maar ook minstens een politiek, een juridisch en een economisch probleem. Ten tweede verdwijnen en verschijnen er in de loop van de geschiedenis veel ethische problemen. Er wordt bijv. niet meer aan een morele misstap gedacht als iemand door de bliksem getroffen wordt. En bijv. de toenemende automatisering in ondernemingen en in het

huishouden, de verspreiding van kernreactoren en kernwapens, de verbetering van de communicatiemiddelen en de methoden van informatieverzameling en -verwerking, de efficiënte bestrijding van virussen stellen mensen voor allerlei nieuwe ethische keuzes.⁸ Ten derde: heel veel discussies gaan over de vraag of iets mede een ethisch probleem is of niet, i.p.v. over het beste antwoord op dat morele probleem. Inkomensverdeling wordt bijv. door sommigen niet als een moreel probleem gezien. Bijv. omdat ze de bestaande maatschappijstructuur als vaststaand gegeven wensen te aksepter en of de eigen medeverantwoordelijkheid voor die structuur volledig ontkennen. Er is volgens hen bij inkomensverdeling niet sprake van een vrij subje kt dat voor een keuze staat, of bij de keuze voor een bepaalde inkomensverdeling gaat het volgens hen eigenlijk om de keuze voor een bepaalde maatschappijstructuur.

De derde en laatste term die ik in deze paragraaf wil omschrijven is de term „politiek”. Vaak zegt men „politiek”, terwijl men slechts „partijpolitiek” bedoelt. Politiek is het proces van vormgeving aan de samenleving.

Er is sprake van vormgeving aan de samenleving wanneer men in die samenleving heersende normen, waarden, regelingen en instituties (ook wel cultuur en structuur genoemd) verandert of uitbreidt of pogingen daartoe onderneemt, òf wanneer men handelingen verricht of opvattingen verkondigt die de materiële of immateriële belangen van de leden van die samenleving schaden. Politiek heeft dus betrekking op het spanningsveld tussen veranderen en instandhouden, tussen uitbreiden en niet uitbreiden.⁹

In deze definitie van het Nederlands Centrum voor Democratische Burgerschapsvorming worden terecht geen beperkingen aangebracht t.a.v. het subje kt dat vorm geeft aan de samenleving. Als een onderneming kapitaal uitvoert naar het buitenland of in arbeidsbesparende machines investeert, is dat evenzeer politiek als wanneer de volksvertegenwoordiging stemt over loonmatiging en de hoogte van de sociale uitkeringen. Als een humanistisch geestelijk verzorgster in een ziekenhuis actie voert tegen de manier waarop een bepaalde arts met patiënten omgaat, is dat evenzeer vorm geven aan een samenlevingseenheid en de samenleving als wanneer een minister een vestigingsbeleid voor huisartsen formuleert en oplegt. Als het Humanistisch Verbond een verklaring over de kernbewapening uitbrengt, is dat evengoed politiek als wanneer de PvdA in haar verkiezingsprogramma één of twee atoomtaken voor Nederland wil behouden. Als een vrouw die een auto wil kopen, het niet pikt dat de garagehouder haar niet ziet staan en meteen een verkoopverhaal tegen haar meegekomen vriend begint af te steken, bedrijft ze politiek, als ze met haar woede probeert een andere ordening van de samenleving dichterbij te brengen. Het is natuurlijk mogelijk om het begrip politiek enger op te vatten en te beperken tot het doen en laten van parlement, regering, politieke partijen en gemeenteraden e.d., maar een dergelijke begripsbepaling kan het inzicht bemoeilijken dat voor het begrijpen én beïnvloeden van politieke beslissingen in deze engere zin, niet-politieke factoren vaak van groter belang zijn dan politieke.

De parlementaire democratie is uit zichzelf niet in staat om doorbraken in sociaal en politiek opzicht te forceren. Om slechts twee voorbeelden te noemen:

als er ooit een behoorlijk beleid tegen leegstand en speculatie zal komen, dan is dat in de eerste plaats te danken aan de kraakbeweging en niet aan de politieke partijen. Evenzo in de abortuskwestie. Het parlement was niet bereid en in staat de dolgedraaide Van Agt in 1976 te verhinderen de Bloemenhovekliniek te sluiten; het was de vrouwenbeweging die Van Agts plannen wist te verijdelen. Hierbij werden zelfs 'illegale' middelen gebruikt zoals het verbreken van de verzegeling die de officier van justitie op de kliniek had laten aanbrengen. Dat wil niet zeggen dat de stemverhoudingen in het parlement en de formele wetgeving geen belangrijke zaken zijn. Dat zijn ze wel, maar de machtsverhoudingen *in* het parlement worden altijd mede bepaald door de krachtsverhoudingen daarbuiten.¹⁰

Het zal nu duidelijk zijn waarom ik er de voorkeur aan geef, het begrip politiek ruim op te vatten. Nog één opmerking: zoals de meeste morele problemen mede een technisch of juridisch of enz. probleem zijn, zo zijn de meeste politieke problemen dat ook. De termen „*ethisch*” en „*politiek*” verwijzen naar een aspect van mensen en wereld. Misschien wel alles kan in ethisch en in politiek opzicht overwogen worden. We zouden bijna vergeten dat dit laatste ook geldt voor de drie verwante begrippen levensbeschouwelijk, levensovertuigelijk en geestelijk. Misschien wel alles kan in een geestelijk licht worden gezien.

Werk, genieting, sociale actie, relaties noch verlichting kunnen de mens bevrijden, als hij er geen zin aan kan verlenen.¹¹

Zingeving is de meest fundamentele behoefte van het menselijk bestaan. (. . .) De inhoud van de zingeving berust op een hoogst persoonlijke keuze. Ieder moet zelf de zin scheppen, die zijn bestaan een doel verschaft. Dat zal wel liggen in de sfeer van werk of genieting, van kunstvorm of expressie, van agogische of sociale actie, van relaties of verlichting, maar dan functionerend in een patroon van creativiteit en respect, van betekenissen en waarden, van verbondenheid en liefde. Dat verschaft mensen weerbaarheid om verleiding en lijden te overwinnen. Bezinning en beleving vloeien daardoor in één tot een zelfbestemming, die ons tegelijk voor anderen bestemt. Dat is ieders eigen taak, die hij toch alleen met anderen volbrengen kan.¹²

We hebben nu de begrippen levensovertuiging, ethiek en politiek afzonderlijk bepaald. Wat valt er nu te zeggen over de verbanden? Het belangrijkste is wel, dat het levensbeschouwelijke, het ethische en het politieke perspectief op een probleemcomplex wel onderscheiden kunnen worden, maar nooit gescheiden mogen worden. Deze drie perspectieven hangen ten nauwste samen. Of abortus provocatus gelegaliseerd moe(s)t worden of niet, en hoe, is bijv. zowel een levensbeschouwelijk, als moreel, als politiek probleem. Men kan de vraag stellen of men het ethisch verantwoord vindt om tot abortus provocatus te besluiten als men zelf ongewenst zwanger zou raken, maar die vraag is niet los te zien van de vorm die men aan de samenleving wil geven, en van de opvatting die men heeft over wat het meest waardevol is in het menselijk leven.

In het voorgaande heb ik betoogd dat men zo goed als nooit kan zeggen: dit is uit-

sluitend een politiek probleem, en niet ook een levensbeschouwelijk en ethisch probleem. Hieruit volgt dat het ook geen zin heeft te zeggen, dat het HV zich met ethische en geestelijke problemen bezig moet houden, en niet met politieke. Alle voorgestelde scheidingen die ik ben tegengekomen tussen politieke problemen enerzijds en morele en levensbeschouwelijke problemen anderzijds, vind ik eerder verhullend dan verhelderend. Het gaat bij morele en levensbeschouwelijke problemen bijv. zeker niet alleen om doeleinden (bijv. de kernwapens de wereld uit), maar ook om de geschiktheid en aanvaardbaarheid van middelen (bijv. om te beginnen uit Nederland). Ethische en levensbeschouwelijke overwegingen staan ook zeker niet los van belangen.¹³ Denk maar eens aan de belangen van zigeuners, werklozen en vrouwen. Ethische argumenten kunnen inderdaad iedereen aanspreken, ook een directeur van Shell. In ethische argumentaties gaat het uiteindelijk inderdaad om de objectieve belangen van alle mensen (eventueel: levende wezens). Terecht stelt de voorzitter van het HV dat echte emancipatie geen winnaars en verliezers kent, „immers iedereen is erbij gebaat dat niemand meer wordt achtergesteld”.¹⁴ Ook ik ben ervan overtuigd dat iedereen op de lange termijn belang heeft bij de emancipatie van iedereen. Maar ondanks dit alles komen we op de korte termijn nog heel wat verbit-terde, gefrustreerde en kortzichtige mensen tegen die door de verdediging van hun eigenbelang zoals zij dat zelf zien, de emancipatie van andere mensen belemmeren. We moeten hen als mensen respekteren, aanspreken en helpen, maar hun ideeën, beleid en subjectieve eigenbelang moeten we vastberaden en georganiseerd bestrijden.¹⁵

3. De politieke taak van het Humanistisch Verbond

Als men het met de redenering eens is, dat politieke kwesties ook altijd mede ethische en levensbeschouwelijke kwesties zijn, kan men natuurlijk toch vinden dat het HV stelling moet nemen in bepaalde politieke kwesties, maar niet in bepaalde andere politieke kwesties. Het gaat dan om de *prioriteiten* van het HV als maatschappelijke kracht. Over die prioriteiten ga ik het nu hebben.

Het HV pleit ervoor dat PvdA en VVD ophouden te stellen dat ze niet met elkaar een regeringskoalitie willen vormen. De voorzitter van het HV zei het onlangs nog als volgt:

De konfessionelen [d.w.z. het CDA] kunnen door hun knikken naar alle kanten kiezen met wie zij willen regeren. „Juist die onderwerpen die voor het Humanistisch Verbond van belang zijn, dreigen daardoor onder de voet te worden gelopen.”¹⁶

De voorzitter van het HV stelt

dat in feite liberalisme en socialisme broertje en zusje van elkaar zijn en dat zij tot dezelfde familie behoren als het humanisme. Echte liberalen en echte socialisten zouden daarom zeker op levensbeschouwelijk gebied elkaar moeten kunnen vinden.¹⁷

Politieke punten die voor het HV van belang zijn lijken soms partijpolitiek gedefinieerd te worden als punten m.b.t. welke CDA enerzijds en PvdA, VVD en D'66 anderzijds met elkaar van mening verschillen.

Het gaat dan om punten als de grondwettelijke scheiding van levensovertuigelijke institutie en staat, die in Nederland in de praktijk onvoldoende is doorgevoerd in bijv. de wetgeving m.b.t. abortus, euthanasie en zelfdoding, in de zedelijkheids- en relatiewetgeving, in de verdeling van overheidssubsidies voor geestelijke verzorging, in het benoemingenbeleid voor burgemeesters. Het gaat dan ook om de (vaak met de gebrekkige scheiding van levensovertuigelijke institutie en staat samenhangende) konfessionele machtspositie in welzijnswerk, gezondheidszorg en onderwijs. Ook de bescherming van de persoonlijke levenssfeer, de houding t.o.v. minderheidsgroepen, anti-diskriminatie-wetgeving, rechten en plichten van minderjarigen en volkshuisvesting (toewijzing van huurwoningen door de gemeente?) worden genoemd als „*zaken waarin het merkbaar is dat de christendemokratie het sinds het begin van deze eeuw voor het zeggen heeft gehad.*”¹⁸ Toch definieert de HV-leiding punten die voor het HV van belang zijn niet altijd op deze manier. Ook de humanisering van de arbeid, de rechtvaardige verdeling van de werkgelegenheid, de toekomst van de kernenergie, de toekomst van het milieu, de vraag wat wij aan zullen moeten met het vele geweld in onze samenleving, de weer de kop opstekende fascistische tendensen werden in mei en oktober 1979 door Rob Tielman genoemd als belangrijke gespreksonderwerpen voor de humanistische beweging. Dit zijn duidelijk onderwerpen waarbij niet bij voorbaat vaststaat dat PSP, PPR, PvdA en D'66 samen met de VVD één front vormen tegenover het CDA. Bij sommige van deze onderwerpen vormt de VVD eerder dan het CDA het ene uiterste van het politieke spectrum.¹⁹

Het HV stelt zich m.i. partijpolitiek op door het CDA als de verklaarde vaste tegenstander te kiezen. Ik denk dat dit onverstandig is. Niet omdat ik het CDA zo'n geweldige partij vind, maar omdat deze opstelling niet strookt met een aantal uitgangspunten van het HV, en omdat deze opstelling tot ongewenste gevolgen leidt. De keuze *tegen het CDA als konfessionele partij* strookt niet met het standpunt, waar het HV altijd op gestaan heeft, dat een levensovertuiging geen geschikt criterium is om politieke overtuigingen te onderscheiden.

Weliswaar kunnen godsdienst of levensovertuiging (naast geschriften van b.v. Karl Marx of Adam Smith) uitstekende inspiratiebronnen zijn voor individuen bij het bepalen van hun politieke keuze, maar godsdienst is geen geschikt criterium om politieke overtuigingen te onderscheiden (gelovige christenen vindt men in alle partijen van SGP tot PSP, in grote partijen als PvdA of VVD vindt men alle godsdiensten en levensbeschouwingen). Confessionele partijvorming is dus uit den boze. Hetzelfde zou gelden voor partijen met „*humanistische achterlanden*” of, erger nog, voor een „*Humanistische Politieke Partij*”. Het HV kan dus nooit het alleenrecht als inspiratiebron voor een of meer politieke partijen opeisen, daargelaten dat zelfs van de niet-confessionele partijen slechts een (zij het grote) minderheid buitenkerkelijk is.²⁰

Een christelijke levensovertuiging leidt niet tot één bepaalde politieke overtuiging.²¹ Het CDA zelf erkent dit, en noemt zich dan ook geen konfessionele partij.

Uit al het voorgaande volgt als belangrijkste conclusie dat het CDA géén

confessionele partij is en wil zijn. Zoals het grondslagrapport zegt: de boodschap van de Heilige Schrift komt niet via de confessie tot de politiek, maar via een politieke overtuiging.²²

Maar men kan als volgt redeneren: „Het CDA zegt dan wel dat het geen confessionele partij wil zijn, de meeste kiezers van het CDA denken op een confessionele partij te stemmen. Daarom moeten we het CDA als een confessionele partij benaderen.” Ik denk toch dat dit onjuist is.

Als we er werkelijk van overtuigd zijn dat een levensovertuiging niet tot één bepaalde politieke overtuiging leidt, houdt dat in dat de politieke overtuiging en het beleid van het CDA ook niet volgt uit het christelijke geloof, zelfs al zou het CDA anders be-
weren (wat het niet doet).

Het geloof is zelfs dan feitelijk niet de directe basis van haar bepaalde politiek, wanneer een partij zich toch confessioneel zou opstellen. Want, ook in dat geval berust zo'n partij in politicus op criteria die niet uit de christelijke godsdienst als zodanig direct voortvloeien; het christenzijn op zichzelf functioneert zelfs dan niet als criterium van de politieke keuze.²³

Het HV zal dus het feitelijke beleid van het CDA moeten beoordelen op de bijdrage die het levert aan de humanisering van de samenleving. De oorsprong en motivatie van dat beleid is wel van belang, maar sekundair. Als het HV dit niet zou vinden, hoe zou het dan kunnen samenwerken met de niet-confessionele partijen die ook een meerderheid van christelijke leden hebben? Het HV mag zich dus niet opstellen tegenover het CDA, omdat het een confessionele partij zou zijn, en zich ook niet binden aan de niet-confessionele partijen, omdat die niet-confessioneel zijn. Het HV moet het feitelijke beleid van politieke partijen beoordelen vanuit zijn eigen prioriteiten en inhoudelijke stellingname.

Dat de bij voorbaat negatieve opstelling tegenover het CDA negatieve gevolgen heeft, zit hem in de binding die het HV met het CDA tot stand brengt door zich er steeds tegen af te zetten en zo zijn *prioriteiten* erdoor te laten vertekenen. „*In de tachtiger jaren zal het HV in stijgende mate een inspirerend bezinningscentrum moeten zijn voor al diegenen die zich daadwerkelijk inzetten voor een menswaardiger wereld.*” Deze inspirerende woorden van onze voorzitter nodigen uit tot een bezinning op de vraag: welke mensenwaardigheden in de wereld van 1980 zijn het schrijnendst en verdienen de allerhoogste prioriteit in de politieke activiteiten van het HV? De volgende woorden van H. J. Heering zijn me uit het hart gegrepen:

Zelf maak ik deel uit van enkele medisch-ethische commissies, en het benauwt me meermalen dat we jaren bezig kunnen zijn om regels te vinden volgens welke ook het zwaarst-gehandicapte pasgeboren kind optimale levenskansen kan krijgen, terwijl in hongerlanden en in oorlogsgebieden duizenden gaven en veelbelovende mensenkinderen aan dood of verminking worden overgelaten die met een beetje solidariteit en inspanning gered zouden kunnen worden. Nu geef ik van harte toe, dat, ethisch gesproken, ieder mensenleven zo kostbaar is dat het niet aangaat de aanranding van de enkeling tot de kleine problematiek te rekenen, die van massa's tot de grote problematiek. Toch zal met

name de politiek met het kwantitatieve element in de afweging wél rekening hebben te houden. En waar alle ethiek ergens uitmondt in politiek, kan geen mens zich ontslaan van de vraag, over welke nood hij zich het meest opwinden moet.²⁴

Zelf denk ik dat de drie belangrijkste probleemgebieden op het ogenblik de volgende drie zijn, in willekeurige volgorde.

1. De problematiek van de ca. 800 miljoen mensen in ontwikkelingslanden die in absolute armoede leven. Hun leven is mensonwaardig. Zozeer wordt het gekenmerkt door ondervoeding, analfabetisme, ziekte, smerige en slechte huisvesting, hoge kindersterfte en korte gemiddelde levensduur. Het Humanistisch Overleg Mensenrechten (opgericht op 31 januari 1981) en de activiteiten van HIVOS bieden het HV een goed aangrijpingspunt om eerst naar zijn leden toe en daarna naar buiten deze problematiek aan de orde te stellen. Wat er zoal mee samenhangt is te lezen in *Het Brandt-rapport: een overlevingsprogramma* (Den Haag, Staatsuitgeverij, 1980). Voor het HV zal voorop moeten staan: wat kunnen wij in Nederland doen?

2. De inderdaad ook met de ontwikkelingsproblematiek samenhangende vredesproblematiek, en specifiek: de bewapeningsproblematiek. Een goede schets van dit probleemgebied is te vinden in F. Barnaby, *Vredesverwachtingen* (Amsterdam, Meulenhoff, 1980). Wie niet overtuigd is van de hoge prioriteit die dit probleemveld verdient, hoeft alleen hoofdstuk 1 maar te lezen. Het is getiteld: „*Waarom een kernoorlog dichterbij komt*”. Het HV heeft door de discussie van het afgelopen jaar en de eruit voortvloeiende verklaring van 13 september 1980 een goede uitgangspositie voor daadwerkelijk verzet tegen de onheilspellende wapenwedloop. Ook hier zal uiteraard voorop moeten staan: wat kunnen wij in Nederland doen?

3. De problematiek van welvaart en werkgelegenheid in Nederland. De inkomsten van de Nederlandse overheid uit de export van aardgas zullen in de komende decennia opdrogen. De energieschaarste zal een nog groter probleem worden. De automatisering lijkt een autonoom proces geworden. De textielindustrie, de zware metaal en de scheepsbouw verkeren in grote moeilijkheden. Het landbouwbeleid van de Europese Gemeenschap is ook nauwelijks te handhaven. En er zijn al meer dan 300.000 geregistreerde werklozen in Nederland, en nog talloze verborgen werklozen onder vooral vrouwen, WAO-ers en jongeren. Dit is een kolossaal probleemgebied met vele facetten die om levensbeschouwelijke, morele en politieke keuzes voor de korte en lange termijn vragen. Ik noem bijv. de relatie tussen arbeid, vrije tijd en inkomen; de noodzaak van loonmatiging of niet; de noodzaak van een andere inkomens- en vermogensdeling; de betekenis van volledige werkgelegenheid als doelstelling; de keuze voor of tegen het mikken op economische groei en de betekenis van die keuze; de keuze voor centralisatie of decentralisatie van economische beslissingen; de noodzaak en betekenis van democratisering van de economie; de vanuit de vrouwenbeweging bepleite drastische arbeidstijdverkorting per dag. Een goede inleiding in dit probleemgebied is: J. Huige, S. Stuurman, L. Wijmans, red., *Niet bij puinruimen alleen. Economische crisis en socialistische politiek in Nederland* (Amsterdam, Van Gennep, 1980). Dit derde probleemgebied vertoont duidelijke raakvlakken met de ontwikkelings- en bewapeningsproblematiek. Het Neder-

landse bewustwordingswerk ontwikkelingssamenwerking gaat bijv. steeds meer in de richting van bewustwording van de eigen situatie. De gedachte is dat inzicht in de eigen samenleving voorwaarde is voor alle betrokkenheid elders, wil deze relevant zijn.²⁵ Men moet zich bewust worden van de manier waarop Nederlandse ondernemingen, en met name zeer grote multinationals als Philips, AKZO, Shell en Unilever, schuiven met kapitaal, werkgelegenheid, technologische kennis enz. zonder dat hierop enige democratische controle van betekenis wordt uitgeoefend. Als men dan inziet dat vele van deze ondernemingen even ongecontroleerd bedrijven verplaatsen van Nederland naar de Verenigde Staten, maar ook naar Ierland, Brazilië en Zuid-Korea, en van Tilburg en Twente naar Tunesië, en in onderhandelingen met het nieuwe gastland vaak een ijzersterke machtspositie hebben, dan heeft men een aanknopingspunt om in Nederland iets te doen aan de bijna perspectiefloze positie van de miljoenen armen en onderdrukten in ontwikkelingslanden, en tegelijkertijd iets te doen aan democratisering in eigen huis. De problemen hier en ginds hebben nl. voor een belangrijk deel dezelfde structurele oorzaken.

Gegeven deze drie prioriteiten is het afzetten tegen het CDA en het pleiten voor regeringssamenwerking van met name PvdA en VVD een onbegrijpelijke zaak. Natuurlijk moeten we ons verzetten tegen de feitelijke politiek die het CDA voert t.a.v. abortus, euthanasie, verdeling van overheidssubsidies voor geestelijke verzorging, enz. Daar blijken we het als leden van het HV in 1981 snel over eens te zijn. Maar op de drie probleemgebieden die ik zojuist de hoogste prioriteit heb gegeven, hebben we vaak nog meer van het CDA te verwachten dan van de VVD. Als we met J. G. A. van Mierlo²⁶ aannemen dat het sociaal-ekonomisch beleid voor de VVD een hogere prioriteit heeft dan de punten als abortus enz., en dat voor de PvdA hetzelfde geldt, dan zien we dat het pleidooi van het HV voor PvdA-VVD regeringssamenwerking een pleidooi is voor een wijziging door PvdA en/of VVD van hun prioriteiten. Het is een pleidooi voor de allerhoogste prioriteit voor een liberaal beleid t.a.v. abortus, euthanasie e.d. en voor een strikt uitgevoerde scheiding van levensovertuigelijke instituties en staat, terwijl men met name het sociaal-ekonomische beleid met zijn vele ethische en levensbeschouwelijke vragen naar het tweede plan verwijst. Het betekent dus ook dat men de ontwikkelingsproblematiek, de bewapeningsproblematiek en de welvaarts- en werkgelegenheidsproblematiek ten onrechte laag op het prioriteitenlijstje zet. In de praktijk betekent het pleidooi van het HV voor regeringssamenwerking van PvdA en VVD dat in het HV een structurele neiging is geïntroduceerd om alle onderwerpen waarover PvdA en VVD sterk van mening verschillen een lage prioriteit te geven. Het HV maakt zich op deze manier zelf tot een deelhumanisme. Het lijkt mij in dit kader ook geen toeval, dat het een kongresmotie was die de discussie over de kernbewapening binnen het HV opende, en niet een bestuursvoorstel. Een pleidooi voor legalisering van euthanasie moet het HV natuurlijk niet laten. En aandringen op samenwerking van PvdA, VVD en D'66 op dit punt is natuurlijk uitstekend. Maar dat ligt dan op hetzelfde vlak als aandringen op samenwerking van PvdA, D'66 en CDA in het Overlegorgaan tegen de Kernbewapening. Het HV moet geen principiële voorkeur uitspreken voor een samenwerking van PvdA en

VVD. Het HV moet zich werkelijk onafhankelijk van politieke partijen opstellen. Het moet in een democratisch proces zijn eigen prioriteiten bepalen, vanuit die prioriteiten discussies onder de leden openen, en vervolgens de standpunten die uit die discussies voortkomen, bepleiten, waar dat maar zinvol is. Het HV zal op grond van die standpunten ook bondgenootschappen moeten sluiten. Als die standpunten en bondgenootschappen een bepaald patroon vormen, en wanneer blijkt dat sommige organisaties, ik denk aan VNO, VVD en CDA, weinig aantrekkelijk beleid te bieden hebben, dan zullen de kontakten tussen het HV en die organisaties vanzelf magler blijven of worden.

Het HV moet m.i. nooit het lidmaatschap van een politieke partij onverenigbaar verklaren met het lidmaatschap van het HV, van het hoofdbestuur of van de verbondsraad. Verdraagzaamheid moet groot zijn, omdat niemand de waarheid in pacht heeft, en omdat etiketteringen vaak niet kloppen. Niet iedere VVD-er is vóór plaatsing van kruisraketten in West-Europa, en niet iedere PvdA-er is ertegen. Niet iedere christen is tegen legalisering van abortus, en het volgt niet logisch uit de beginselverklaring dat ieder HV-lid er vóór is. Verdraagzaamheid die ertoe leidt, dat het HV geen beleidslijn mag uitvoeren waar een minderheid tegen is, lijkt mij echter repressief. Een meerderheid kan natuurlijk altijd zelf beslissen om haar besluit niet door te zetten, om allerlei soorten redenen, maar verdraagzaamheid kan in de regel niet betekenen dat de minderheid daar recht op heeft.

Het kiezen voor de drie politieke prioriteiten die ik noemde, betekent natuurlijk niet dat het HV niets meer aan andere zaken moet doen. Ten eerste is het erg belangrijk dat de geestelijke verzorging en vorming in ziekenhuizen, bejaardentehuizen, verpleeghuizen, krijgsmacht, gevangenissen, huizen van bewaring en plaatselijke gemeenschappen doorgaat en wordt uitgebreid. Verder moet ook het HVO in basisonderwijs en voortgezet onderwijs uitgebreid en opgebouwd worden. Humanistisch geestelijke verzorgsters, vormingswerksters en HVO-gevenden hebben natuurlijk mede tot taak de manier waarop we met zieken, bejaarden, leerlingen enz. omgaan en de manier waarop we die omgang organiseren kritisch te toetsen. Maar zeker zo belangrijk blijft hun taak om individuele mensen in geestelijk opzicht te steunen, via individuele kontakten en groepswerk en via vorming in schoolverband. Hoe we de maatschappij ook vorm geven en hoe hard we daar ook aan werken, we moeten steeds bezorgd blijven om de konkrete individuele mens met al zijn eigenaardigheden, specifieke verlangens, mogelijkheden en (bijna) onmogelijkheden. Ten tweede moeten hoofdbestuur en uitvoerend apparaat van het HV doorgaan met het uitoefenen van politieke druk t.a.v. zaken als abortus, euthanasie, diskriminatie van homoseksuelen, registratie van de levensovertuiging door het CBS en ondemokratische praktijken in de Rooms-Katholieke Kerk. Op dit soort punten kan voorlopig koersvast aktie worden ondernomen zonder dat telkens raadpleging van alle gemeenschappen nodig is. Dat bepaalde punten voor het HV de allerhoogste prioriteit hebben, moet betekenen dat hoofdbestuur, verbondsraad en gemeenschappen er regelmatig, vasthoudend en met lange adem over discussiëren, dat het HV zich regelma-

tig bezint op de stand van de desbetreffende zaken, dat het er steeds maar weer via geaktualiseerde uitspraken op terugkomt, en dat het alle in aanmerking komende kanalen gebruikt om maatschappelijke machtscentra te winnen voor verdergaande humanisering van de maatschappij op deze punten. Het HV moet zo bijv. niet de fout maken de kernwapenverklaring als een eindpunt te beschouwen in de discussie over de kernbewapening. Het HV zal zich moeten bezinnen op de vraag hoe een beleid eruit ziet „*dat zich losmaakt van de berusting, gelatenheid en volgzaamheid en dat poogt om met alle politieke middelen die ons land ten dienste staan het heersende veiligheidsdenken te doorbreken.*”²⁷

Hiermee zijn we aangeland bij een ander belangrijk punt. Als men het met de redenering eens is, dat politieke kwesties ook altijd mede ethische en levensbeschouwelijke kwesties zijn, kan men natuurlijk toch vinden, dat het HV *principeel stelling* moet *nemen*, maar *nooit praktisch-konkreet*. Men kan stellen dat het HV een „*bezinningscentrum*” moet zijn voor „*al diegenen die zich daadwerkelijk inzetten voor een menswaardiger wereld.*”²⁸ Ieder HV-lid moet dan voor zichzelf de keuze maken of hij zich inzet voor of tegen bijv. eenzijdige ontwapeningsstappen. Als het HV als organisatie een praktisch-konkrete keuze zou maken, zou het sektarisme bevorderen ofwel, de dikke Van Dale parafraserend, de neiging zich af te scheiden op grond van afwijkende opvattingen betreffende een niet-centraal geloofspunt. Bovendien zou het HV de politieke partijen gaan verdubbelen. In zijn openingsrede voor het kongres van mei 1979 heeft onze voorzitter deze lijn als volgt uitgewerkt:

In de zestiger jaren is veel aandacht gericht op deelgroeperingen die aandacht besteedden aan bepaalde aspecten van het maatschappelijk en politiek gebeuren. Veelal was de gemeenschappelijke grondslag van deze deelgroeperingen een streven naar een vrijer en zelfbewuster mens, in staat meer dan voorheen vorm te geven aan het eigen bestaan. In die zin zou men kunnen spreken van deelhumanismen. konkrete uitwerkingen van de fundamentele humanistische uitgangsgedachte. In de loop van de zeventiger jaren zie je een toenemend pessimisme optreden over de veranderbaarheid en de verbeterbaarheid van de samenleving. Allerlei deelhumanistische groeperingen worden daardoor weer teruggeworpen op hun uitgangspunt: wat is de motor die hen dreef? Daardoor komt de levensovertuiging meer in het beeld van grotere groepen mensen die voorheen dachten te kunnen volstaan met politieke en sociale aktie. Het besef groeit dat geen enkele veranderingsbeweging kan zonder een fundamenteel uitgangspunt van waaruit naar een betere samenleving wordt gestreefd. Hier ligt een belangrijke taak voor het Humanistisch Verbond: de humanistische beweging dient hier een voorloof-funktie te vervullen van al deze deelhumanistische stromingen. Het HV kan door de samenstelling van haar ledenbestand en door de aard van haar kontakten bij uitstek het forum zijn waar deelhumanistische groeperingen elkaar ontmoeten en zich kunnen bezinnen over gemeenschappelijke strategieën en hun uitgangspunten. (. . .) Zonder te vervallen in dogmatisme of nihilisme kunnen wij de wereld een levensbeschouwelijk alternatief bieden wat meer dan andere is aangepast aan de problemen van deze

tijd. Dat kunnen wij als Humanistisch Verbond niet alleen, daar hebben wij de steun van vele anderen bij nodig. Vandaar ons pleidooi voor een bredere humanistische beweging waarin wordt samengewerkt tussen de verschillende deelhumanistische organisaties en het Humanistisch Verbond als principiële motor achter deze toegepaste organisatie.²⁹

In dit kader heeft het HV de laatste jaren de contacten aangehaald met Humanitas, vrijdenkers, niet-konfessionele politieke partijen (PvdA, VVD, D'66, PSP, PPR; met de PvdA bijv. via R. Tielman, C. de Ronde en A. den Broeder in de werkgroep „*Trefpunt van Socialisme en Levensovertuiging*”), emancipatiebewegingen (bijv. de NVSH), de FNV (bijv. via A. den Broeder in de „*Kontaktkommissie Levensbeschouwing en Vakbeweging*”), het VNO, mensenrechtengroepen (bijv. Amnesty International), de Vereniging voor Openbaar Onderwijs, de ABOP, milieugroepen en vredesgroepen, bijv. het Overlegorgaan tegen de Kernbewapening.³⁰

Hoewel ik het een moeilijk probleem vind, moet ik de huidige lijn van het HV, zojuist geschetst, afwijzen. Ik ben van mening dat het HV ook praktisch-konkrete politieke keuzes moet doen. Het HV moet zich m.i. bijv. uitspreken vóór eenzijdige ontwapeningsstappen van Nederland om een tweezijdig proces van werkelijke ontwapening op gang te brengen. Met een bepaalde argumentatie erbij zou zo'n uitspraak voor mij evenzeer een levensovertuigelijke en ethische uitspraak zijn als een politieke. De rest van dit artikel bevat een verdediging van mijn standpunt. *Ten eerste* wil ik opmerken dat het argument dat het HV niet over moet doen wat politieke partijen al doen, en daarom niet tot konkrete uitspraken over politieke vraagstukken moet komen, ook niet over centrale vraagstukken in het kader van de ontwikkelingsproblematiek, de bewapeningsproblematiek en de problematiek van welvaart en werkgelegenheid in Nederland, selectief gebruikt wordt. Het HV beperkt zich bijv. niet tot het bepleiten van een strikt doorgevoerde scheiding van levensovertuigelijke instituties en staat, maar gaat terecht over tot de meest konkrete uitspraken als: een burgemeester mag als openbare ambtsbekleider niet voorgaan in gebed bij het openen van een vergadering van de gemeenteraad; een plaatselijke overheid mag geen subsidie toekennen aan de Bond tegen het Vloeken. De redenen waarom het HV in deze zaken wel konkreet werd, en daar bij veel belangrijker kwesties zo'n moeite mee heeft, laat ik nu maar in het midden.

Ten tweede is een zich beperken tot uitgangspunten en doeleinden te vrijblijvend. M. F. Fresco stelt terecht dat de meest fundamentele uitgangspunten van verschillende levensovertuigingen nogal kunnen verschillen, maar dat de overeenkomsten op het normatieve middennivo erg groot zijn.

Op het ogenblik gangbare waarden zoals democratie, gelijkheid, menselijke waardigheid, recht op emancipatie enz. enz. zijn niet het monopolie van één bepaalde levensovertuiging. Daar is vrijwel iedereen voor, vooral zolang het algemene cliché-achtige leuzen blijven.³¹

Ik ben het echter niet met Fresco eens dat op het nivo van de toepassing van dergelijke waarden in het konkrete geval, een verschillende levensovertuiging plotseling weer tot verschillende standpunten leidt. Ook overtuigde christenen kunnen bijv.

wel degelijk voor legalisering van abortus en euthanasie zijn. Dat de meerderheid van de christenen dat wellicht niet is, is eerder het gevolg van een bepaalde historische ontwikkeling dan het logische en onvermijdelijke gevolg van christelijke uitgangspunten. Het handelen van mensen heeft zich in de loop van de geschiedenis verdiept en gekonsolideerd tot beginselen. Door in konkrete situaties vanuit beginselen en waarden te kiezen voor bepaalde handelingsalternatieven worden normen en waarden verstevigd, gewijzigd of ondermijnd. Beginselen gaan in het individuele beslissingsgeval soms vooraf aan de daad, maar ze krijgen hun inhoud en worden levend gehouden door het historisch ermee verbonden handelingspatroon.³² Dit geldt natuurlijk ook voor humanisten. Of je houdt je uitgangspunten zo algemeen dat je er in de praktijk bijna alle kanten mee op kunt en niemand er iets aan heeft, of je tracht ze te konkretiseren en wordt het dan soms niet eens met elkaar.³³ J. P. van Praag vertelde onlangs³⁴ dat een van de beweegredenen voor hem om zich actief in te zetten voor de humanistische beweging was: het bestrijden van het schokkende gebrek aan geestelijke weerbaarheid bij de mensen; een gebrek dat het fascisme en de Tweede Wereldoorlog mogelijk maakte. Dit heeft me zeer aangesproken. Ik heb mezelf ook vaak afgevraagd of ik, als ik in de dertiger jaren geleefd had, wel voldoende beseft zou hebben wat er aan de hand was, en daarnaar gehandeld zou hebben. Ik denk dat bezinning op waarden en normen in een kader van zingeving en zelfbestemming bittere noodzaak is om een herhaling van zo'n catastrofe te voorkomen. Maar ik denk dat het niet voldoende is. Dag in dag uit moeten we bewust op basis van die waarden en normen handelen. Onophoudelijk moeten we in de praktijk bewust middelen aan doelen paren. Het is niet voldoende dat we ons als humanisten vanuit onze levensovertuiging uitspreken voor stappen in de richting van kernontwapening, Wie is daartegen? Niemand toch? We moeten steeds blijven ervaren wat het is de vrijblijvendheid van beginselen om te zetten in een gezamenlijke praktijk van humanisering van de maatschappij, samen met bondgenoten. Die praktijk kan ook niet uitgesteld worden. Als we nu samen geen praktische konklusies trekken uit onze mooie beginselen, welke reden is er dan om te denken dat we dat straks zullen doen als het beslist noodzakelijk is, omdat het anders te laat is? Bovendien . . . wanneer is het te laat? Wie durft te beweren dat de strijd voor een menswaardig overleven nog wel uitgesteld kan worden? De situatie in Nederland lijkt veel HV-leden misschien nog niet zo erg, maar dat is vooral schijn. Wie de wereldsituatie als geheel bekijkt (en Nederland zit daar middenin), kan niet anders zien dan een noodsituatie. Deze noodsituatie vraagt om een effectief handelen, waaraan ook het HV zich als organisatie niet kan onttrekken. Een pleidooi van het HV voor een bewust politiek handelen door individuele humanisten in bijv. politieke partijen en actiegroepen is ongeloofwaardig en zeker niet inspirerend, als het HV als organisatie zelf geen duidelijke keuzes maakt. Onlangs maakte ik in een discussie in een gemeenschap van het HV mee, dat iemand opmerkte dat het fijne van het humanisme juist is: dat je nergens voor hoeft te staan! Als zo'n idee binnen het HV kan gedijen en niet eens wordt tegengesproken, dan is er toch iets wezenlijks mis? Dan durf ik humanisering van de maatschappij en HV niet meer met elkaar te verbinden. Het HV zou een gemeenschapsverband kunnen zijn waarin een levensbesef kan groeien „*waaruit de vrees voor een*

onheilspellende toekomst niet geweken is, maar waarin desondanks de hoop leeft op een wending ten goede."³⁵ Maar voorwaarde daarvoor is wel een voldoende mate van verbondenheid. Ik voel me verbonden met zelfs iedere anonieme mens, en dat inspireert me ook wel in zekere, niet onbelangrijke, zin. Maar persoonlijke vol-doening, warme gevoelens, troost en uitdaging ervaar ik toch vooral in het gezelschap van die mensen bij wie ik uitgangspunten, normen, waarden en levenspraktijk (inklusief politieke praktijk) als een mij aansprekende eenheid aantref. Ik moet af en toe het gevoel hebben dat ik me in het HV samen met andere mensen over dezelfde zaken opwind. Anders voel ik me in het HV hopeloos in de kou staan.

Ten derde is het niet zo dat het HV het werk van de politieke partijen zou overdoen, als het ook konkrete uitspraken zou doen. We moeten niet kijken naar wat politieke partijen zouden moeten of kunnen doen, maar naar wat ze in feite nu doen. In 1843 dacht Karl Marx nog dat het algemeen stemrecht de staat zou bevrijden van zijn bepaaldheid door partikulier bezit en bijzondere belangen. Zo zou het onderscheid tussen staat en maatschappij verdwijnen.³⁶ In zijn *Considerations on Representative Government*³⁷ uit 1861 blijkt John Stuart Mill te vrezen dat een systeem waarin iedere volwassene één stem heeft, leidt tot een klasse-bestuur van de meerderheid, de nog op een zeer laag kultureel peil staande arbeiders. Bourgeoisie (kapitalisten-klasse) en proletariaat (arbeidersklasse) stonden sindsdien echter niet zó tegenover elkaar als Marx hoopte en Mill vreesde. Nationale, religieuze, ethnische en andere tegenstellingen doorkruisten hun verwachtingen. In deze kluwen van tegenstellingen ontdeden de politieke partijen, op zoek naar werkbare parlementaire meerderheden, het klassenconflict van zijn scherpe kanten. En met de uitbreiding van het aantal kiesgerechtigden bleven de noodzakelijke compromissen mogelijk, doordat de verantwoordingsplicht van de regering en bestuurders aan de kiezers steeds indirekter werd gemaakt. Op deze manier, schrijft C. B. Macpherson, maakten de politieke partijen in West-Europa en Noord-Amerika het algemeen kiesrecht mogelijk in een maatschappij met veel ongelijkheid.³⁸ De relatief grote ongelijkheid die nog steeds bestaat, bevordert de politieke apathie van juist de mensen met de minste maatschappelijke kansen.³⁹ Ik pleit niet voor het afschaffen van de politieke partijen in de huidige maatschappij, die behalve door nationale, religieuze, ethnische en andere tegenstellingen nog steeds in belangrijke mate door de tegenstelling kapitaal-arbeid bepaald wordt. Wel denk ik dat bijv. de recente discussie in de Partij van de Arbeid over de verhouding politieke partij — actiegroep⁴⁰ een uiting is van een ernstige crisis in de democratie. Wel pleit ik voor het verkennen van nieuwe wegen om de maatschappelijke onrechtvaardigheid en ongelijke vrijheid te lijf te gaan. Een brede politiserende vakbeweging met een sterke basis in de bedrijven, instellingen, scholen enz. kan een aanknopingspunt bieden.⁴¹ Nieuwe sociale bewegingen als de vrouwenbeweging, buurtgroepen, de milieubeweging, de anti-kernenergiebeweging, de beweging tegen de kernbewapening en de krakersbeweging kunnen de democratie nieuwe vitaliteit geven. Ten slotte, kan het HV, in bondgenootschap met de Basisbeweging van kritische groepen en gemeenten in Nederland⁴², helpen te voorkomen dat politieke partijen, de vakbeweging en nieuwe sociale bewegingen in de hitte van de strijd om een kwalitatief betere maat-

schappelijke orde bijv. vergeten dat iemand die zich wel druk maakt om duikboten in de Chinese Zee maar niet om zijn grootmoeder in het bejaardentehuis, nog geen half leven leidt. Het HV moet politieke partijen en andere maatschappelijke krachten daarom hinderlijk volgen met vanuit humanistische waarden en beginselen geformuleerde lange-termijn-visies. Maar het gaat er niet om, dat politici en anderen, die lange-termijn-visies onderschrijven. Het gaat erom dat ze nu, op de korte termijn, stappen zetten die passen binnen die lange-termijn-visies. In de politiek verzelfstandigen de korte-termijn-doelstellingen zich in de praktijk vaak tot een politiek proces waarin de lange-termijn-doeleinden altijd „*ongelegen*” komen en nooit „*opportuun*” zijn.⁴³ Het HV moet in eigen huis lange-termijn-visies formuleren en daarbij passen de korte-termijn-stappen, en daarover moet het dan in discussie treden met het Nederlandse volk, met Nederlandse politici en met humanistische organisaties in het buitenland.

Ik wil ten slotte nog ingaan op het argument dat het HV volgens artikel 3 van de statuten *allen* moet *verenigen die met het beginsel* in artikel 2 *instemmen*. Ik denk dat het HV inderdaad mensen officieel moet blijven verenigen op zijn beginsel. In de praktijk is er natuurlijk wel wat meer te zeggen. De meeste mensen kijken wat het HV in de praktijk doet, en worden en blijven meer op grond daarvan lid dan op grond van het beginsel. Eenmaal lid van het HV is men op dat beginsel aan te spreken, en dat is belangrijk, omdat het een zeker kader schept. De interpretatie van het beginsel door de praktijk van het HV gaat echter voort. Of het HV nu pleit voor een socialistisch humanisme of voor een coalitie van o.a. PvdA en VVD, het beginsel wordt dagelijks geïnterpreteerd, en deze interpretatie stoot mensen af en trekt mensen aan. Er zijn, en dat is herhaaldelijk betoogd⁴⁴, talloze mensen die geen lid zijn van het HV, maar wel het beginsel zouden onderschrijven, als ze de moeite zouden nemen dat te leren kennen. Dat iemand pleit voor een bepaalde interpretatie van het beginsel door het HV, mag dus nooit gezien worden als een pleidooi voor afschaffing van het beginsel. Het argument dat een bepaalde interpretatie niet mag, omdat dan sommigen die de tekst van het beginsel onderschrijven, zullen afhaken, is in feite meestal een verdediging van een bepaalde andere interpretatie van het beginsel. Deze andere interpretatie kan dan weer een reden zijn voor anderen die de beginseltekst eveneens onderschrijven, om geen lid te worden of het lidmaatschap op te zeggen. Als men pleit voor het niet interpreteren van het beginsel door het HV-beleid om op die manier alle mensen aan te trekken en als lid te houden die de beginseltekst onderschrijven, trekt men in feite toch alleen diegenen aan die beginselen los van een praktijk erg waarderen.⁴⁵ Dit is sommigen nu eenmaal te liberaal gedacht. Ze kunnen zich niet betrokken voelen bij een levensovertuigelijke organisatie die zich tot uitgangspunten, beginselen en goede bedoelingen beperkt. Een dergelijke organisatie vindt de status quo blijkbaar niet zo verontrustend.

PETER DERKX

1. R. Tielman, *Humanist*, 15-6-1980, blz. 2.
2. Persbericht van de „Beginselgroep '70", 10 mei 1970.
3. J. P. van Praag, *Grondslagen van humanisme*, Boom, 1978, blz. 74, 206-207; J. de Leede in: *De relatie tussen HV/levensovertuiging en politiek*, Utrecht, HV, 1980, blz. 5. (De Leede's artikel is ook te vinden in *Rekenschap* van december 1976).
4. J. de Graaf, *Elementair begrip van de ethiek*, Utrecht, Bohn, Scheltema & Holkema, 1976 (derde druk), blz. 1.
5. Zie: H. van Luik, „Karl-Otto Apel en de grondslagen van de ethiek", *Tijdschrift voor Filosofie*, 41ste jrg., nr. 1, maart 1979, blz. 59.
6. Hoofdstuk 3 uit: *Eticologie, een inleiding tot de studie van het morele verschijnsel*, Meppel, Boom, 1973, blz. 81-106.
7. Zie noot 5, blz. 35-67.
8. J. Kruithof, het al genoemde boek, blz. 159-163.
9. Zie: J. de Leede, al genoemde publikatie, blz. 4.
10. S. Stuurman in: J. Huige, S. Stuurman, L. Wijmans, red., *Niet bij puinruimen alleen. Economische crisis en socialistische politiek in Nederland*, Amsterdam, Van Gennep, 1980, blz. 18-19. Zie ook: S. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, Cambridge U.P., 1968, blz. 38; R. Iyer, *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*, Oxford enz., Oxford U.P., 1973, blz. 57. Gandhi's ideeën zijn trouwens in het verband van dit artikel vaker interessant. Iyer schrijft: „It was really Gandhi's intention to protest against the compartmentalization of human life that had been brought about in the name of the segregation of politics from religion." (blz. 43).
11. J. P. van Praag, „Humanistische begeleiding", *Rekenschap*, 22ste jrg., nr. 4, december 1975, blz. 158.
12. J. P. van Praag, het al genoemde boek, blz. 236-237.
13. E. van der Hoeven, *Humanist*, 20-1-1981, blz. 5.
14. R. Tielman, *Humanist*, 1-4-1980, blz. 3.
15. Zie: G. Harmsen, *Natuur, geschiedenis, filosofie*, Nijmegen, SUN, 1974, blz. 40-42.
16. *Humanist*, 1-3-1980, blz. 3.
17. *Humanist*, 1-6-1979, blz. 6.
18. Deze zinsnede van R. Tielman is te vinden in de *Humanist* van 15-10-1979 op blz. 1.
19. Tot hier toe is deze paragraaf gebaseerd op: R. Tielman, *Humanist*, 15-12-1977, blz. 3 en 8; idem, 1-6-1979, blz. 4 en 6; idem, 15-10-1979, blz. 1; idem, 1-3-1980, blz. 3.
20. Hoofdbestuur, *Humanist*, 1-3-1979, blz. 6.
21. Zie ook: „Dezelfde algemene waarde van b.v. christelijke naastenliefde zal in het ene geval gekoncretiseerd worden door dienst te weigeren, in het andere geval door een voorzitterschap van de christelijke officierenvereniging" (W. van Dooren). In de *Humanist* van 15-6-1980 op blz. 2.
22. W. C. M. Klijn, „Politiek en geloof. Het CDA als Christen-Democratische Partij", *Streven*, 34ste jrg., oktober 1980, blz. 3.
23. E. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, Bloemendaal, H. Nelissen, 1977, blz. 722.
24. „Ethisch ontwaken - waartoe?", *Socialisme en democratie*, 34ste jrg., nr. 5, mei 1977, blz. 243.
25. L. Hogebrink, „Marginaal, én wezenlijk", *Internationale Spectator*, 31ste jrg., nr. 9, september 1977, blz. 555.
26. *Humanist*, 15-2-1979, blz. 3-4.
27. *Verklaring over het vraagstuk van de kernbewapening aanvaard door de Verbondsraad van het Humanistisch Verbond op 13 september 1980*, punt 27.
28. *Humanist*, 20-12-1979, blz. 3.
29. *Humanist*, 1-6-1979, blz. 4 en 6.
30. R. Tielman, *Humanist*, 1-6-1979, blz. 4; idem, 20-12-1979, blz. 3.
31. *Humanist*, 24-8-1980, blz. 4.
32. Zie: H. J. Pos, „Drie fazen in de filosofie der waarden" (1950), *Rekenschap*, 22ste jrg., nr. 4, december 1975, blz. 168.
33. Zie: H. Wassenaar, *Humanist*, 15-6-1980, blz. 2.
34. In een televisieportret van hemzelf, uitgezonden door het HV op 27 juni 1980.
35. Dit citaat is te vinden op blz. 160 van het prachtige artikel van J. P. van Praag, „Doemdenken en toekomstgeloof", *Rekenschap*, 27ste jrg., nr. 4, december 1980.
36. S. Avineri, blz. 33-37 van het in noot 10 genoemde boek.
37. *Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. XIX, Toronto/Londen, University of Toronto Press/Routledge & Kegan Paul, 1977.
38. C. B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford enz., Oxford U.P., 1977, blz. 66-69.
39. Zie de vorige noot, maar dan blz. 87-88.
40. Zie: B. Tromp, „Socialisme, organisatie en democratie", *Socialisme en democratie*, 33ste jrg., nr. 4, april 1976, blz. 155-172; Wiardi Beckman Stichting, *Partij, parlement, activisme*, Deventer, Kluwer, 1978; W. van de Zandschulp, „Vervreemding tussen linkse partijen en aktiegroepen is funest", interview door S. Kooistra & G. van der Wal, *De Groene Amsterdammer*, 30-12-1980, blz. 3-4.

41. *Tijdschrift voor Arbeid en Bewustzijn*, 4de jrg., nr. 3/4, september 1980 (St. Jacobsstraat 14, 3511 BS UTRECHT).
42. Zie: J. P. van Praag en K. Derksen in: *Humanist*, 1-4-1980, blz. 4-5.
43. S. Stuurman in J. Huige e.a., zie noot 10, blz. 20.
44. Zie bijv. de *Beleidsnota 1979* van het HV.
45. Interessant is in dit verband de volgende passage op blz. 17 en 18 van de *Beleidsnota 1979*: „Men zal zich moeten realiseren dat, als men een Verbond met een bescheiden organisatiegraad positief aanvaardt – daar zijn goede redenen voor en iets anders lijkt niet mogelijk – men ook een Verbond aanvaardt dat in zijn directe ledenbestand een wat selecte groep is. Het gaat om mensen met een (. . .) intellectuele en culturele belangstelling of behoefte. (. . .) Maar onuitwisbaar blijft wel staan dat leden méér belangstellend zijn voor de nu eenmaal wat abstractere levensbeschouwelijke en culturele zaken dan vele anderen”.

Actualiteiten

Leszek Kolakowski over de democratie en de situatie in Polen

In december j.l. ontving de uitgeweken Poolse filosoof Leszek Kolakowski de Europese Essayprijs. Zijn werk is ook in Nederland bekend geworden mede dank zij een aantal vertalingen, m.n. „*De mens zonder alternatief*”, „*De hemelsleutel*”, „*Over de sterfelijkheid van de rede*”, „*Gesprekken met de duivel*” en „*Het absurde socialisme*”. Ter gelegenheid van de uitreiking van de prijs hield Kolakowski een rede onder de titel „*Het onvindbare dorp*”, waarvan de „*Neue Zürcher Zeitung*” (16 dec.) een kort verslag gaf. Kolakowski wees op het nostalgisch verlangen van velen in deze tijd naar de vertrouwde dorpsgemeenschap met zijn stabiele verhoudingen en persoonlijke contacten. Dit verlangen gaat veelal gepaard met klachten over sociale atomisering en „*Verdinglichung*”, die sedert de industrialisatie het maatschappelijk verkeer kenmerken. De spreker wees een dergelijke romantische visie af. Maar ook vestigde hij de aandacht op een merkwaardige tegenstelling in onze tijd. Enerzijds wordt van de staat alles verwacht, ook persoonlijk welzijn, anderzijds klinkt er een roep om minder staatsbemoeïing.

Veelal is hier sprake van een „*selbstverschuldete Unmündigkeit*”. Men versluiert met lege leuzen de tegenstelling tussen zekerheid en vrijheid. Dan is er ook het dilemma dat enerzijds, in verband met het verslechterende milieu, ecologische eisen worden gesteld, terwijl men anderzijds niets van de overvloed wil prijsgeven. Tegen deze achtergrond staat het volgens de Poolse filosoof niet vast, dat het totalitarisme vermeden kan worden. Dit totalitarisme lost evenwel evenmin iets op als een radicaal liberalisme of anarchisme met economisch zelfbestuur. De democratie in haar huidige vorm schijnt niet tegen de eisen van de tijd opgewassen te zijn. Toch is zij het enige alternatief voor despotie. Willen wij geen therapie, die erger is dan de kwaal, dan blijven slechts compromissen en provisorische deeloplossingen als remedie over.

„*Die Zeit*” van 12 december publiceerde een interview met Kolakowski naar aanleiding van de toestand in Polen. Volgens hem maakt Moskou zich het meest zorgen over het verlies van de partijcontrole over het maatschappelijk leven in Polen. Niet te bestrijden valt dat het ontstaan van een onafhankelijke vakbeweging een zeer ernstige crisis in het communistische machtsysteem betekent. Het Poolse voorbeeld kan aanstekelijk werken op andere Oosteuropese staten. Volgens Kolakowski is het nationalisme zowel in de formeel onafhankelijke Oosteuropese staten als binnen de Sowjet-Unie zelf de machtigste desintegratiefactor in het Sowjetimperium. De Poolse communistische partij staat voor een ernstig dilemma: Enerzijds moet zij een minimum aan maatschappelijke loyaliteit bezitten om de economische problemen op te lossen, anderzijds kan geen Poolse regering standhouden, die niet het vertrou-

wen van Moskou heeft. Toch meent Kolakowski, dat partij, regering en volk één ding gemeenschappelijk hebben: de vrees voor een Russische invasie. Een minimum aan wederzijds vertrouwen is noodzakelijk. Een atmosfeer van waarheid is mogelijk. Maar anderzijds is de leugen om zo te zeggen de lucht van het communisme: Zonder deze sterft het. De gebeurtenissen in Polen zijn niet het gevolg van de ontspannings-politiek maar van de economische debâcle. Kolakowski besluit zijn interview met de opmerking, dat het Westen de Russen duidelijk moet maken, dat de politieke en economische prijs van een invasie zeer hoog zal zijn. Polen moet thans economisch geholpen worden, echter onder de voorwaarde, dat er gecontroleerd wordt wat er met deze hulp geschiedt.

China in de jaren tachtig

De China-deskundige Ross Terrill, redacteur van de voortreffelijke bundel *„The China difference”* (New York, 1979) heeft in het bekende kwartaaltijdschrift *„Foreign Affairs”* (nr. 4, 1980) zijn visie gegeven op de te verwachten ontwikkeling van China in de komende jaren.

Van alle veranderingen sinds de dood van Mao in 1976 springen er vier in het oog. In de eerste plaats wordt alom de hoogste prioriteit toegekend aan de economische groei van China. Men streeft naar verhoging der levensstandaard, terwijl méér ruimte wordt gelaten voor het particulier initiatief. Verder wordt de eens alomtegenwoordige ideologie langzamerhand uit de samenleving verwijderd. En een totalitair stelsel schijnt plaats te maken voor een autoritair systeem. Politiek wordt niet langer gezien als een bijna religieus ritueel, maar als een alledaagse behartiging van belangen. In de derde plaats verdwijnt de willekeur uit het Maotijdperk, omdat men thans niet zozeer door personen alswel door wetten wil worden geregeerd. De democratische beweging en de uitgebreide nieuwe wetgeving kunnen als exponenten van deze nieuwe zienswijze worden gezien. De burger wil weten waar hij aan toe is. Ten vierde is er een grotere openheid gegroeid voor internationale economische en culturele invloeden, hetgeen onder meer blijkt uit een verdubbeling van de handel met het buitenland. Men acht thans niet alleen technologie, maar ook buitenlandse ideeën van belang voor de ontwikkeling van China.

Veel is echter na de dood van Mao en de val van de bende van vier bij het oude gebleven. China is nog steeds een uitgestrekt arm landbouwgebied. Jonge Chinezen beseffen, dat de achterlijkheid van de bevolking moet verdwijnen alvorens er sprake kan zijn van echte democratie. Traagheid en conservatisme staan echter een snelle economische ontwikkeling in de weg. Sommigen hebben bovendien belang bij handhaving van het Maoïsme. De internationale oriëntatie is nog gering. China is wel pro-Westers, maar houdt er een bijzonder nationalistische en militaristische denkwijze op na. Men is zich bewust van de kloof tussen China en „niet-China”. China biedt thans een enigszins verwarrende aanblik. Men belijdt innerlijk tegenstrijdige waarden en waarheden. De Chinese tweelingideeën yin en yang doen veel opgeld. Wellicht is dit een indicatie van een machtsstrijd, die woedt onder de oppervlakte van de Chinese politiek.

Waaruit moet men de veranderingen in het afgelopen decennium verklaren? Uit de

val van de bende van vier of uit de idee van de permanente revolutie? Neen, de afwezigheid van Mao moet als de eigenlijke oorzaak van verandering worden aange-merkt. Niemand belichaamt immers thans meer zowel de leer als de macht, zoals dat met Mao het geval was. Men geeft thans de voorkeur aan een geleidelijke demaoïsatie, omdat een te snelle breuk met het verleden wellicht een pro-Maoreactie zou uitlokken. Toch lijkt Mao zelf een onmisbaar en blijvend symbool der Chinese Volksrepubliek. In de nabije toekomst zal echter de wet concreet moeten worden toegepast. De behandeling van de bende van vier zal in dit opzicht een testcase zijn. Dit jaar vindt wellicht een machtsverschuiving plaats in China. Hoewel de beweging der dissidenten enige vooruitgang heeft geboekt, is Deng Xiaoping kennelijk niet dusdanig gekant tegen de willekeur van Mao, dat hij een onafhankelijke rechterlijke macht en volledige gelijkheid voor de wet zou toestaan. Opmerkelijk is overigens, dat het verschijnsel van de Muur der Democratie in hoofdzaak tot de steden beperkt blijft.

Voor de effectuering der vier modernisering en is veel méér nodig dan de afwezigheid van Mao. Men kan momenteel evengoed spreken van de kracht als van de zwakte der Chinese economie. Het voeden der grote massa is en blijft de voornaamste taak. De economische resultaten kunnen als redelijk goed worden beschouwd. Naar Aziatische maatstaven is echter de levensstandaard van de gemiddelde Chinees laag. Het is daarom de vraag of sociale spanningen op den duur zullen uitblijven. De jeugd is in hoge mate teleurgesteld. Men voelt zich gepasseerd en achteruitgezet. Een „*verloren generatie*” koestert wrok jegens de „*post-Mao generatie*”. Een nieuwe uitbarsting van politiek radicalisme is daarom niet ondenkbaar. Een ander probleem is de zich verbredende kloof tussen stad en platteland.

Toch is er ook reden tot optimisme. De kans op sociale onrust is betrekkelijk klein, omdat het leven voor de meeste Chinezen voorlopig weinig verandering zal ondergaan. Een diepgeworteld nationalisme, cultureel zelfvertrouwen en het verregaand seculier karakter van China staan voorts borg voor de innerlijke samenhang van deze samenleving. De Chinese beschaving bezit een groot aanpassingsvermogen.

China bevindt zich op een keerpunt van zijn geschiedenis. Men beseft terdege, dat de modernisering van een land minstens zo moeilijk is als het ontketenen van een revolutie. Meer dan ooit tracht men gestalte te geven aan de historische doelstellingen der Chinese Revolutie: de verheffing der massa, het inhalen van het Westen en de ontwikkeling van China tot een grote mogendheid. De toenadering tot het Westen betekent nog geen daadwerkelijke samenwerking.

De internationalisatie van Japan

De tweede grote macht van Oost-Azië, Japan, wordt in Europa nu vooral gezien als een de Westeuropese economie bedreigende staat, die overigens nog altijd in de schaduw van de supermogendheden Rusland en Amerika verkeert. De met deze economische bedreiging samenhangende zgn. „*internationalisatie*” van Japan biedt evenwel voor de Japanners zelf ook verschillende problemen. Hierover schreef R. Dore in een artikel „*The internationalisation of Japan*” in „*Pacific Affairs*” (Winter 1979-1980).

Als men het heeft over de internationalisatie van Japan dient men onderscheid te maken tussen internationalisatie op het culturele en intellectuele niveau enerzijds, en in de politieke en economische sfeer anderzijds.

Cultureel en intellectueel zijn weinig landen zo ontvankelijk voor buitenlandse invloeden als Japan. Dat er in Japan méér wordt gesproken over „*internationalisatie*” dan ergens anders, schijnt een weerspiegeling te zijn van (a) het feit dat weinig mensen zich zó bewust zijn van de noodzaak te leven met internationale hoffelijkheid als de Japanners, en (b) van het feit dat er in weinig landen zoveel mensen zijn (speciaal onder degenen die de buitenlandse betrekkingen regelen) die zouden wensen dat het niet zo was. Theoretisch zou men (a) aan twee belangrijke factoren kunnen toeschrijven: 1. Japan is meer dan andere industriële landen afhankelijk van buitenlandse grondstoffen, van buitenlandse handel, en van de preciaire, onzekere aard van de regelingen die haar economie thans in evenwicht houden; 2. het ligt in de natuur van een laatbloeiër dat het interne beleid zijn oorsprong en motieven vindt in externe overwegingen.

Westerse machten haalden Japan uit haar beleid van isolatie en alleen zij konden zorgen voor de erkenning van Japan als gelijkwaardige macht met gelijkwaardige status, waarop het gehele nationale streven was gericht. De universele erkenning van de Japanse economische capaciteit dient thans echter slechts om te benadrukken dat bij het uitoefenen van invloed in raadsvergaderingen van de wereld en bij bilaterale onderhandelingen — het gebied waar internationaal aanzien algehele waardering krijgt, waar gelijkheid en ongelijkheid telt — Japan een lichtgewicht blijft. Veel Japanners vinden dat Japan niet het respect krijgt dat haar krachten haar economische sterke en sociale successen toekomt. Het is allemaal zeer ontmoedigend en het zal niemand verbazen dat de Japanse elite wemelt van mensen wier voor naamste reactie op alles wat van buiten Japan komt is, te wensen dat het maar zou verdwijnen.

Japan is thans een veel meer open maatschappij dan in de 20er en 30er jaren, maar nog steeds laten zeer weinig organisaties Japanners toe, die hun universitaire opleiding in het buitenland hebben genoten. Zij blijven „*inheemse vreemdelingen*”; zij worden voor het grootste deel, of op een zijspoor gerangeerd in speciale baantjes om buitenlandse betrekkingen te onderhouden of, zoals zij gelukkig genoeg zijn te worden geaccepteerd als echte Japanners, zijn zij vaak neurotisch angstig, om toch maar voor inheems te worden versleten en geen bewijs van buitenlandse besmetting te verraden. Een verandering in zulke praktijken zou de mensen die nodig zijn voor de „*internationalisatie*” van de Japanse maatschappij direct leveren. Men neemt aan dat de laatste tijd meer dan 23.000 kinderen van tijdelijk in het buitenland vertoevende Japanners hun opleiding starten met onderwijs in een vreemde taal. Het probleem van de re-integratie van deze kinderen in Japan is groot. Door wijziging van het universitaire toelatingssysteem of door de wervingsregels van elite-organisaties zodanig te veranderen dat geslaagden van buitenlandse universiteiten ook in aanmerking zouden kunnen komen, zou Japan de gelegenheid hebben snel een hele generatie „*onderhandelaars*” te kweken. Deze zouden zeker een veel grotere familiariteit hebben met de internationale cultuur dan degenen die thans voor de rol van „*on-*

derhandelaar” worden getraind. Een Japan waarin aan mensen met een dergelijke kosmopolitische „*onderhandelaars*”-bekwaamheid topposities zouden worden toevertrouwd, zou een maatschappij zijn die minder bezig is met haar eigenaardigheden en die serieus zou kunnen denken aan een ander soort „*internationalisatie*”.

De islam in het technologisch tijdperk

Onder de titel „*Der Islam als eine Defensiv-Kultur im technisch-wissenschaftlichen Zeitalter*” schreef B. Tibi in de „*Frankfurter Hefte*” een bijdrage over de huidige positie van de islam.

Het Iraanse begrip „*islamitische republiek*” kan men in de dogmatisch-religieuze geschriften van de islam niet terugvinden. De republiek is een Europese staatsvorm, die noch met het soennitisch-islamitische kalifaat, noch met het sjii'tisch-islamitische imamaat overeenkomt. Reeds het begrip „*islamitische republiek*” verraaft het karakter van de moderne islam: het is een defensieve cultuur.

Zulke moderne varianten van de islam kunnen alleen in het licht van de confrontatie van de islam met de westers-Europese cultuur, die sterk technisch-wetenschappelijk gericht is, verklaard worden. Deze confrontatie kent zowel politiek-economische als culturele aspecten. Sinds de 19de eeuw zijn de moslims zich er steeds meer van bewust geworden, dat ze tot de achtergebleven volken op de wereld behoren, terwijl juist in Europa de Industriële Revolutie, de oorsprong van de technisch-wetenschappelijke cultuur die zich steeds verder over de wereld uitbreidde, plaatsvond. De niet-Europese volken reageerden uiteenlopend op deze Europese uitdaging: afwijzing of juist navolging, d.w.z. integratie van de nieuwe cultuur.

De vroege islamitische cultuur kenmerkte zich door een sterke absorbering van de beschavingen van de door de Arabieren onderworpen volken. Zo werden de culturen van Byzantium en van het Perzische Sassaniden-rijk in de islamitische beschaving opgenomen. Het is nu de vraag of dat in onze tijd ook mogelijk is: kan de moderne westerse beschaving in de huidige islam geïntegreerd worden? Het probleem is dat de moderne islam een sterk defensief-gerichte cultuur is, de vroeger bestaande creativiteit lijkt nu te ontbreken. Een belangrijk verschil tussen de klassieke aanpassing van de vroege islam aan het hellenisme en de huidige situatie is, dat het toen ging om vervolmaking van het eigen erfgoed en de eigen mogelijkheden, en nu (de laatste 150 jaar) om de opheffing van een achterstand.

De kernvraag is of een niet-industriële cultuur als de islamitische gemoderniseerd kan worden zonder haar eigen karakter te verliezen. De Industriële Revolutie in Europa werd voorafgegaan door de hervorming van het christendom. Op het verband tussen protestantse ethiek en kapitalisme wordt al sinds Max Weber gewezen. De reformatie betekende tevens een ontpolitisering van de godsdienst („*Over de menselijke ziel kan alleen God heersen*”, aldus Luther in 1523) en de stichting van een nieuwe religieuze ethiek. Een hoogtepunt in deze ontwikkeling vormde de Europese Verlichting en de daarmee gepaard gaande secularisatie. Dankzij de vorderingen van de wetenschap maakte de Europeaan zich vrij van de natuurkrachten. Deze onderwerping van de natuur is een wezenlijk kenmerk van de moderne Europese cultuur. Volgens de antropologie is de verwantschap tussen het sacrale en het we-

reldlijke duidelijk aanwijsbaar in samenlevingen die niet gericht zijn op onderwerping van de natuur, maar die zich juist sterk met de natuur verbonden voelen. In de islamitische cultuur is het verband tussen het sacrale- en het politieke element, in tegenstelling tot in de moderne Europese cultuur, een wezenlijk kenmerk.

In de Europese geschiedenis is er sinds Luther dus sprake van een constant ontwikkelingsproces, een proces dat de islam niet heeft doorgemaakt. De islam heeft wel schisma's (soennieten en sji'ieten) en afsplitsingen gekend in het verleden, maar geen reformatie en geen verlichtingstraditie. De stichter van het islamistisch modernisme in de 19de eeuw en geestelijke vader van de moderne islam, Afghani (1838-1897) wees hier al op. Hij voerde alle Europese prestaties op Luthers reformatie terug, en stelde Luther ook aan het islamitisch modernisme ten voorbeeld. Om het Europese ontwikkelingsniveau te kunnen bereiken, moest de islam zich zelf hervormen en zowel de Europese koloniale mogendheden als de eigen conservatieve islamitische geestelijkheid bestrijden, aldus Afghani. Deze opvatting kan men ook nu nog onder islamitische modernisten aantreffen.

Toch verschilt ook het islamitisch modernisme wezenlijk van het moderne rationalistische westerse denken. De islamitische dogmatiek blijft namelijk ook hier onaantastbaar. De orthodoxie (koran en soenna) blijft de gemeenschappelijke noemer tussen islamitische modernisten en islamitische geestelijkheid (de oelema's). De onderontwikkeling van de islamitische wereld wordt geweten aan het niet zuiver uitvoeren van de onaantastbare voorschriften die in de koran vastliggen. Dat de islam een pre-industriële cultuur is, die de eisen die een technisch-wetenschappelijk tijdperk stelt vreemd is, erkennen ook moderne islamitische denkers niet. Ook hun denken blijft steken in apologie en dogmatiek. De maatschappelijke functie van de islamitische dogmatiek is en blijft defensief: een reactie tegen de in de hele wereld veldwinnende rationalistisch-wetenschappelijke cultuur.

De moderne islam blijft dus een wezenlijk kenmerk van de pre-industriële beschaving behouden: de band tussen het sacrale en het wereldlijke. De islam is niet alleen een godsdienst, maar ook een politieke ideologie die dwingende voorschriften voor de maatschappelijke ordening geeft. Een voorbeeld is het islamitisch recht, de sjaria, dat alle facetten van het leven regelt. Behalve godsdienst en maatschappijvorm is de islam ook basis voor een sociale identiteit. De orthodoxe, soennitische islam ontstond als uitdrukking van de Arabische identiteit, en is dat nog. De sji'itische variant van de islam daarentegen is een ge-iraniseerde islam.

In Europa hebben de Industriële Revolutie en de daarbuiten ontstane technisch-wetenschappelijke cultuur niet tot verdwijning van het christendom geleid. Godsdienst en politiek zijn echter gescheiden, de religie is verwezen naar de persoonlijke sfeer. De discussie over de vraag of islam en moderne wetenschap te verenigen zijn wordt ook door islamitische denkers gevoerd. Hun geschriften zijn vaak echter weinig vruchtbaar omdat ze de grenzen van de religieuze dogmatiek meestal niet verlaten. Zoals elke godsdienst gaat de islam uit van de exegetisch-dogmatische methode, d.w.z. bepaalde godsdienstige teksten worden beschouwd als geopenbaarde waarheid, een benadering die geheel tegenstrijdig is aan de wetenschappelijke methode. De huidige islamitische wereld bevindt zich in een crisis, een sociaal-economische,

zowel als een identiteitscrisis. In deze situatie wordt teruggegrepen naar het verleden, wat leidt tot een her-islamitisering. Nodig is echter een fundamentele hervorming van de islam, geen terugkeer naar het verleden.

Het Vaticaan en de ondeelbare vrijheid

„Le Monde” van 27 december 1980 bevatte een opmerkelijk hoofdartikel over de opvattingen van de paus ten aanzien van de vrijheidsgedachte.

Paus Johannes-Paulus II beschouwt de vrijheid als een *sine qua non* voor de vrede. In zijn derde vredesboodschap, uitgegeven op 23 december ter gelegenheid van het nieuwe jaar, heeft de paus zijn vrijheidsopvatting nader uitgewerkt. Het blijkt dat de filosoof Karol Wojtyla, beïnvloed door fenomenologen als Edmund Husserl en Max Scheler, een eigen versie heeft ontwikkeld van christelijk en personalistisch humanisme.

De paus heeft, in relatie tot verdediging van de mensenrechten, onophoudelijk gesproken over „vrijheid” in al zijn belangrijke verklaringen, boodschappen en encyclieken. „Vrijheid” kreeg daarin, afhankelijk van de context, echter een uiteenlopende betekenis.

Het vrijheidsbegrip in politieke zin was duidelijk: vrijheid, gebaseerd op de gelijkwaardigheid van de mens en autonomie in verantwoordelijkheid. Vrijheid in internationaal-politieke zin is volgens de paus, aldus de vredesboodschap, onafhankelijkheid voor de kleine naties, die met het imperialisme van de machtsblokken worden geconfronteerd. Het is evident dat hier op de situatie in Polen wordt gezinspeeld. Op nationaal niveau impliceert vrijheid een vrije participatie in de collectieve besluitvorming. Ook hier valt weer op een aanklacht jegens de eenheidspartij „die zich met de staat vereenzelvigt”. Op sociaal terrein is, naar de opvatting van de paus, van vrijheid sprake als een aantal rechten worden geëerbiedigd, zoals het recht op arbeid, op welzijn en op vrijheid van geweten.

Evenwel, juist op religieus gebied krijgt het vrijheidsbegrip van de paus een andere betekenis. Voor de paus is „de godsdienstvrijheid de basis van de andere vrijheden”. Maar over welke vrijheid heeft hij het dan? Indien hij bedoelt dat men ieder mens moet toestaan zijn geweten in vrijheid te volgen, of hij nu gelovig is dan wel atheïst, zal niemand hem weerspreken. Maar als het om vrijheid van actie gaat, uitsluitend ten bate van de enige Kerk, dan kan men slechts vrezen dat de oude demonen weer worden opgeroepen.

De verklaring van het Tweede Vatikaanse Concilie over godsdienstvrijheid en de Akkoorden van Helsinki, die door het Vaticaan zijn geratificeerd, zijn ondubbelzinnig: niemand mag op religieus gebied worden gedwongen tegen zijn geweten in te handelen. De godsdienstvrijheid die de rooms-katholieke kerk opeist in landen waar deze kerk een minderheidspositie inneemt, of waar de kerk wordt vervolgd, moet evenzeer gelden voor de niet-rooms-katholieke gelovigen in landen waar de rooms-katholieke kerk een meerderheidspositie bezit. Zijn de kerkleiders in Rome zich dit bewust en geldt een en ander ook binnen de rooms-katholieke kerk zelf?

De paus besluit zijn boodschap met te bevestigen dat „de mens niet authentiek vrij kan zijn en de ware vrijheid niet kan bevorderen als hij de transcendentie van zijn

wezen in relatie tot de wereld en zijn relatie met God niet erkent en inziet".

Van een paus kan men niet anders verwachten. Maar nog geen eeuw geleden fulmineerde de rooms-katholieke kerk tegen het liberalisme van Lamennais en sprak zij toen van „*moderne vergissingen*” en „*de voornaamste vergissingen van onze tijd*” (de „*Syllabus*” van 1864).

P. KRUG

Losse notities

Op 18 januari zagen t.v. kijkers de schrijvers Charles, Deelder, Den Doollaard en Elly de Waard onder voorzitter Mulisch over de vrijheid van drukpers praten. Het uitgangspunt was het werk van de Franse schrijver Céline, een genuïne misantroop, een smerige anti-semiet en een begaafd schrijver. Moeten zijn racistische boeken en pamfletten vrij ge- en herdrukt worden, moet *Mein Kampf* van Hitler vertaald en herdrukt worden of moet men deze uitgaven verbieden, daarover werd gesproken.

Nu mag men aan zo'n forumgesprek, waaraan mensen meestal onvoorbereid deelnemen, geen hoge maatstaven aanleggen, maar ook als dat niet gebeurt was dit gesprek, hoe sympathiek ook van instelling en conclusies, in vele opzichten teleurstellend. Er werd uitgeweid over zaken, die niet of nauwelijks met de persvrijheid te maken hebben, dat was de eerste teleurstelling. Dat er in oorlogstijd censuur op de berichtgeving is, spreekt vanzelf en Charles' opmerking dat Van Agt en Luns zwaardere jongens zijn dan Jacobse en Van Es, door Koot en Bie gespeeld, was een beledigende zijsprong. Met de persvrijheid had dit niets te maken, evenmin de kritiek op de behandeling van de zigeuners, hoe juist die ook was.

De tweede teleurstelling was, dat er over de onvrijheid achter het ijzeren gordijn — alsof er een goede en een slechte censuur is — niet werd gesproken. Als kritische schrijvers in kampen lijden, blijven alleen de ware gelovigen, de lakeien en de huichelaars over.

De derde teleurstelling was, dat er niet over gepraat werd waarom de deelnemers allen tegen censuur waren en ook kwam er niet uit hoe zeldzaam, jong, zwak en voortdurend bedreigd het plantje van de individuele vrijheid, ondanks de *Universal Declaration of Human Rights* is.

Wat zou het nuttig zijn geweest als Mulisch ervan uitgegaan was, dat de essentie van elke vorm van dictatuur ligt in de beknotting van de drukpersvrijheid. Gedachten zijn tolvrij, het gaat om het uiten, dus ook het uiten van kritiek en die wenst de dictatuur niet. Moet iedereen dan maar geloven wat hij wil, vroeg Spiegel aan zijn vriend Coornhert. Het antwoord was ja, want anders moet hij geloven wat een ander wil.

Ieder mens wil zijn gedachten vrij uiten, waaraan ontleent hij dan het recht om die vrijheid anderen te onzeggen? Als hij het heil voor allen weet en de anderen als kinderen beschouwt, die de vrijheid kunnen misbruiken.

Het gesprek concentreerde zich op de vraag of de racist, de facist zijn ideeën vrij mag publiceren en daarover maakte Den Doollaard een paar goede opmerkingen. Ten

eerste, zei hij, moet men de denkbeelden kennen om ze te bestrijden. Het kwaad is dan geschied zou men zeggen. Zou Hitler de wereld niet vergiftigd hebben als de publicatie van *Mein Kampf* vroegtijdig verboden was? Ik (= HB) meen, dat het boek niet te veel maar te weinig is gelezen. En zou men het boek verboden hebben dan zou Hitler niet ingetoomd zijn, men moet het gedrukte woord ook niet overschatten. Den Doolaard bracht ook het punt ter sprake van de censuur. Wie heeft het recht om te verbieden; wie censureert de censoren? Ik geloof dat de geschiedenis toont dat er onnoemelijk veel slachtoffers van de censuur zijn geweest, onder wie de beste schrijvers en wie zijn de slachtoffers van de drukpersvrijheid? De vrijheid van woord stoelt op een zekere mate van vertrouwen op het oordeelsvermogen van volwassen mensen. Blijkt dit vertrouwen misplaats te zijn, dan bemerken de mensen al gauw, onderworpen aan machten die hun vrijheid te niet doen, wat zij missen. Het is beter, dat zij dat voordien beseffen. De vrijheid is ongedeeld, torn niet aan de drukpersvrijheid, ook niet een beetje, behoudens wat de wet, langs democratische weg tot stand gekomen, beperkt.

Gelet op het aantal uitgaven, drukken en vertalingen is wel beweerd dat, na de bijbel, de *Navolging van Christus*, van Thomas van Kempen en de *Verstroosting der wijsbegeerte* van Boëthius ($\pm$ 530 n. C.) de meest gelezen boeken zijn. Des te merkwaardiger dat Boëthius' boek al enkele eeuwen niet meer in de belangstelling staat, ondanks de grote literaire kwaliteiten van de poëzie en het proza en ondanks de diepzinnige inhoud, die een brug slaat tussen de filosofie van de klassieke Oudheid en het vroege Christelijke geloof. Ik meen dat deze, vrijwel vergeten, *classic* aan velen, bedolven als wij zijn onder eendagsvliegen, veel te bieden heeft. In 1953 verscheen bij de Arbeidspers in de reeks *Scriptorium* het boek in een fraaie vertaling van de hand van mevrouw Suys-Reitsma. Wellicht is deze nog te krijgen.

Ik had een paar boeken gelezen van een schrijver, die alle denkbare jammer, verdriet, eenzaamheid, wreedheid en zinloosheid over de bladzijden had uitgegoten. De boeken suggereerden, dat Prediker met zijn *alles is ijdelheid* en Sartre met zijn absurditeit van het bestaan de waarheid over het leven verwoord hadden. Ik schets mijn verbazing toen ik, tijdens een vakantie in Frankrijk, genoemde auteur, temidden van een talrijk en bloeiend gezin, in een restaurant aantrof. Een goede veertiger, bruin verbrand, liet zijn schallende lach over de welvoorzienige tafel klinken, vrouw en kinderen keken naar hem op en de levensvreugde straalde van hem af. Ik had mij een oude, eenzame, somber blikkende, wat verslonsde man voorgesteld, gebogen als Atlas onder het wrede bestaan. Het kon toch ook nog wel soms meevallen, dacht ik.

De volgende gedachte — niet uitblinkend door originaliteit — was, dat het vreemd en weinig passend is om eenzijdige uitspraken over het leven te doen, alsof het leven een transcendente godheid is. Het leven is wreed of absurd, groots of mooi, ijdel of rijk, wat voor lessen hebben we al niet moeten leren van de heren en dames docenten, terwijl wij dan alleen weten hoe zij de gebeurtenissen hebben beleefd.

Deze lange inleiding voert mij tot een van mijn favoriete schrijvers, in wiens boeken

zulke eenzijdige oordelen over het leven ten enen male ontbreken en waarin de verstrengeling van geluk en ongeluk, beleefd door gewone mensen met liefde, humor en ironie wordt beschreven.

Ik bedoel E. M. Forster, de wijze Engelsman, die zich niet te uitzonderlijk of te verheven voelde om de veelgesmade, van compromissen aan elkaar hangende westerse democratie te loven. Tegelijkertijd uitte hij, vanuit zijn gevoel van menselijke verbondenheid, de meest striemende veroordeling van het kolonialisme en het racisme. Indien u *A passage to India* leest of herleest weet u wat ik bedoel.

Ik geef u, tot slot, één voorbeeld van zijn superieure humor: „*To be or not to be married, that is the question*” voor vrijwel alle jonge dames in Engeland.

H. BONGER

VIER KWATRIJNEN

Ik sleep de dingen langzaam naar hun plaats
en zie alles in funktioneel verband.
Er zijn nog enkele schepen buitengaats,
ik demp de zee met kleine schepjes zand.

Hier zit hij maar, met boeken en papier,
gedeeltelijk intellekt, gedeeltelijk zoogdier.
Ach, dit gemier begon al bij de intkvis,
die, door zijn brein, zich onderscheidt van wier.

Het avondduister kruipt over het land
en ik zit binnen en ik lees de krant.
De bomen worden donkere silhouetten,
het licht gaat aan, de wereld staat in brand.

Laat, als het zover is, mijn lijk maar niet verbranden,
dat is een technisch ritueel voor betere standen.
Begraaf het zonder kist maar ergens in de aarde,
want daarin heeft het dan voorlopig wat omhanden.

Hans Reddingius

REKENSCHAP

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT VOOR WETENSCHAP EN KULTUUR

Redactie:

Dr H. Bonger, Dr J. C. Brandt Corstius, Drs E. v. d. Hoeven, Mr Drs T. Jorna, P. Krug, Drs J. H. Mooren, Drs A. Nieuwland, Dr J. P. van Praag, Drs L. Reerink, Dr B. W. Schraper, Drs R. A. P. Tielman.

Redactie-secretaris: Drs H. P. J. Boelaars

Druk: Storm BV, Utrecht
ISSN: 0034 - 37 49

Het abonnement loopt van 1 januari tot en met 31 december.
Abonnementsprijs f 32,50 (voor studenten en CJP-houders f 25,—);
losse nummers f 8,50.

REKENSCHAP is een uitgave van de Humanistische Stichting Socrates,
Oudegracht 152 - Postbus 114, Utrecht (tel.: 030 - 31 81 45).

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

De HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES,

een werkstichting van het Humanistisch Verbond:

om de doordenking van de wetenschappelijke en kulturele 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 nivo het moderne humanisme te verdiepen
en te verbreiden

Vormen van deelneming:

- a. donatie van tenminste f 35,— per jaar ter ondersteuning van de bijzondere leer-
stoelen
- b. kontributie van tenminste f 17,50

Donateurs worden tevens als kontribuanten beschouwd.

Journal of Management Inquiry 16(4)

Sept 21 1934

4-10-57 NEWARK

[illegible][illegible]