rekenschap

humanistisch tijdschrift voor wetenschap en kultuur

september 1984
jaargang 31, nummer 3
verschijnt driemaandelijks

Humanistisch Documentatie Centrum
BIBLIOTHEEK
Postbus 797 - 3500 AT Utrecht

in dit nummer:

- humanisme en levensstijl
- de agressie tegen de autoriteit
- althusius, pluralist avant la lettre
- ontwerpverdrag tegen folteren

0 3 NOV. 1986

rekenschap

DRIEMAANDELIJKS TIJSCHRIFT VOOR WETENSCHAP EN KULTUUR

NIET UITLEENBAAR

A. N.	**TEN GELEIDE/101**
P. Cliteur	**ACTUEEL: FOLTEREN/103** Internationaal ontwerpverdrag is nu gereed
A. Nieuwland	**HUMANISME EN LEVENSSTIJL/105** Aardsheid, religiositeit, solidariteit, utopisch geloof en redelijkheid zijn eigenschappen van moderne humanisten
E. v.d. Hoeven	**DE AGRESSIE TEGEN DE AUTORITEIT/113** Pleidooi voor een herwaardering van leiderschap
P. Cliteur	**JOHANNES ALTHUSIUS: POLITIEK PLURALIST EN PROTAGONIST VAN DE RECHTSSTAATSIDEE/122** De ten onrechte vergeten Duitse staatsrechtgeleerde: pluralist avant la lettre
A. Nieuwland	**REKENSCHAP 'INTERNATIONAL'/126** Bespreking van 'Humanist in Canada' en enkele andere Engelstalige bladen
C. Kloos & P. Krug	**BOEKBESPREKINGEN/133** De Boers 'Religieuze aspecten van het Palestijnse vraagstuk', en Derksens 'Mens en geweld'
E. v.d. Hoeven	**OUDEMANS' ONTRAGISCH MISLUKTE POGING/137** Reactie op artikel in vorige Rekenschap, met een naschrift van Th. C. W. Oudemans
H. Bonger	**LOSSE NOTITIES/142**

Ten geleide

De twee hoofdartikelen van dit nummer belichten ieder *het probleem van de cultuur*: de moeilijkheden (gevoelens van "onbehagen"), die dit systeem, gebaseerd als het is op uit- of afgestelde behoeftenbevrediging, mensen oplevert. Gegeven ditzelfde algemene thema, gaat het in beide artikelen om de rol die verschillende aspecten van cultuur daarbij spelen, namelijk levensstijl en leiderschap. Het eerste stuk is meer sociologisch, het tweede meer psychologisch van aard.

Humanisme en levensstijl is geschreven door *Albert Nieuwland*, docent sociologie aan het Humanistisch Opleidings Instituut. Het is een bewerking van de inleiding, die hij hield op het Socrates Symposium van 5 oktober 1982. Aangevuld is het tevens een reactie op het uitdagende artikel van Bernard Phillips over Zen en humanisme in Rekenschap van december 1982. Deze vond in vergelijking met het Zen-boeddhisme humanisme te beschouwelijk en te weinig geneigd zichzelf overbodig te maken en plaats in te ruimen voor het volle leven. Het blijft volgens hem "menu bij de maaltijd" en wordt nooit de maaltijd zelf. Nieuwland kan hierin deels meegaan. Hij erkent dat humanisten, beschouwelijk en/of sociaal-politiek geëngageerd als ze zijn, vaak te weinig aandacht schenken aan het ontwikkelen van een eigen levensstijl als directe consequentie van hun humanistische beginselen voor het dagelijkse leven. Aan de hand van Webers theorie over het ontstaan van het Kapitalisme laat hij de belangrijke functie zien, die een levensstijl in maatschappij en cultuur kan hebben. Met behulp van Elias' civilisatietheorie schetst hij vervolgens het ontstaan van de klassiek-humanistische levensstijl, eigen aan een burgerlijke elite. Hierop acht hij Phillips' bezwaar van toepassing. Tenslotte beschrijft hij de kenmerken van een (wat hij noemt) moderne mens-gerichte levensstijl, die hij bij een wat volksere intellectuele voorhoede waarneemt. Hiervoor kan volgens hem een goed ingespeeld humanisme niet alleen menu, maar ook kookboek zijn.

Erik van der Hoeven, directeur van het wetenschappelijk bureau van D'66, gaat in het tweede artikel *De agressie tegen de autoriteit* terug tot de bron van de moderne psychologie: Freud. Hij herlas Freuds opvattingen over cultuur. De cultuur is volgens Freud gebaseerd op de frustratie, die mensen opdoen wanneer hun lustbevrediging door de van nature agressieve samenleving of verbiedende autoritaire leider onmogelijk wordt gemaakt. Als mensen de daarbij opgekomen agressieve gevoelens niet kunnen of willen uiten, verinnerlijken ze ze tot hun Über-Ich. De tegenwoordige

autoriteiten lijken redelijker en minder autoritair in hun optreden. Daardoor kunnen mensen hun agressie niet meer zo makkelijk richten en wordt deze minder verinnerlijkt. Wat overblijft is een amorfe agressiviteit, die zich tegen alles en nog wat in de maatschappij kan richten. Om deze verloedering tegen te gaan, pleit Van der Hoeven voor een anderssoortig, humaan, leiderschap. In de eerste plaats moet dit duidelijker dan nu vaak het geval is als zodanig optreden. In de tweede plaats moet het liefhebbend zijn en een voorbeeldfunctie hebben, waardoor mensen zich er positief mee kunnen identificeren.

Een derde, wat korter, artikel schreef jurist/filosoof *Paul Cliteur* over *Johannes Althusius*. Deze ten onrechte vergeten Duitse staatsrechtgeleerde (1557-1638) bepleitte een pluralistisch staatsbestel met volkssoevereiniteit en leiders die als vertegenwoordigers van het volk de zorg voor het algemeen welzijn voor ogen hebben en anders afgezet kunnen worden. Hij koppelde een calvinistisch protestantisme aan een Erasmiaans-humanistische levensstijl. Hij wist zo een pessimistisch mensbeeld te combineren met een geloof in de mogelijkheid van een op saamhorigheid gebaseerde politieke gemeenschap.

Dat tragiek en humanisme niet altijd zo makkelijk te combineren vallen, laat staan verschillende opvattingen over beide, toont de vinnige discussie aan tussen *Van der Hoeven* en *Oudemans*, schrijver van het artikel 'Humanisme en tragiek' in het vorige nummer. Van der Hoeven zal later uitgebreider op zijn opvattingen over tragiek terugkomen. Tot zolang zullen we met deze meningsverschillen moeten leven.

AN

Actueel: folteren

Paul Cliteur

Aan het begin van *Surveiller et punir*, een boek van de onlangs overleden Franse filosoof Michel Foucault, vinden we het verslag van de onvoorstelbaar wrede wijze waarop Damiens (iemand die Lodewijk XV een messteek toebracht) in 1757 werd terechtgesteld. Toch was een dergelijke behandeling geen uitzondering. Folteren vormde tot ver in de achttiende eeuw een vast bestanddeel van de strafrechtspleging en we vinden het al in het oude Griekenland. Zowel Aristoteles als Demosthenes waren van mening dat marteling de meest betrouwbare methode was tot het verkrijgen van bewijsmateriaal en voor eeuwen en eeuwen werd het toegepast. Pas met de Verlichting kwam hierin verandering en gedurende de gehele negentiende eeuw speelde foltering geen rol van betekenis in de westerse wereld.[1]

Helaas was dit een tijdelijke kwestie. Met het aan de macht komen van de fascistische regimes in de twintiger en dertiger jaren van deze eeuw, werd ook het martelen weer tot onderdeel van het staatsbeleid gemaakt en dit geschiedde zelfs op zulk een schaal dat Egon Larsen in zijn geschiedenis van Amnesty International schrijft:[2] *"De terugkeer van marteling in onze eeuw op een schaal die zelfs in de donkerste Middeleeuwen nooit werd bereikt is één van de meest tragische fenomenen in de geschiedenis van de mens, dat vooral daarom moeilijk te verklaren valt omdat het in het geciviliseerde, progressieve Europa begon"*.
Wie het jaarverslag van Amnesty International leest of andere documentatie over marteling[3], of wie zelfs alleen maar de berichtgeving in de dagbladen volgt zal constateren dat deze opmerking helaas maar al te zeer in overeenstemming verkeert met de feitelijke gang van zaken.

Internationale aanpak

Om aan deze uiterst fnuikende ontwikkeling een halt toe te roepen startte Amnesty in 1972 een wereldwijde campagne tegen het folteren. Deze actie had in ieder geval één belangrijk resultaat, namelijk dat in 1975 bij de Verenigde Naties een verklaring werd aangenomen inzake de bescherming van alle mensen tegen marteling en andere vormen van wrede, onmenselijke of vernederende straf.[4] Een dergelijke verklaring heeft echter geen juridisch bindende werking en is dan ook weinig effectief. Waar het op aankomt is niet langer "the establishment of international norms", maar juist "their application"[5]: Geen mooie woorden, maar een werkelijk bindend verdrag! Geleidelijk

begon tot volkenrechtsgeleerden, politici en anderen door te dringen dat alleen een internationale aanpak verbetering in de toestand zou kunnen brengen.
Na een periode van ongeveer tien jaar is er dan nu een internationaal *ontwerp-verdrag tegen foltering* gereed gekomen, dat deze maand bij de VN ter discussie staat. Het ontwerp-verdrag bevat een duidelijke, juridisch bindende omschrijving van het folteren en legt een verplichting op aan staten hun rechtsmacht uit te breiden over *alle folteraars*, dus ongeacht het land waarin de folteringen hebben plaatsgevonden en ongeacht de nationaliteit van de folteraar. Het verdrag regelt ook de instelling van een comité tegen foltering dat controleert of het folterverbod wordt nageleefd door de landen die zich bij het verdrag hebben aangesloten.
Ongetwijfeld vormt dit ontwerp-verdrag een belangrijke fase in de lange strijd tegen de mensenrechten-schending. Maar zal het een *effectief* wapen in die strijd worden? Helaas is het alweer op een aantal essentiële punten uitgehold. Als een van de belangrijkste zaken moet worden genoemd dat de vertegenwoordiger van Saoedi-Arabië bezwaar maakte tegen het feit dat het folterverbod zoals omschreven in het verdrag óók wettige lijfstraffen zou kunnen omvatten, iets dat hem ongewenst leek. Men heeft toen "wettige lijfstraffen" uitgezonderd van het folterverbod, een gang van zaken die misschien wel begrijpelijk is – immers men wil dat ook déze landen het verdrag ondertekenen – maar tevens een uitholling van het effect tot gevolg heeft. Een cynicus zou zelfs kunnen opmerken dat het verdrag folteren niet verbiedt, maar juist legaliseert: namelijk de "wettige" marteling!
Toch is het moeilijk om over het uiteindelijk resultaat van het verdrag te speculeren. Een definitief oordeel kan pas later gegeven worden. Eind september zal het aan de Algemene Vergadering van de VN worden voorgelegd en het kan nog wel enige jaren duren voordat het aantal benodigde ratificaties voor de inwerkingtreding binnen is. In het volkenrecht worden successen nu eenmaal niet van de ene op de andere dag geboekt. Dat er echter een oplossing moet komen voor het folteren en het van belang is alles aan te grijpen dat in die richting wijst, is een ding dat zeker is.

Noten:

1. Vgl. J. H. Burgers, *Het ontwerp-verdrag tegen foltering*, in: Ars Aequi 32 (1982) 2, p. 242
2. Egon Larsen, *De geketende vlam*, Geschiedenis van Amnesty International, Amsterdam 1978, p. 84
3. Vgl. o.a. Peter Koch/Reimar Oltmanns, *Die Würde des Menschen*, Folter in unserer Zeit, Hamburg 1977
4. Resolutie 3452 (XXX)
5. Jean Jacques Gautier, in: *Torture, how to make the international convention effective*, International Commission of Jurists, Geneva 1980², p. 31

Humanisme en levensstijl

Rekenschap Sept. '84

Albert Nieuwland

Als bezwaar tegen het humanisme wordt wel aangevoerd, dat het zo'n erg beschouwelijke levensbeschouwing is. Het wordt wel sympathiek gevonden, omdat het de mens met zijn mogelijkheden en noden in het centrum van de aandacht zet, maar het is en blijft als filosofische reflectie een abstractie van het leven. Het is eerder een "menu bij de maaltijd" dan de maaltijd zelf, zoals de Zen-kenner *Bernard Phillips* enige tijd geleden treffend opmerkte.[1]

Het bezwaar richt zich niet tegen het humanisme als levensbeschouwing op zichzelf, maar tegen het feit, dat deze zich niet duidelijk slechts als een opstapje voor het volle leven ziet en ernaar streeft zichzelf op te heffen. Phillips schrijft verder: "Een echte Zenboeddhist neemt alles als koren op zijn molen – zelfs de molen – zodat hij uiteindelijk ook zijn Zen wil opmalen". Even later vraagt hij zichzelf af: „Hoe liggen deze zaken nu bij het humanisme? Is dit eveneens gericht op zijn eigen opheffing? Of kan het zijn positie nooit opgeven om zijn identiteit niet te verliezen? Wil het humanisme zijn aanhangers tot een staat van zuiverheid brengen, die buiten en boven humanisme en ieder ander "isme" uitgaat? Een staat, waarin mensen niet dit of dat, maar gewoon zichzelf zijn en waarin ze geen etiket nodig hebben en hun identiteit niet hoeven te ontlenen aan een abstractie?".

Beschouwing en beleving

Ik kan me vanuit Zen-standpunt denkend dit bezwaar goed voorstellen. Er zit wat in en er zit niet wat in. Een van de verschillen tussen Zen en humanisme is, dat Zen streeft naar radicale opheffing van iedere dualiteit, ook die van de zichzelf kennende mens. Het humanisme tilt daar niet zo zwaar aan. Zen zegt: "het gaat er niet om jezelf te kennen, maar om jezelf te zijn". Het humanisme zegt: "Ken èn wees jezelf". Kennen en zijn, beschouwing en beleving sluiten elkaar niet uit, maar zijn complementair.[2] Soms is de een, soms de ander dominant. Soms is het goed om volledig op te gaan in de beleving, daarin is de humanist het met Zen eens, maar dan is er altijd nog ergens op de achtergrond een "weet-hebben-van". Soms is het goed beschouwend bezig te zijn en dan is de beleving "wat heerlijk om dit te doen" aanwezig. Het is waar, het kan ook zijn, dat beschouwing en beleving elkaar in de weg zitten. Dan zijn we, wat in het Engels heet, te *self-conscious*, te bewust van onszelf, om te kunnen voelen of valt het beschouwen ons zwaar. Er is dan een spanningsrelatie tussen beide. Deze momenten of perioden zijn vervelend, soms zelfs ondraaglijk. Maar zijn deze discongruenties op

zichzelf minder waard dan piekervaringen? Zonder dalen geen bergen, zonder dalen ook geen nog weer andere bergen. De afwisseling brengt de dynamiek in ons leven. Een ander punt is, dat bij het bovengenoemde bezwaar geen rekening is gehouden met het feit, dat het humanisme – hier even opgevat als vormgegeven in het Humanistisch Verbond – beschouwings- en belevingskanten heeft, levensbeschouwing èn levensovertuiging is. Deze laatste zouden we de geesteshouding kunnen noemen, op basis van fundamentele (in dit geval: humanistische) waarden, die de mens "leeft – niet heeft".[3] Deze levensovertuiging motiveert humanisten tot allerlei vormen van politiek en sociaal engagement, zoals de "zorg voor de medemens", hetzij als vrijwilligerswerk, hetzij in geïnstitutionaliseerde vorm. Phillips heeft wel gelijk, dat in humanistische kring soms meer aandacht voor filosofisch-ethische discussies en (nu vul ik hem aan) politieke en sociale activiteiten lijkt te bestaan dan voor het zich openstellen voor en praktizeren van een bepaalde *levensstijl* als consequentie van de humanistische beginselen. En hiermee zijn we bij het onderwerp van dit artikel.

De functie van een levensstijl

Max Weber (1864-1920) heeft als een der eersten in de sociale wetenschap de rol van levensstijlen onderzocht.[4] Hij legde een verband tussen de levensstijl van bepaalde protestantse groeperingen en het ontstaan van het kapitalisme als economische structuur. De protestanten, die hij op het oog had, zoals de calvinisten, zagen de goddelijke genade als iets dat ze niet deelachtig konden worden, zoals de katholieken dachten, via sacramenten, bijvoorbeeld de biecht, maar via een rationeel-ascetische levensstijl. Door de handen uit de mouwen te steken, het verstand te gebruiken en zich van allerlei wereldse geneugten te onthouden, zag men gebleken succes als een teken van de goddelijke uitverkiezing. Tijdens de voortschrijdende *secularisering*, die Weber in de Westerse wereld meende te zien, verloor de rationeel-ascetische levensstijl zijn godsdienstige dimensie en werd, voorzover gepraktizeerd door de handel- en nijverheid bedrijvende middenstand, de motor achter de Industriële Revolutie en daarmee van het Kapitalisme.[5]

Het begrip levensstijl is in Webers sociologie dus zeer belangrijk. Naast allerlei andere factoren kàn het zijn, dat een levensstijl op een gegeven historisch moment de functie krijgt de laatste druppel te zijn, die de emmer doet overlopen en medeoorzaak is van een revolutionair gebeuren. *Karl Marx* (1818-1883) dacht daar natuurlijk anders over. Hij zag de strijd om de macht tussen de bezitters en niet-bezitters van de produktiemiddelen, de *klassenstrijd*, als de belangrijkste factor in de sociale dynamiek. Webers werk is dan ook op te vatten als kritiek op Marx en – belangrijker – op de marxisten. Weber erkende dat zowel klasse (de economische belangen) als macht (politieke invloed) belangrijke factoren zijn in het sociale gebeuren. Daarnaast wees hij echter ook op de rollen van religie en godsdienst als legitimerende en zinverschaffende ideeënstelsels (ideologieën). Hij benadrukte de voortdurende wisselwerking ertussen. Hij hanteerde daarbij het begrip *Wahlverwantschaft*, de affiniteit, die maakt dat bepaalde groepe-

ringen, ideologieën en levensstijlen elkaar weten te vinden. Het belang van Weber voor ons onderwerp is, dat hij gewezen heeft op het waarom bij al deze mogelijke combinaties. Hoe komt het dat bepaalde combinaties ontstaan, waarom zijn sommige heel dynamiserend en andere heel verstarrend? Verder wees Weber op de functie van de levensstijl in het bijzonder. Het begrip levensstijl heeft hij nergens eenduidig gedefinieerd. We kunnen er de stijl van de in de praktijk gebrachte cultuur onder verstaan: de manier waarop normen, waarden, sancties, enzovoort in gewoonten, zeden, rituelen, instituties, en dergelijke in praktijk gebracht worden. Dit subtiele maar tevens omvangrijke geheel wist Weber een handzame vorm te geven door het *ideaaltypisch* te beschrijven. Door enkele eigenschappen ervan wat aan te zetten, andere af te zwakken, kon hij een levensstijl typeren en de essentie ervan helder uitdrukken.

De klassiek-humanistische levensstijl

Een andere sociale wetenschapsman, die levensstijlen onderzocht heeft en in historisch perspectief geplaatst, is *Norbert Elias* (geb. 1897).[6] Hij vergeleek de levensstijl van mensen in de Middeleeuwen met die van mensen erna, met name van de opkomende burgerij. Hij deed dit door etiquetteboekjes te vergelijken, boekjes, waarin jongeren omgangsvormen bijgebracht worden. Wat betreft het tafelgedrag bijvoorbeeld golden in de Middeleeuwen regels als: je mag een afgekloven bot niet terug in de schaal leggen, maar je moet het over je schouder achter je op de grond gooien. Het waren dus steeds "objectieve" regels met als strekking: je moet dit wel en dat niet doen. (Ze waren trouwens vaak op rijm gesteld, om het de leerlingen makkelijker te maken ze uit het hoofd te leren). Kenmerkend was het gebrek aan psychologische nuances. Het gedrag in de hoogste kringen van de feodale adel van die tijd zouden wij dan ook zonder moeite als "naïef" bestempelen. Men dacht in simpele tegenstellingen als: goed-slecht, vriend-vijand, lust-onlust, enzovoort.

In de Renaissance golden anderssoortige regels, zoals: als je met iemand van stand aan tafel zit, neem dan je hoed van je hoofd, maar zorg er wel voor, dat je haar gekamd is. Een andere regel: als het eten opgediend is, moet je even wachten. In de eerste plaats is het onverstandig gelijk toe te tasten, omdat het eten heet is en je je mond zou kunnen branden. In de tweede plaats, en dat is belangrijker, omdat je dan een uitgehongerde indruk maakt en dat is niet beschaafd. Deze voorschriften zijn van ... *Erasmus* (1469-1536), de grote humanist, die zich niet te verheven voelde om het etiquetteboekje "*De civilitate morum puerilium*" voor jongeren samen te stellen. Het beheersen van nieuwe omgangsvormen, een nieuwe levensstijl, was blijkbaar van groot belang. Het nieuwe in vergelijking met de Middeleeuwen was:

1. De mensen moesten leren, dat ze niet alleen aan zichzelf mochten denken, maar hun gedrag ook moesten afstemmen op de andere mensen in die situatie. Ze moesten dus inlevingsvermogen aankweken en hun (wat we in de sociologie noemen) *sociale rol* in die situatie leren spelen.

2. Ze moesten verder een grotere afstand tot hun directe behoeften leren krijgen. "Beschaafd" zijn die mensen, die zelfbeheersing weten op te brengen en aan *uitgestelde bevrediging* doen.

Een ander mooi voorbeeld betreffende de afstand van mensen tot hun directe behoefte, dat Elias geeft, is dat van het gebruik van de vork. In de elfde eeuw trouwde een Venetiaanse doge met een Byzantijnse prinses, die als nieuwigheid uit het verre vaderland een gouden vork had meegenomen. Deze was in Venetië onbekend, men at gewoon met de hand. De prinses vond dit maar primitief en bleef bij haar eigen gewoonte. Dit gaf een vreselijk schandaal in Venetië: men vond het een vergrijp tegen Gods gebod. Toen de prinses later stierf, werd dit prompt uitgelegd als bestraffing Gods. Het heeft vervolgens nog vijf eeuwen geduurd, voordat de vork inburgerde en blijkbaar in een algemeen gevoelde behoefte voorzag, anders gezegd: voordat de afstand van mens tot eten groot genoeg was geworden, dat er een vork tussen paste. Norbert Elias heeft dit proces van groeiende afstand tussen geest en lichaam, het *civilisatieproces*, verklaard uit de overgang van feodale naar burgerlijke samenleving. De feodale maatschappij ging ten onder door de opkomst van de steden, handel, geldverkeer, in het algemeen door de emancipatie van de burgerij. De verandering van omgangsvormen, zoals we die net beschreven hebben, verzon de burgerij niet zelf. Zo gaat cultuurverandering eigenlijk nooit. Vaak gebeurt het, dat mensen op grond van affiniteitsgevoelens (Webers *Wahlverwantschaft*) bepaald gedrag en een bepaalde levensstijl van anderen overnemen. Nieuw is, dat deze in een ander cultureel kader, een andere ideologie, geplaatst wordt. Daarmee krijgt hij een andere betekenis, wordt anders gelegitimeerd en als zinvol ervaren, anders verinnerlijkt, en leidt zo tot een andere geesteshouding. En deze leidt op haar beurt weer tot nieuw gedrag en een nieuwe levensstijl, enzovoorts.

Civilisatie was oorspronkelijk iets van de adel. Deze was door de opkomst van de burgerij steeds afhankelijker geworden van de centrale macht van de vorst. Van vrije ridders werden ze horige hovelingen, die uit lijfsbehoud rekening moesten houden met de steeds verfijndere omgangsvormen aan het hof. Dit gedrag nu nam de bovenlaag van de burgerij over om zich toegang te verschaffen tot het hof. Er was alleen één groot verschil met het gedrag van de gesjochten adel: het was niet afgedwongen, waardoor het bij deze iets uiterlijks bleef. Het was vrijwillig gekozen, paste in hun emancipatie-ideologie, werd verinnerlijkt en leverde een nieuwe levensstijl op, waarbij als nieuwe identiteit die van de ontwikkelde burger hoorde. Het ideaal werd de *cultura animi*, de innerlijke beschaving. Erasmus typeerde deze mooi: "Laat anderen leeuwen, adelaars en dergelijke dieren op hun wapenschilden zetten. *Ware* adel bezitten slechts diegenen, die op hun schilden kunnen zetten, wat ze aan kunst en wetenschap gepresteerd hebben".

Cultuur als ideaal

Dit nu is het typisch *klassiek-humanistische cultuurideaal*. Mensen moeten zich in de

cultuur bezig houden met *Cultuur*: met het streven naar volmaaktheid, het ontstijgen aan directe menselijke levensbehoeften, het vervullen van de beste menselijke vermogens, het creërend omvormen van het leven en alles waar men mee bezig is tot een kunstwerk. Dit humanistische ideaal echter sloot deels wel, deels niet aan bij de ideologie van de grote massa van de opkomende burgerij.
Johan Goudsblom, een leerling van Elias, schrijft er over: "Zelfbeheersing, onafhankelijkheid, vertrouwen in eigen inzichten – al deze kwaliteiten stroken in zekere mate met de burgerlijke habitus. In het humanistisch ideaal worden zij verheven tot positieve deugden: wil men de hoogste staat van menselijk welzijn bereiken, dan zal men door studie en discipline de eigen geestelijke vermogens moeten cultiveren".[7] Er is echter volgens Goudsblom ook een groot verschil tussen de humanist en de burger. De humanist wil niet slechts burger worden, maar "*Mens*" in zijn hoogst mogelijke vorm. Hij maakt aanspraak op universaliteit, hij wil algemeen menselijke waarden realiseren en wil er eventueel zijn burgerlijke belangen voor opzij zetten.
Dit maakte, begrijpelijkerwijs, dat het humanisme vaak wel door de burgerij als ideaal gekoesterd werd, maar niet als levensstijl beoefend. De brede lagen van deze burgerij – om maar niet van de rest van de bevolking te spreken – had het te druk met de beslommeringen van alledag om zich daar veel moeite voor te kunnen geven. Wèl was het dikwijls zo, dat ze hun kinderen wilden "verheffen". Ze stuurden hen dan naar humanistische scholen, alwaar "vrijgestelden", *cultuurspecialisten*, zoals Goudsblom ze noemt, het humanisme als ideaal en als laten we maar zeggen: *academische levensstijl* verder verfijnden en vervolmaakten en zodoende voor het nageslacht bewaarden.
Een mooi voorbeeld van dit cultuurspecialisme geeft Elias in zijn beschrijving van de Duitse humanistische professorencultuur van de achttiende eeuw. Duitsland was toen een lappendeken van staten en staatjes. Er ontbrak, zoals dat in Frankrijk het geval was, één centraal hof, waar de humanistische intellectuelen elkaar konden treffen en erkenning konden vinden. Noodgedwongen moesten ze wel zelfbevrediging zoeken in de *Gründlichkeit* van hun studiën (vooral van de Oudheid), de diepzinnigheid van hun gedachten en de onberispelijkheid van hun humanistische academische levensstijl.
In het Frankrijk van de zeventiende en achttiende eeuw vroeg de opkomst van de centraal georganiseerde staat en de groeiende handel om een burgerij met een *rationelere* levensstijl en ideologie. Dit filosofisch Rationalisme, met mensen als Montesquieu, Voltaire en Diderot, rekende zichzelf niet tot het humanisme. Het ging daarin ook niet om diepgaande studies van de Antieken noch om een streven naar volmaaktheid, maar om het kritische denken, de rede, als laatste toets van de waarheid. Deze vrijdenkers zetten zich sterk af tegen de Kerk, godsdienstige tradities en het absolute "goddelijke" gezag van de koning. Ze waren van opvatting, dat de mens van nature een aantal fundamentele rechten bezat, zoals vrijheid, gelijkheid, gerechtigheid, verdraagzaamheid en dat een hierop gebaseerd rationeel-ethisch handelen kon bijdragen tot de vooruitgang van mens en maatschappij.
Tegenwoordig wordt dit Franse Verlichtingsdenken, het Rationalisme, wèl tot de

humanistische traditie gerekend, omdat het moderne humanisme voor een groot deel op dezelfde waarden gebaseerd is.[8] Terug naar deze tijd.

Een moderne mens-gerichte levensstijl

Bestaat het klassiek-humanistische cultuurideaal tegenwoordig eigenlijk nog? Gelukkig wel. Er zijn nog steeds mensen, die zich proberen te verheffen boven de sleur van alledag door zich te verdiepen in kunst, cultuur en wetenschap. Het gaat toch niet om het gewone, maar om de "hogere" en "diepere" aspecten van de cultuur? Je kunt zo tevens je leven minder verwarrend, overzichtelijk maken door je regelmatig emotioneel in te houden, terug te kijken, te beschouwen, te bespiegelen, je rekenschap af te leggen. Dit artikel en ons blad Rekenschap is er het produkt van. De klassiek-humanistische levensstijl is binnen het Verbond nog steeds aan te treffen, zoals op de bijeenkomsten van de eerbiedwaardige Stichting Socrates, alhoewel die vroeger wat Olympischer toegingen dan nu. Dan bij de tientallen lezingen, die onze gemeenschappen jaarlijks nog steeds weten te produceren en buiten het Verbond hier en daar op de universiteit, zoals op de literaire faculteiten en verder in het algemeen in de "betere kringen". Deze academische levensstijl is zeker meer elitair van aard dan de rationalistische van de vrijdenkers, ook in het Verbond wel aanwezig. Die is wat "gewoner", maar tevens verschraald tot louter anti-godsdienstigheid.

De oude humanistische levensstijl in beide vormen bestaat dus nog wel, maar is duidelijk op zijn retour. Hij lijdt aan een bloedeloosheid, die zelfs de beoefenaren ervan zelf is opgevallen. Er is een onderzoek gedaan, naar hoe het gemiddelde Verbondslid zichzelf zag.[9] Er kwamen heel wat positieve eigenschappen uit de bus, zoals tolerant, ondogmatisch, op bewustwording gericht, zelfstandig, kritisch, intelligent, enzovoort. Als negatieve echter: te intellectueel, te rationeel, te vaag, te weinig gevoelsmatig, te kil, te weinig strijdbaar, te individualistisch, elitair. Dat was weliswaar tien jaar geleden, maar als je de Humanist leest, kom je dezelfde bezwaren nog regelmatig tegen. Hoe komt het toch, dat de eens zo schitterende humanistische idealen mensen tegenwoordig niet meer lijken aan te spreken?

Een van de oorzaken is ongetwijfeld het nog steeds voortgaande proces van *democratisering*, dat maakte dat steeds bredere lagen van de bevolking toegang kregen tot kennis, macht en aanzien. Voor deze nieuwe, wat volksere intellectuele elite was de noodzaak om de civilisatiegraad van de ontwikkelde burgerlijke elite over te nemen, nauwelijks aanwezig.[10] Er was bij alle maatschappelijke schaalvergroting zo'n grote behoefte aan intellect, dat beheersing van "correcte" omgangsvormen en ontwikkeling tot "persoonlijkheid" met "innerlijke beschaving" weinig meer meetelden. (Na de huidige crisis zou dit wel eens definitief anders kunnen worden – de etiquetteboekjes van Amy Groskamp-ten Have schijnen weer herdrukt te worden – we komen hier dadelijk nog op terug.)

In ieder geval kunnen we nu spreken van een andere, meer "aardse", mensgerichte, non-conformistische levensstijl die een bepaalde intellectuele elite, beter: *voorhoede*,

erop nahoudt en die duidelijk anders gekleurd is dan de klassiek-humanistische. Ik zal er, een beetje impressionistisch en in een willekeurige volgorde, wat eigenschappen van opsommen.

In de eerste plaats wordt hij gekenmerkt door *aardsheid*, met aandacht voor de natuur en het natuurlijke zowel om als in ons, zowel voor aethologie, ecologie, milieuhygiëne als voor voeding, lichaamsverzorging, erotiek en seksualiteit. Verder is er ruimte voor het "aardse" genieten van de heel gewone dingen van het leven.

Tweede kenmerk is openheid voor *religiositeit*, men is niet godsdienstig (meer), maar heeft geen behoefte zich ertegen af te zetten. Er is openheid voor het levensmysterie en de raadsels van micro- en macrokosmos.

Solidariteit is een volgende eigenschap. Men ervaart de mensheid als eenheid en komt op zowel voor Nicaragua als de gastarbeiders in de wijk.

Men accepteert niet dat mens en wereld altijd blijven zoals ze nu zijn, er is een *utopisch* geloof in een volledliger mens, een betere wereld en een andere werkelijkheid.

Tot slot wordt de *redelijkheid* bij dit alles als onmisbaar instrument gezien, het vermogen om orde en vooral synthese, orde op een hoger niveau, te scheppen in de vaak tegenstrijdige gevoelens, belangen en opvattingen.

Deze levensstijl wordt in verschillende dosering in vele leefgemeenschappen, verenigingen, partijen en bewegingen gepraktizeerd, van Basisbeweging, COC, PPR tot Encounter- en vrouwenbeweging toe, om een willekeurige greep te doen. Ook binnen het Humanistisch Verbond is hij tegenwoordig in toenemende mate vertegenwoordigd: in het praat- en ontmoetingsgroepenwerk, vormingswerk, het HVO, de jongeren-, vrouwen-, homogroepen. Het HOI heeft een heel centrale functie als vormingsinstituut èn aangeefsysteem binnen het HV van deze stijl. Ook leden van het hoofdbestuur zullen zich erin herkennen. Men is wellicht geneigd van een humanistische levensstijl te spreken (oplettende lezertjes zullen de humanistische postulaten, zoals door *Jaap van Praag* verwoord[11], hebben zien doorschemeren, of de eigenschappen van de humanistische utopie, beschreven door *Piet Thoenes*[12]). Ik heb dat vroeger ook wel gedaan.[13] Het lijkt me echter beter van een, zoals gezegd, *mensgerichte* levensstijl te spreken, om een aantal redenen. Hij wordt door een veel grotere groepering mensen beoefend dan de al dan niet georganiseerde humanisten. Daarbij gaat het niet alleen om buitenkerkelijken: ook binnen de kerken zijn er velen die niets meer aan hun geloof doen en zich juist in deze stijl herkennen. (Het door Weber gesignaleerde proces van *secularisering* houdt wel ontkerkelijking in, maar niet de vermindering van religieuze behoeften.) Tenslotte heeft het woord humanistisch (helaas) voor buitenstaanders een verzuilde bijklank en moeten we de indruk vermijden deze levensstijl door het HV te claimen.

Dit neemt niet weg dat er een *Wahlverwantschaft* lijkt te bestaan tussen deze levensstijl en de humanistische levensbeschouwing. Ze zullen elkaar ook vast wel vinden, want in deze tijd van crisis en onzekerheid is er een groeiende behoefte, meer nog dan aan

maar aanstootgevend was.) Het schone gebod is volgens Freud een poging, de agressiviteit in te dammen, die naast alle gemeenschapsvorming de relaties tussen mensen beheerst. Want de ander verdient doorgaans niet mijn liefde, eerder mijn haat. Het *homo homini lupus* wordt als vanzelfsprekendheid geïntroduceerd (p. 102), waartegen geen hemelse genade of communistische samenleving gewassen is.
We komen bij de essentiële paragraaf VII, waar Freud zich de vraag stelt van welke middelen de samenleving zich bedient om de tegen haar gerichte agressie onschadelijk te maken, misschien zelfs uit te schakelen (p. 110). En hij antwoordt: "Iets zeer merkwaardigs, dat wij niet hadden geraden en dat toch zo voor de hand ligt. De agressie wordt verinnerlijkt, eigenlijk teruggestuurd naar de plaats waar deze vandaan gekomen is, dus tegen het eigen Ik gekeerd" (namelijk in de vorm van het Über-Ich, dat als "geweten" tegen het Ik optreedt). "De samenleving krijgt de gevaarlijke agressie van het individu dus onder de knie, doordat zij deze verzwakt, ontwapent en door een instantie in zijn innerlijk laat bewaken, zoals door een bezettingsleger in de veroverde stad" (p. 111).
De verzwakking van het Ik vindt vooral plaats, doordat dit zijn wensen tegenover het Über-Ich niet kan verbergen. Dat betekent dat niet alleen de "slechte" daad, maar ook al de slechte wens door de nu verinnerlijkte autoriteit wordt ontdekt. Het Ik wordt dus, ook al voert het geen enkele slechte wens uit, toch gestraft, en beladen met een permanent schuldbewustzijn.

Angst voor de autoriteit

Het Über-Ich wordt, zo meent Freud aanvankelijk, gevormd door verinnerlijking van de uitwendige strenge autoriteit. De agressie die het Über-Ich tegen het Ik richt is in die visie de voortzetting van de oorspronkelijke agressie van de autoriteit. Uit angst voor de autoriteit neemt het Ik de agressie over, en richt deze door middel van het Über-Ich tegen zichzelf. Mensen gehoorzamen dan autoriteiten doordat deze zo streng en bedreigend optreden – en ze zouden ze niet alleen gehoorzamen zolang ze een oogje in het zeil houden, maar ook onder andere omstandigheden, doordat hun agressie zou zijn "verinnerlijkt". Dat is een wel erg simpele visie, waarschijnlijk voor Freuds tijd al niet waar, en zeker niet voor de onze. Maar Freud zou niet zo'n groot man zijn als hij hierbij bleef staan.
Zijn eerste kanttekening is, dat in vele gevallen de strengheid van het Über-Ich niet blijkt af te hangen van de strengheid van de (oorspronkelijke) autoriteit. Vaak zijn het juist de "beste en volgzaamste mensen" die geplaagd worden door een streng geweten. Kennelijk wordt eerst het geweten gevormd dat het afzien van bevrediging afdwingt, terwijl later elk afzien van bevrediging het geweten versterkt (p. 115). Of, misschien nog fundamenteler, gaan beide steeds hand in hand.
Pas met dit laatste inzicht raken we aan processen die voor onze tijd sociaal relevant zijn. De strengheid van het Über-Ich is hier niet meer de voortzetting van de strenge autoriteit, maar het gevolg van de verinnerlijkte eigen, eerst op de autoriteit gerichte

agressie. De ouder die het kind iets verbiedt, roept daarmee in het kind agressie op die het niet op de ouder kan richten en "noodgedwongen" verinnerlijkt (p. 115). Dit mechanisme zou kunnen verklaren waarom deugdzame mensen geplaagd kunnen worden door zo'n streng geweten, èn het zou inzicht kunnen verschaffen in de tot nu toe niet opgehelderde vraag, waarom het Über-Ich eigenlijk wordt gevormd.
Volkomen juist ziet Freud, dat deze verinnerlijking van agressie tegen de autoriteit zowel kan optreden bij strenge als juist verwennende autoriteiten (p. 116), zij het dat hij dit inzicht verwijst naar een noot en daarmee naar een status van tweede rang. Zoals hij het daar uitdrukt, zal "de buitensporig zachte en toegeeflijke vader bij het kind aanleiding geven tot de vorming van een zeer streng Über-Ich, omdat dit kind onder de indruk van de liefde die het ontvangt, geen andere uitweg overblijft voor de agressie, dan verinnerlijking".
Het maakt in dit laatste geval zelfs niets meer uit, of de "slechte" wens wordt onderdrukt of uitgevoerd, zoals Freud illustreert met zijn fabel van de broedermoord op de vader. Deze "oergebeurtenis" ziet Freud als oorsprong van het Über-Ich. De vader, die de zonen de relatie tot de vrouwen ontzegde door deze voor zichzelf te reserveren, werd door hen om het leven gebracht. Maar uit berouw over hun daad verinnerlijkten de broers daarna het vaderlijke gezag. Want zij haatten de vader niet alleen, zij hadden hem ook lief. Nadat de haat was gekoeld, kreeg de liefde de overhand, die resulteerde in de voortzetting van de vaderlijke autoriteit als Über-Ich.
Hiermee heeft Freud, zij het in de vorm van een sterk cultuurgebonden fabel, het inzicht bereikt dat de relatie tot autoriteiten altijd onder een dubbel aspect staat: liefde èn agressie. Vanaf het begin van ons leven worden we geconfronteerd met autoriteiten die ons beperken en tegelijkertijd liefde geven, en tegenover wie wij zowel agressie als liefde voelen, in een vaak onontwarbare mengeling. Juist door dit dubbele aspect is de verhouding tot autoriteiten vaak zo ondoorzichtig.

Van strenge naar aardige autoriteit

Mij interesseert nu vooral de vraag hoe deze verhouding tot autoriteiten in onze maatschappij in het algemeen ligt, en wat de gevolgen daarvan zijn voor ons proces van samenleven. Ik vat daartoe Freuds positie nog eens samen op een manier waarop hij dat niet heeft gedaan. Freud gaat uit van een conflict tussen twee mensen, van wie de één de macht heeft, de bevrediging van een wens van de ander te verhinderen. Dit roept agressie op bij de zwakkere partij. (Ik merk hierbij op dat deze agressie bij Freud steeds in verband staat met een verhinderde bevrediging, en dat zijn eigen opvatting van de "oorspronkelijkheid" van de agressie in de mens door zijn voorbeelden niet wordt gestaafd.) Uit het eerste conflict komt dus een tweede voort. Maar in dit tweede conflict is de conflictstof als het ware geformaliseerd: niet meer een bepaalde wens, maar de macht zelf is inzet geworden van de strijd. Het gaat er niet meer om of de zwakkere een wens mag doorzetten, maar om de vraag of hij of zij de agressie tegen de sterkere kan uitleven.

Aan dit tweede conflict gaat Freud achteloos voorbij met zijn al boven aangehaalde laconieke mededeling dat de zwakkere de agressie "noodgedwongen" moet verinnerlijken. Om welke nood gaat het hier? De nood van wie tegenover een *bedreigende* autoriteit staat, het type waarvan Freud steeds impliciet uitgaat. Inmiddels is bedreiging niet meer bon ton, terwijl autoriteiten nog niet van de aardbodem verdwenen zijn. De moderne autoriteit is juist vol begrip, weet ook dat van de zwakkere offers worden gevraagd. Meer dan eens vragen moderne autoriteiten ook begrip voor hun eigen situatie, gevangen als zij vaak zijn in een web van regels, taken en hiërarchieën. Voor het resultaat maakt het waarschijnlijk weinig uit. Wel is het accent verschoven van strenge naar aardige autoriteit, maar in de dynamiek van het proces gaat het inderdaad slechts om een accentverschuiving. Autoriteiten die alleen maar streng kunnen optreden, zijn (n'en déplaise Freud) weinig effectief, omdat zij geen motief hebben geschapen voor gehoorzaamheid wanneer zij afwezig zijn. Wie herinnert zich niet de romantiek van de strenge vader die alleen met enkele slikbewegingen van de adamsappel zijn emotie kon tonen? (En hoe moeten kinderen ernaar gehunkerd hebben die beweging waar te nemen!) Of van de officier die "als een vader voor zijn jongens was"? Ook bij strenge autoriteiten speelt de liefde voor hem (of haar) een doorslaggevende rol. Het Über-Ich ontstaat pas op het moment dat de zwakkere de agressie tegen de autoriteit niet *wil* uiten, het machtsgevecht uiteindelijk *niet* aangaat. Omgekeerd bedienen ook aardige autoriteiten zich vaak van bedreigingen, zij het verhulder. Zowel aan de dreiging als aan de verhulling doen zij verstandig. Enerzijds wil onze tijd van autoriteiten niet weten, en móeten zij zich daarom wel verschuilen achter excuses en omstandigheden, willen ze geen opstand ontketenen; anderzijds willen zij toch hun zin doorzetten, en daarom moeten zij wel dreigen – bijvoorbeeld door onzekerheid te zaaien en daarmee angst voor de toekomst, of door consequenties af te schilderen van het niet inwilligen van hun wensen. En ook dat kan een effectieve manier zijn om je zin te krijgen en tegelijkertijd te vermijden dat de daaruit voortkomende agressie tegen je wordt gericht.

Zichtbaarheid vermindert

Het resultaat van dit kleine onderzoek is het inzicht dat ook moderne autoriteiten mensen op ondoorzichtige wijze aan zich binden. Het proces van het vormen van een geweten zet zich ook in deze tijd voort. Het blijkt een grote misvatting, de term "autoritair" slechts te reserveren voor optreden met boventonen van bedreiging. Het kenmerkende van het hedendaagse autoritaire optreden is juist de boventoon van vriendelijkheid, als van de meester die een beroep doet op de klas (maar dan wel verhuld), hem te accepteren omdat er toch geen alternatief is.

Morele oordelen over deze verschuiving in type autoriteiten (welke vorm "beter" of "slechter" is), zijn nauwelijks op hun plaats, zozeer hangt de verandering samen met een wijziging van maatschappelijke stijl, die we niet kunnen kiezen. Dat gezegd zijnde, kunnen we toch twee factoren noemen die de moderne stijl van leiding geven prettiger,

respectievelijk minder prettig maken. Aan de ene kant is de vriendelijke autoriteit zeker humaner, in de zin van beter te verdragen. De scherpe kantjes van machtsverschillen zijn afgeslepen. Willekeur en misbruik van macht worden niet meer geaccepteerd.
Daar staat tegenover dat de autoriteiten zich meer hebben verscholen en dus ook nauwelijks meer zichtbaar zijn. Terwijl onder een systeem van strengheid en bedreiging, solidariteit tussen onderdrukten nog verlichting van het lot kan geven, berust het moderne systeem van machtsuitoefening juist op het diffuus maken van macht. Daardoor kunnen de zwakkeren zich niet met elkaar identificeren; zij worden veeleer elk voor zichzelf tot onderdrukte enkeling.
Dat kan ertoe leiden dat zij die proberen zich te ontworstelen aan de opgelegde beperkingen, juist van hun gelijken en niet van de meerderen de meeste agressie krijgen te verduren. Beperkingen hebben tegenwoordig vaak een "objectieve" vorm, bijvoorbeeld de van tevoren vaststaande vraagstelling in een inspraakprocedure. Daarin komt de redelijkheid van de moderne autoriteit tot uitdrukking. De strijd met de autoriteit aangaan betekent dan het ter discussie stellen van die vraagstelling. De oorspronkelijk op de autoriteit gerichte agressie ontlaadt zich dan maar al te gemakkelijk op de arme discussiant die het waagt, de "democratisch vastgestelde" kaders te doorbreken. Solidariteit tussen onderdrukten wordt zo tot lege term.

Wellustig èn tragisch

De situatie waarin moderne autoriteiten zich bij uitstek laten gelden is de vergadering. Vergaderingen zijn er in soorten. Er is de werkvergadering, waar een aantal mensen uit vrije wil bij elkaar komt om gezamenlijk een project te bespreken. Deze vergaderingen bedoel ik niet. Dan zijn er de onderhandelingen, waar ieder aanwezig is om een bepaald resultaat te behalen; waar de deelnemers elk proberen slimmer te zijn dan de anderen, en daardoor ook reeds het mogelijke verlies van tevoren hebben moeten accepteren. Deze vergaderingen bedoel ik ook niet. Ik bedoel de verplichte bijeenkomsten op grond van een of ander wetsartikel, of op grond van een compromis dat een ver verwijderde CAO-onderhandelaar ooit heeft bereikt als uniforme regeling voor een gevarieerde bedrijfstak; het soort vergadering waar men geacht wordt de eigen situatie te bespreken, maar wel binnen streng afgebakende kaders. In hun meest schrikwekkende vorm zijn ze voor de helft gevuld met mededelingen over de laatste circulaires en maatregelen van hogerhand, of met de verkiezing van afgevaardigden voor hetzelfde soort bijeenkomst, een echelon hoger.
Moderne autoriteiten zijn de machthebbers in deze bijeenkomsten, soms machtswellustig, soms tragisch, meer dan ééns beide tegelijk. Hun autoriteit is altijd relatief, want zij oefenen deze vooral uit door het doorgeven van de van hogerhand opgelegde beperkingen. Binnen het kader van de vergadering is hun macht echter nauwelijks beperkt. Alleen degene die (in vrije tijd) eenzelfde hoeveelheid feitenkennis in het hoofd weet te stampen, kan ter vergadering deze macht nog enigszins aanvechten. De

vergadering, die doorgaans weet hoe onvruchtbaar het uiten van agressie tegen de autoriteit is, kan tenminste wel zijn hoop vestigen op deze, nog niet door macht ontluisterde nieuweling. Met tegengestelde motieven zullen zowel leiding als ondergeschikten ernaar streven, deze persoon ook in de leiding op te nemen; sterke benen zijn daar nodig om de weelde te kunnen dragen; de meesten onderscheiden zich na een paar jaar niet langer van de overige autoriteiten.
Steeds minder komt het echter voor dat mensen uitsluitend aan de kant staan waar de beperkingen terechtkomen. Door de ontwikkeling van economie en techniek is de wederzijdse afhankelijkheid van mensen gegroeid, en daarmee ook het aantal mensen dat deelt in de macht. Enerzijds is macht daardoor diffuus geworden. Ministers, regeringswaarnemers en bankiers die zeggen dat zij geen macht hebben ("hoogstens invloed") spreken zeker hun deel van de waarheid. Anderzijds zijn er daardoor veel meer mensen die niet alleen beperkingen krijgen opgelegd, maar deze ook zelf in het maatschappelijk systeem opleggen.

Rationaliteit en eigenbelang

Het is de vraag of dit maatschappelijk systeem van verregaande diffusie van macht stabiel zal zijn. Er zijn tekenen zichtbaar van een terugslag, terug naar duidelijkheid. Zelfs het paternalisme lijkt niet meer zo afschrikwekkend als enige tijd terug. De vaderlijke autoriteit was per slot van rekening liefdevol voor wie zich aan hem onderwierp; slechts zij die ongehoorzaam waren tuchtigde hij.
Indien het diffuse machtssysteem inderdaad wordt bedreigd, dan is dat vooral te wijten aan het gebrek aan deze liefde. De redelijkheid bedreigt moderne autoriteiten, wanneer zij verwaarlozen dat men hen moet liefhebben om hen te gehoorzamen. De legitimatie en uitoefening van hun macht wordt gekenmerkt door het afleiden van de agressie die zij oproepen langs rationele weg. Ze staan daardoor bloot aan het gevaar, te denken dat deze redelijkheid de diepste grond van hun acceptatie is. Daarmee bewijzen ze zichzelf een slechte dienst. Tegen autoriteiten die men niet kan liefhebben, komt men in opstand; of eigenlijk is "opstand" niet het juiste begrip, want het gaat niet om het onttronen van de autoriteit. De autoriteit die men niet kan liefhebben, stelt zich bloot aan spot en agressie die men nu niet hoeft te onderdrukken. Dat is onmiskenbaar de situatie waarin vele autoriteiten zich bevinden.
Ook de samenleving als geheel bewijzen deze autoriteiten een slechte dienst. Zij proberen zich zuiver "rationeel" op te stellen. Maar uit een "is" volgt geen "ought", of in andere termen: onze rationaliteit is een middel-rationaliteit en beslist niet over doelen. Een "rationele" argumentatie moet daarom een bepaald, algemeen aanvaard doel vóóronderstellen. Dat is in onze maatschappij geen ander doel dan het eigenbelang. Moderne autoriteiten proberen in het algemeen uit het eigenbelang van de mensen het aanvaarden van hun autoriteit af te leiden. Daarin ligt hun "rationele" opstelling.
Een maatschappij geleid door zulke autoriteiten wordt dan ook in hoge mate door

eigenbelang bepaald. Maar het eigenbelang van mensen loopt uiteen. Niet meer bijeengehouden door binding aan autoriteiten gaan mensen inderdaad dat eigenbelang nastreven, waardoor de samenleving desintegreert. Het enige andere gevolg van deze emotieloze "rationaliteit" van autoriteiten kan zijn het buiten de discussie plaatsen van hun autoriteit, en daarmee het bestendigen van hun macht binnen een samenleving die alleen nog door die machtsuitoefening bij elkaar wordt gehouden.

Gezag in de opvoeding

Terwijl Freud de lotgevallen van de autoriteit beschrijft aan de hand van de opvoeding als ideaaltypische situatie, is hier de opvoeding nog haast niet ter sprake gekomen. Is de opvoeding niet meer de situatie die de rest van ons leven bepaalt? Freud heeft dit inderdaad sterk overdreven, en psychische mechanismen als te stabiel beschouwd, alsof zij in de loop van het leven nauwelijks zouden kunnen veranderen. Dat neemt niet weg dat ook in onze tijd duidelijke parallellen bestaan tussen jeugdervaringen en latere lotgevallen.

Ook de opvoeding is sterk gedemocratiseerd, in de zin dat de strenge vader is vervangen door de pedagoog m/v, tenminste het spraakmakende gedeelte van de mensheid. De aardige autoriteit heeft ook in de opvoeding zijn intrede gedaan. Dat maakt, zoals we zagen, voor de agressie tegen de opvoeder niets uit; het proces van socialisatie van het kind, met opbouw van een Über-Ich dat tegenover het Ik optreedt als geweten, zou verlopen zoals door Freud beschreven.

Maar deze situatie wordt fundamenteel gewijzigd, wanneer ook opvoeders aangetast raken door de gesignaleerde "rationaliteit". Daarvan zijn inderdaad tekenen. Een belangrijke factor daarbij lijkt de onzekerheid van ouders te zijn. Zij leven in een wereld die zo snel verandert, dat oude zekerheden geen zekerheid meer bieden. Tel daarbij dat mensen anders, meer op voet van gelijkheid, met elkaar omgaan (misschien een andere kant van hetzelfde proces), en het wordt duidelijk dat veel ouders alleen nog kunnen ge- en verbieden met een grote dosis onzekerheid. "Wie ben ik, dat ik dit mag verbieden?" Zedenmeesterij was wel het ergste dat de democratiseringsgolf aan de kaak kon stellen; en omdat opvoeding vanuit een bepaald opzicht niet anders is dan zedenmeesterij, moest deze gedachte de opvoeders wel in groot ongerief storten.

Ouders hebben een natuurlijke superioriteit over kinderen en moeten hen daarom wel beperken en sturen, zeker in de vroege jeugd. Ouderlijke onzekerheid daarbij kan zich uiten òf in wisselend gedrag, òf in pogingen om zichzelf te excuseren. In het eerste geval zal het kind allerlei elkaar tegensprekende geboden moeten verinnerlijken, wat tot onzekerheid zal leiden bij het kind. In het tweede geval geven de ouders zelf aan dat zij niet gehoorzaamd hoeven te worden. Vorming van een Über-Ich zal dan nauwelijks plaatsvinden, gehoorzaamheid en afzien van bevrediging zullen onbekende grootheden zijn. Dat zou kunnen overeenstemmen met de algemene waarneming in het onderwijs, dat kinderen de laatste tien jaar veel ongeduriger zijn geworden, en nauwelijks meer "in het gareel te krijgen" door een beroep op algemene doeleinden,

zoals een ook voor anderen gunstige leeromgeving. Is er een verband tussen de onzekerheid van de ouders en deze ongedurigheid te vinden?
Onzekere ouders roepen wel agressie op, maar dwingen daarvan geen verinnerlijking af. Deze kan zich dus op hen richten, bijvoorbeeld als "brutaliteit" (maar het zou ook nuttig zijn te weten of het aantal gevallen van oudermishandeling sterk is gestegen). In het latere leven kan dit leiden tot weigering om van wie dan ook aanwijzingen te ontvangen, en tot vandalisme als wraak op de samenleving die immers voelbare beperkingen oplegt. En daarvan kan ieder de toename in de laatste tien jaar constateren.

Leiderschap herwaarderen

Autoriteiten zijn papieren tijgers, zo leerde voorzitter Mao tijdens de Culturele Revolutie, daarmee suggererend dat hun ontmaskering bevrijding zou betekenen. We hebben dat proces inmiddels achter de rug, en het heeft ons weinig verder gebracht. Aardige maar toch strenge (vasthoudende) autoriteiten vertonen meer overeenkomst met de strenge verbieders dan in de jaren '70 is gedacht. En de echte afschaffing van autoriteiten is een illusie gebleken. In de plaats van de weggetreiterde hele en halve paternalisten zijn mensen gekomen die de geest van de tijd beter begrepen, maar die op hun beurt ook beperkingen naar onderen moesten doorgeven. De nieuwe autoriteiten waren soms integer in hun democratiseringswensen, soms waren het lieden die slechts slimmer dan anderen konden omgaan met de hun toegevoegde agressie en daarmee handig carrière maakten – net zoals er vroeger ook integere en machtswellustige paternalisten waren, en alle gradaties daar tussenin.
Geleidelijk heeft zich een "redelijke" stijl van leiding geven ontwikkeld die eigenlijk de ontkenning van leiding geven is. Slechts het beroep op het eigenbelang blijft over als bindmiddel in de maatschappij – en dat reikt niet ver. De desintegratie die dat met zich meebrengt, kan op kleine schaal in vele organisaties worden geconstateerd; op vele scholen is door de democratisering bijvoorbeeld niet alleen het paternalistische leraarstype opgeruimd, maar ook de "buitenschoolse activiteit". Inmiddels komt het verzet tegen de desintegratie op, karakteristiek genoeg gepaard gaand met schuchtere pogingen van mensen, leiding te geven binnen een cultuur die dacht leiders te hebben afgezworen.
Voor samenleven is nodig dat mensen hun eigenbelang tenminste gedeeltelijk opzij zetten voor het bereiken van een gezamenlijk doel. Mensen die voor anderen zo'n doel formuleren, en die hen organiseren zodat het doel dichterbij wordt gebracht, spelen daarbij een belangrijke rol. Zij zijn autoriteiten in de beste zin van het woord. Minder voorzichtig geformuleerd: voor menswaardig leven zijn idealen nodig – van het opzetten van een figuurzaagclub tot het bewerkstelligen van politieke vrijheid – en deze worden vrijwel steeds belichaamd in mensen: leiders.
Het wordt tijd voor een herwaardering van leiderschap. Het proces dat Freud in sceptische termen beschreef (autoriteiten die verbieden) kan ook een keerzijde

hebben (leiders die een voorbeeld geven en de rol spelen van tussenpersoon bij het formuleren van eigen idealen). "De jongens" uit het boven aangehaalde voorbeeld hebben vaak behoefte aan een officier die "als een vader voor hen is", net als kinderen ouders nodig hebben die iets maken van hun leven, en studenten baat hebben bij docenten die niet alleen kennis overdragen, maar in de ware zin van het woord leermeesters(-essen) zijn. De amorfe, niet meer onderdrukte agressie die moderne autoriteiten kunnen oproepen, heeft misschien niet in de eerste plaats te maken met hun rol als verbieder, maar met een diepe teleurstelling over het feit dat zij geen leermeesterschap uitoefenen, en daarom niet liefgehad kunnen worden.
Waarin verschillen leiders "in de ware zin van het woord" dan van paternalisten? Hierin: zij maken niet onmondig. Onmondigheid komt voort uit de verwarring van liefde en haat in de verhouding tot de autoriteit. De agressie die wordt afgeleid en op iets anders gericht, en de liefde voor de autoriteit, kunnen een noodlottige verstrengeling aangaan, waardoor de binding aan de autoriteit ontstaat en inzicht in dit proces de pas wordt afgesneden. Waarschijnlijk vindt dit vooral plaats wanneer de persoon verwacht de liefde van de autoriteit te verliezen wanneer deze niet wordt gehoorzaamd; en met name wanneer deze dreiging impliciet blijft.
Terecht probeert de psychoanalyse zulke noodlottige verstrengelingen te overwinnen door middel van inzicht. Dat streven is het humanistische element in Freuds leer. Door inzicht raakt men vrij van de binding – niet dat deze daarmee is verdwenen, maar wie inzicht heeft, kan zichzelf accepteren, en vanuit die aanvaarding besluiten tot verandering of niet. Het gaat overigens niet in de eerste plaats om intellectueel inzicht, maar om het navoelen of navoltrekken van de liefde èn van de haat.
Wie het leiderschap, dat ieder wel eens moet uitoefenen, op zich neemt, probeert deze noodlottige verstrengeling van liefde en agressie te voorkomen. Volstrekt heldere eisen, gepaard aan liefdevolle aandacht voor hen aan wie de eisen worden gesteld – daardoor wordt humaan leiderschap gekenmerkt. De agressie tegen de autoriteit wordt daardoor niet voorkómen, wel vruchtbaar gemaakt.

Johannes Althusius: politiek pluralist en protagonist van de rechtsstaatsidee

Paul Cliteur

Van 12 tot 16 juni werd in de Theologische Hogeschool van het Duitse stadje Herborn een symposion gehouden, geheel gewijd aan de filosoof Johannes Althusius (1557-1638).
Lange tijd heeft men voor zijn werk weinig belangstelling op kunnen brengen, maar wat een huidige generatie van politieke filosofen steeds sterker lijkt te inspireren is, dat Althusius in zijn *Politica methodice digesta* (1603) een politieke theorie ontwierp, die radicaal verschilt van de staatsabsolutistische theorieën van Jean Bodin, dat hij een recht van opstand erkent tegen een tyrannieke overheid en dat in zijn werk tevens een vroege verwoording van de rechtsstaatsidee te vinden is.

Met grote kennis van zaken werden op het symposion in juni al deze facetten van zijn werk belicht door Althusius-kenners als Scupin, Winters, Krawietz, Van Eikema Hommes, Hoke, Antholz en anderen. Alle voordrachten zullen in druk verschijnen als *Beiheft* van het Duitse tijdschrift *Rechtstheorie*.
Maar wie was eigenlijk deze Althusius?

Leven en werk

Over zijn leven en achtergrond is weinig bekend. Hij werd geboren in het dorpje Diedenshausen (1557? 1563?) in het graafschap Wittgenstein. Waarschijnlijk, zo schrijft Carl Joachim Friedrich in zijn *Johannes Althusius und sein Werk im Rahmen der Entwicklung der Theorie von der Politik* (1975), als buitenechtelijk kind en uit de zorg die zijn vorst, de graaf van Sayn-Wittgenstein, voor hem koesterde zou men op kunnen

maken dat hij een kind van de vorst was.[1] Deze droeg er ook zorg voor dat de jonge Althusius aan de universiteit van Keulen kon gaan studeren. "Naast het calvinistisch protestantisme", zo schrijft Friedrich, "is voor Althusius het humanisme van beslissende betekenis".[2] In Basel, waar hij studeerde en promoveerde, was de Erasmiaanse geest bijzonder sterk en ook de directe leraren van Althusius waren veelal humanisten in Erasmiaanse zin.[3]

Na zijn promotie in 1586 werd hij gevraagd voor een leerstoel aan de pas gestichte juridische faculteit van de hogeschool van Nassau in Herborn.[4] Men wenste daar een humanistisch geschoold jurist, die tevens overtuigd calvinist was.[5] De studentengemeenschap was in die tijd sterk internationaal georiënteerd; we vinden er Duitsers, Schotten, Polen, Fransen, Zwitsers en ook Nederlanders. Onder zijn leerlingen bevond zich tevens graaf Van Bentheim, die in 1591 een gymnasium te Steinfurt stichtte, waaraan Althusius voor twee jaar verbonden was. In 1595 was zijn financiële toestand zodanig dat hij kon trouwen met Margarete Neurath en op 2 juli 1596 werd zijn eerste kind, een dochter, geboren. Zeven jaar later verschijnt dan de *Politica methodice digesta* dat het hoogtepunt en tevens de afsluiting van zijn geleerdenbestaan vormde, want in 1604 werd hij benoemd tot syndicus van de stad Emden, een functie die hij tot zijn dood vervuld heeft.

Kenmerkend voor de *Politica* is de invloed van Petrus Ramus (1515-1572), Frans filosoof en wiskundige, die reeds als jongeling groot opzien baarde met een these die hij aan de Parijse universiteit verdedigde: Alles wat Aristoteles geleerd heeft is fout.[6] Ramus was een fel anti-scholastiek en anti-aristotelisch calvinist. In 1572 viel hij ten prooi aan de moordenaars in de Bartholomeüsnacht.

De calvinistische achtergrond van zijn denken vinden we ook in Althusius' bepaald niet naïef-optimistisch mensbeeld. Hij benadrukt herhaaldelijk de grenzen van het menselijk inzicht (*Nota enim est humana imbecillitas, ignorantia, oblivio & socordia*)[7] en tekent in zijn *Politica* een beeld van het volk als onbetrouwbaar, frivool, lichtgelovig en gewelddadig, een illusieloos realisme dat Friedrich kenmerkend acht voor het "calvinistische pessimisme" dat ook bij Thomas Hobbes te vinden is.[8] Toch wordt bij Althusius dit pessimisme enigszins gematigd door de grote betekenis die hij toekent aan de menselijke gevoelens, in het bijzonder het medeleven (Mitgefühl). Hij is hiermee verwant aan Rousseau, schrijft Friedrich, en, zo zou ik daar aan toe willen voegen, aan Schopenhauer.[9] Friedrich meent ook dat bij Althusius de gehele sociale structuur met haar statelijke regelingen op dergelijke sympathiegevoelens gebaseerd is. Alleen op grond van een wederzijdse, op welwillendheid berustende hulpvaardigheid kan de geest der gerechtigheid in een volksgemeenschap gedijen. Het saamhorigheidsgevoel (*concordia*) is voor Althusius de van nature gegeven grondslag voor elke politieke gemeenschap.[10] Gerechtigheid wordt door hem zelfs gedefinieerd als "de deugd van het samenleven" (*virtus symbiotica*).

Met het woord "symbiotisch" zijn we aangeland bij een kernbegrip uit het oeuvre van Althusius. Hij ziet het gemeenschapsleven, zo schrijft J. P. A. Mekkes terecht in zijn

Ontwikkeling der humanistische rechtsstaatstheorieën (1940), onder het gezichtspunt van de symbiosis.[11] Scherpe aanvallen richt hij op het staatsabsolutistisch soevereiniteitsbegrip van Bodin. De vorst mag zich namelijk volgens hem niet losmaken van het positieve recht binnen de staat. Zou hij dat doen, dan zou hij zich losmaken van de natuurlijke en goddelijke gerechtigheid die in alle wetten besloten ligt.[12]

Recht van verzet

Opvallend is ook dat reeds Althusius de soevereiniteit (*jus majestatis*) aan het volk (*universitas populi*) toekent, die dit recht niet kan vervreemden, maar het laat uitoefenen door de vorst (*summus magistratus*) en 'ephoren' (standen). Deze hebben als vertegenwoordigers van het volk de zorg voor het algemeen welzijn en regeren dus bij mandaat. Zou de vorst zijn bevoegdheden overschrijden en tyranniek optreden dan wordt hij daarmee privépersoon en is men hem geen gehoorzaamheid meer schuldig.
In zijn tijd beleefde de *Politica* een aantal herdrukken en was Althusius een alom bekend en gerespecteerd geleerde. Daarna viel hij echter snel ten prooi aan de vergetelheid. "Hij paste niet in zijn tijd, zoals Bodin, Grotius en Hobbes", schrijft Friedrich[13] en het heeft tot 1879 geduurd voordat hij weer door O. von Gierke in zijn *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien* onder het stof van ruim twee eeuwen werd teruggevonden. Het handelt in mijn boek om een "fast verschollenen deutschen Gelehrten"[14], schrijft Von Gierke. Daarna hebben ook Scupin, Winters, Friedrich, Wolf, Dooyeweerd, Mekkes, Reibstein en anderen zich verdienstelijk gemaakt voor het Althusius-onderzoek.[15] Een Engelse vertaling van de *Politica* werd gemaakt door F. S. Carney[16] en een Duitse is in de maak.
Het is een intrigerende vraag of het zal lukken Althusius opnieuw de plaats te geven in de geschiedenis van de politieke filosofie waarop hij gezien de kwaliteit van zijn denkbeelden zeker recht heeft. Natuurlijk zal iedereen die teruggaat naar een Duits geleerde die vierhonderd jaar geleden leefde aanknopen bij die elementen uit zijn werk die op hem persoonlijk een zekere aantrekkingskracht uitoefenen. Zo voel ik mij zelf sterk aangesproken door de pluralistische inslag van zijn politieke theorie. "Deze man was zich verbazingwekkend goed bewust van de gevaren die er sluimerden in de gecentraliseerde nationale staat, waarin alle soevereiniteit aan de koning werd toebedeeld"[17], schrijft Nisbet terecht. Intrigerend is ook zijn vroege verwoording van de rechtsstaatsidee en mooi de wijze waarop hij ondanks zijn pessimistisch mensbeeld de mogelijkheid bevestigt van een op saamhorigheidsgevoel gebaseerde politieke gemeenschap.

Noten:

1. Vgl. Carl Joachim Friedrich, *Johannes Althusius und sein Werk im Rahmen der Entwicklung der Theorie von der Politik*, Berlin 1975, p. 17
2. Friedrich, *o.c.*, p. 20
3. Friedrich, *o.c.*, p. 20

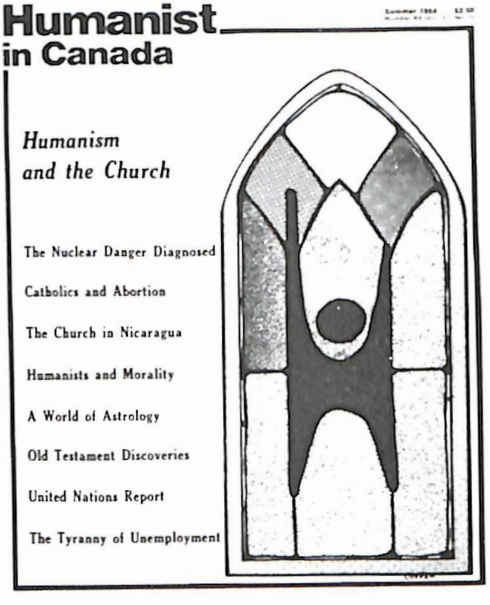
4. Over de geschiedenis van de Hogeschool, vgl. Menk e.a., *Von der hohen Schule zum theologischen Seminar Herborn 1584-1984*, Herborn 1984.
5. Vgl. J. Zwart, *De politica methodice digesta van Johannes Althusius*, in: *Rechtsfilosofie en Rechtstheorie* 7 (1978), p. 31
6. Friedrich, *o.c.*, p. 58
7. Friedrich, *o.c.*, p. 81
8. Friedrich, *o.c.*, p. 81
9. Friedrich, *o.c.*, p. 82. Zowel Rousseau als Schopenhauer wijzen op de centrale rol van het medelijden: "En effet qu'est-ce-que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon la pitié appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général?" (Rousseau). Ook Schopenhauer ziet in het medelijden de "festeste und sicherste Bürge für das sittliche Wohlverhalten" (*Sämtliche Werke*, Cotta-Verlag/Insel-Verlag, III, p. 770)
10. Friedrich, *o.c.*, p. 84
11. J. P. A. Mekkes, *Ontwikkeling der humanistische rechtsstaatstheorieën*, Utrecht-Rotterdam 1940, p. 129
12. Vgl. H. J. van Eikema Hommes, *Hoofdlijnen van de geschiedenis der rechtsfilosofie*, Deventer 1972, p. 67 en tevens van dezelfde schrijver: *Die Bedeutung der Staats- und Gesellschaftslehre des Johannes Althusius für unsere Zeit*, in: *Recht und Staat im sozialen Wandel*, Festschrift für Hans Ulrich Scupin zum 80. Geburtstag, Hrg. Achterberg/Krawietz/Wyduckel, Berlin 1983, p. 211 e.v.
13. Friedrich, *o.c.*, p. 19
14. O. von Gierke, *Johannes Althusius*, 6e druk Aalen 1968, p. III
15. Vgl. *Althusius-Bibliographie*, Hrg. Hans Ulrich Scupin und Ulrich Scheuner, bearbeitet von Dieter Wyduckel, Berlin 1973.
16. *The politics of Johannes Althusius*, trsl.-intr. F. S. Carney, London 1964
17. R. Nisbet, *The social philosophers*, New York 1982, p. 180.

Rekenschap "international" 9

Albert Nieuwland

Humanist in Canada

Dit is het driemaandelijkse blad van de *Humanistic Association of Canada* (bestaande uit negen plaatselijke gemeenschappen, Box 2007, Postal Station D, Ottawa KIP 5W3, Canada). Het tijdschrift ziet er goed verzorgd uit, 40 à 50 pagina's. Het bevat weinig diepergaande artikelen, die origineel zijn, de meeste daarvan zijn van andere (Amerikaanse) tijdschriften overgenomen. Wat voor Canada in het groot geldt, lijkt in het klein voor de HAC op te gaan: dat het moeilijk is naast je zeer grote broer je eigen identiteit te vinden of te behouden. Verder is er gezellig veel clubnieuws uit Canada, ingezonden brieven, boekrecensies en heel sympathiek: aandacht voor het humanisme in andere landen en de IHEU. Zo las ik in een oud nummer, vlak na elkaar, dat premier Nehroe van India humanist was geweest èn dat Joachim Duyndam zijn werk voor de Ombudsman aangevangen had. Tekenend voor de geest van het blad vond ik het laatste nummer, waarvan de omslag hierbij afgebeeld is. Het heeft als thema de praktische samenwerking, die tussen humanisten en de mensen aan de basis van de kerken overal mogelijk is. Als voorbeeld worden genoemd de abortuspraktijk, die bij katholieken (in de VS) dezelfde is als bij de rest van de bevolking en de volkskerk in Nicaragua, die goed met links kan samenwerken.



Aan de andere kant is er ook plaats (in eerdere nummers) voor weinig verheffende zaken, zoals de reacties op een "verlichte" professor, die Jung een humanist vindt. De

professor: "Hij was net zoveel humanist als Freud of Bertrand Russell. Wat ons het omgekeerde doet geloven, is zijn grote belangstelling voor mystiek en religieuze ervaring, evenals de duisterheid van zijn schrijfstijl (...). Hij wijst ons niet de weg naar God, maar juist via goden naar onszelf". De tegenstander, een felle Amerikaanse humanist, wijst op Jungs "gemene rol in Nazi-Duitsland" en zegt: "Weinigen zijn zo slecht, opportunistisch en egoïstisch als Jung, die zelfs seksuele relaties aanging met vrouwelijke patiënten, die hij zou behandelen".
In het *Winternummer 83/84* trof me het artikel van *Robert W. Brockway*, de professor van daarnet, humanistisch hoogleraar in de godsdienstwetenschap. In *Religion and the Excluded Feminine* is hij van mening, dat zolang Westerse vrouwen christelijk, mohammedaans of joods zijn, ze onderdrukt zullen blijven. De Oosterse religies zijn wat betreft de mannelijke overheersing wel wat beter. Boeddha, Visjnoe of Sjiva komen veel in vrouwelijke gedaante voor. Er is duidelijk een vrouwelijk aspect aan de tao, de vereniging van het vrouwelijk en mannelijk principe, yin en yang. Maar toch is ook daar de mannelijke kant overheersend. Kwan Yin is minder dan Amida Boeddha, Durga ondergeschikt aan Sjiva en yin niet alleen het symbool voor het vrouwelijke, maar ook voor alles wat laag is. Het humanisme heeft natuurlijk ook mannelijke trekken: het rationalisme en het fervent atheïsme. Als vrouwelijke trek heeft het echter de verdraagzaamheid. Het humanisme is een androgyne, man/vrouwelijke religie en moet nauw verbonden blijven met het feminisme.
In het *Zomernummer 1984* is het hoofdartikel van *Helen Caldicott*, in 1982 uitgeroepen door de Amerikaanse humanisten als "humaniste van het jaar". *The Nuclear Danger diagnosed* is de tekst van een toespraak, die ze hield voor de Canadese Vredesbeweging. Ze analyseert met de ogen van een kinderarts tevens feministische moeder de gevaren van een kernoorlog. Ze beschrijft een ontmoeting met Reagan. "En die president Reagan – ik sprak een uur en een kwartier met hem – is niet erg intelligent. Dat was misschien de meest angstaanjagende indruk die ik kreeg, dat deze man een beperkte intelligentie heeft. Ik bedoel zéér beperkt. Iedere uitspraak van hem over de kernwapenwedloop was ondoordacht. Hij zei bijvoorbeeld: "Ik geloof ook dat we de kernoorlog moeten voorkomen, maar onze wegen verschillen. Ik geloof in het maken van meer bommen". Hij zei ook, dat de Russen "totaal slechte, goddeloze communisten" zijn. Ik vroeg of hij er wel eens een ontmoet had en toen zei hij: "Nee". Dat is volgens mij klinische paranoia, achtervolgingswaan". Ze ziet een seksueel element in de rakettensymboliek en vermoedt zwakte bij de in het algemeen oudere heren, die de dienst uitmaken. Ze vraagt zich daarbij af hoeveel van hen een kernexplosie hebben meegemaakt of de geboorte van een kind. Vrouwen hebben volgens haar een sterker overlevingsinstinct, wat hen sterker en tevens flexibeler in de politiek doet staan dan mannen. Ze roept tot slot iedereen op de verantwoordelijkheid voor de gang van zaken op deze planeet op de schouders te nemen.

The Humanist

In het *mei/juni-nummer 1984* analyseert *Georges Fauriol* in *US Immigration Policy and the National Interest* de relatie tussen de Amerikaanse immigratiepolitiek – in een immigrantenland altijd een gevoelig onderwerp – en het "nationaal belang". Er is eigenlijk altijd een kolossale, ook illegale, immigratie geweest, tegenwoordig voornamelijk van zeer vruchtbare Spaanssprekenden. In 1990 zullen de "Hispanics" de grootste minderheidsgroepering in het land zijn. In verschillende staten dreigt een tweetaligheid te ontstaan, die volgens de schrijver de eenheid van het land bedreigt. Ook de politiek bemoeit zich met de illegale immigranten. Onder Carter kregen ze bijvoorbeeld informeel zelfs stemrecht. Fauriol schetst drie mogelijke scenario's voor de toekomst: 1. De immigratiepolitiek blijft zoals die nu is, allerlei crisistoestanden zijn er het gevolg van en om die te bezweren besluit men tot een totale immigratiebeperking. 2. De laissez-faire benadering blijft gehandhaafd, er ontstaan allerlei zeer grote minderheidsgroeperingen, waartussen een zekere modus vivendi ontstaat. Hierbij wordt de moderne democratische eenheidsstaat vervangen door een statenbond zoals die in de Griekse Oudheid. 3. Men laveert tussen de extreme oplossingen van 1 en 2 door en komt tot een constructieve immigratiepolitiek, geleid door een rationele afweging van het "nationale belang". Men moet dan keuzen maken tussen de miljoenen potentiële immigranten. Dit is ethisch alleen te verdedigen, als Amerika's rol ook op mondiaal niveau verantwoord wordt (waar, in de VN zeker?? AN).

Don Marietta ziet in *Environmentalism, Feminism and the Future of American Society* het milieudenken en het feminisme als de aangewezen sociale bewegingen, die de Amerikaanse cultuur weer tot leven kunnen brengen. "Als we van de milieubeweging leren, dat wij werkelijk een deel van de natuur zijn en van het feminisme wat de ware aard van de mens is, kunnen we vol hoop naar een vitale Amerikaanse maatschappij uitkijken".

In *Natural Healing Mechanisms in the Mind* geeft *Jesse K. Freeland* een "humanistic perspective" op psychotherapie. Het lichaam heeft een aantal feedback-mechanismes tot zijn beschikking, nodig om het goed te laten functioneren, zoals het pijngevoel om beschadiging van het lichaam te voorkomen. Dit is eveneens het geval met de menselijke geest, alleen is hierbij, om bij het voorbeeld van de pijn te blijven, de mogelijkheid om zichzelf te "verdoven" veel groter. We nemen dan niet correct meer waar wat onze geest wordt aangedaan en kunnen vervolgens de juiste tegenmaatregelen niet meer treffen. De schrijver, een psychiater, beschrijft het geval van een in een inrichting opgenomen depressieve vrouw, die tijdelijk ineens opklaarde, toen ze geopereerd moest worden. Haar nieuwe situatie was blijkbaar overzichtelijker dan de oude. Haar nieuwe rol of identiteit van "te opereren patiënt" was daardoor aantrekkelijk en gaf haar nieuwe levenskracht. Terug in haar oude situatie viel ze echter weer terug in haar oude rol, haar oude vertrouwde "identificatie" met de inrichting. Zo heeft onze maatschappij een groot geestverdovend vermogen. Verschijnselen als nationalisme, klassebewustzijn, vijanddenken, enzovoort zijn allemaal, als wij er ons mee identifice-

ren. "anaesthetica" om de pijn van de reële prikkels niet te hoeven voelen. Onverteerd materiaal uit het verleden kan daarbij via "vergiftiging" ook verdovend werken. We moeten in onze maatschappij een groot aantal van deze verstarde identificatiemogelijkheden opruimen. We moeten ons zo min mogelijk identificeren met situaties, ideeën en ideologieën, die alle op hun eigen manier onze waarneming vertroebelen en onze zelfgenezing in de weg staan.

Free Inquiry

Een groot deel van het *voorjaarsnummer 1984* is gewijd aan de gevaren van religieuze sekten, met name de gevaren die de kinderen van de leden ervan bedreigen, zoals emotionele verwaarlozing, vervuiling, ziekten door het niet-ingeënt zijn, enzovoort. Een uitspraak van Mary Baker Eddy, de stichtster van de in Amerika alom aanwezige Christian Science: "Geneeskunde en hygiëne proberen de rede te bedriegen en God te onttronen". De Amerikaanse overheid heeft onlangs de inenting van kinderen verplicht gesteld, maar tegelijkertijd is er een beweging aan de gang onder leiding van de senator Orrin Hatch om de Christian Science "geneeswijze" juridisch gelijk te stellen aan de gangbare gezondheidszorg. De Christian Science is zoals gezegd een machtige organisatie met veel leden op belangrijke posten. Ze kan van overheidswege vaak op protectie rekenen. Een voorbeeld. In 1979 stierf een 12-jarig jongetje aan verwaarloosde blindedarmontsteking. Zijn moeder en de Christian Science "genezer" hadden de eerste paar dagen niet eens de moeite genomen de begrafenisondernemer te waarschuwen. De buurt was woedend en stak huis en kerk van de familie in brand. De openbaar aanklager besloot echter geen aanklacht in te dienen, omdat de jongen mogelijk door zijn geloof in Christian Science zijn pijn niet geuit had en zijn moeder dus daardoor niet had kunnen weten, dat hij ernstig ziek was...
Er is dus in de VS voor humanisten nog heel wat bij de grondsdiensten en sekten om te bestrijden. Het lijkt me alleen zeer onverstandig om dat te doen op hetzelfde (vaak lage) niveau van de tegenstander. Daartoe liet een gerenommeerd humanist als Paul Kurtz zich verleiden, toen hij in een reactie op een ingezonden brief antwoordde: "Ik ontken niet, dat Jezus enkele prachtige ethische opvattingen erop na hield. Ik denk alleen, dat als hij bestaan heeft, hij een gestoorde persoon en/of een magiër was. (...) Iedereen die gelooft dat hijzelf door God gezonden is om de mensheid te redden is mijns inziens duidelijk gestoord".
Richard Taylor schenkt aandacht aan de net 80 geworden filosoof Joseph Fletcher, de uitvinder van de term "situatie-ethiek" en schrijver van een boek met dezelfde titel (1964). Fletcher is van oorsprong anglicaans theoloog, die zijn geloof afviel, maar een aantal jaren aanbleef als theoloog, waarmee hij de mening huldigde, dat een uitgebreide kennis van de theologie nog niet de opvatting hoeft in te houden, dat deze op waarheid berust.
Jeffrey Baker wijst in *Biblical Views of Sex* op de gevaren van de dikwijls nog steeds antiseksuele godsdienstige opvoeding. Zo schrijft het Vaticaan in 1976 nog: "Mastur-

batie is een ernstige morele overtreding, het is een intrinsiek ernstig afwijkende handeling". De gevallen van psychische stoornissen als gevolg van een dogmatisch godsdienstige opvoeding zijn echter zó talrijk, dat de SIECUS (Sex Information and Educational Council of the United Nations) in datzelfde jaar al lijnrecht tegen die uitspraak inging en verklaarde: "Masturbatie is een normaal, natuurlijk en goedaardig plezierverschaffend mechanisme, waarmee alle mensen zijn toegerust, het is een intrinsiek onschuldige en persoonlijke handeling". Zo zijn er nog vele voorbeelden te geven. De schrijver plukte nog twee tegengestelde uitlatingen, de eerste uit een christelijk opvoedkundig boek: "Een vrouw wordt pas volledig vrouw door een man", de tweede van een feministische sticker: "Een vrouw zonder man is een vis zonder fiets".

Journal of Humanistic Psychology

Het *winternummer 1984* (oplage 3745) begint met een omstandig, maar wel helder artikel *A Homeopathic Model of Psychotherapy* van *Linda Riebel*. De schrijfster heeft geprobeerd in de tegenwoordige overdaad aan psychotherapieën wat orde aan te brengen. Ze gaat uit van het verschil in reactie, die de omgeving vertoont op iemand, die met een psychisch probleem komt. In het "gewone" geval zullen mensen vooral op de positieve kant wijzen ("kop op", "Hou je taai") en dus eigenlijk de boodschap uitseinen: "dat problematische gevoel is onprettig, stop er dus mee". In de psychotherapie zal de therapeut daarentegen de cliënt vragen wat !anger stil te staan bij het onprettige gevoel, dat hij kwijt wil. Deze aanpak, kenmerkend voor vele soorten moderne psychotherapie, zoals psychoanalyse, bioënergetica. Gestalt-, Rogeriaanse- en paradoxale therapie) noemt de schrijfster "homeopathisch", de eerste aanpak "allopathisch". Allopathie wil zeggen, dat er middelen (materiële of immateriële) gebruikt worden om de oorzaken van het onwel-bevinden weg te nemen. Deze middelen hebben altijd het bezwaar een "bijwerking" te hebben, dat wil zeggen ze kunnen schadelijk werken op andere delen van lichaam en/of geest. Bij homeopathie echter wordt de normale weerstand, waarover de cliënt beschikt (maar onvoldoende is, vandaar het onlustgevoel) gestimuleerd. Homeopathische psychotherapie en humanistic psychology lijken erg op elkaar, maar zijn niet identiek. De overeenkomsten zijn, dat de therapeut geen "priester", maar een ervaren gids te noemen is. Er is een sterk geloof in de natuurlijke genezingskracht, de therapeut grijpt dan ook minimaal in. Tenslotte maakt deze vorm van therapie spirituele, transpersoonlijke, ervaringen mogelijk. De verschillen zijn, dat er ook in de niet-humanistische psychologie (Freudianisme, behaviorisme) homeopathische aspecten aanwezig zijn en niet alle humanistische psychologie homeopathisch van aard is (harde confrontatietechnieken bijvoorbeeld niet).

Het echtpaar *Bugental* geeft in *Dispiritedness* een mooi exposé over de werkwijze van de "existentiële psychotherapie". Ze voeren daarbij een nieuw begrip in: "spiritedness" (te vertalen als bezieling), waarmee ze het dynamische principe van ons subject-

zijn bedoelen. "Subject-zijn betekent het actieve element in het bestaan, het betekent de kracht om het mogelijke in het bestaande te veranderen, om de ziener en niet het geziene te zijn, de doener en niet het gedane, de handelende in plaats van degene aan wie gehandeld wordt". Ze onderscheiden een hele scala van activiteiten met aan de ene kant de "intentionaliteit", onbewuste impulsen en aan de andere kant bewuste wilsacten en interactie. Waar het in het leven om draait, is intenties te vertalen in wilsacten. "Ontzieling" wijst op een blokkade in de onbewuste impulsen ("ik voel me van steen", "alles is me te veel"), die via gevoelens van schaamte, schuld, angst enzovoort tot verschijnselen als afwezigheid, bitterheid, apathie en cynisme leidt. In de loop van de therapie worden deze drie stadia omgekeerd doorlopen. De therapeut zal eerst de vinger op de genoemde verschijnselen leggen, vervolgens zullen de onaangename gevoelens manifest worden en tenslotte zal de cliënt niet om zijn primaire blokkades heen kunnen en existentiële (niet weg te verklaren) angsten voor de leegte van het bestaan, de dood, zinloosheid, eenzaamheid, enzovoort moeten voelen. Na dit pijnlijke proces, waarbij de therapeut zijn cliënt zeer zorgvuldig moet begeleiden, zal de cliënt tot een grotere innerlijke rust komen.

Felix Morrow beschrijft in *William James and John Dewey on Consciousness: Suppressed Writings*, hoe bepaalde opvattingen van de grote Amerikaanse, pragmatistische filosofen/psychologen James en Dewey lange tijd verdonkeremaand zijn door hun leerlingen, omdat ze niet in hun straatje te pas kwamen. Zo wilde Perry, die het werk van James redigeerde, zijn verdediging van de niet-medisch gefundeerde psychotherapie niet publiceren. Dit was een toespraak, die James hield op een hoorzitting van het parlement van Massachusetts in 1896, waar een wet aangenomen dreigde te worden, die psychotherapie bedreven door niet-medici zou verbieden. James, die deze toespraak zelf nota bene "de grootste morele krachtsinspanning van mijn leven" noemde, onthulde daarin dat ook hij genezing had gezocht bij verschillende niet-medische therapeuten (het ging daarbij waarschijnlijk om Christian Scientists, volgens Morrow). Hij bracht zijn genezing ook in verband met de ontdekking van de "subliminal mind", de onderbewuste geest, door de Engelsman Frederick Myers (die we de eerste parapsychologisch onderzoeker zouden kunnen noemen, hij leefde van 1843 tot 1901) en de opvattingen van de Canadese psychiater Richard Bucke over het kosmisch bewustzijn (zijn "Cosmic Consciousness" uit 1901 is een klassiek boek op dit terrein geworden). James komt dus naar voren als een zeer ruimdenkend en veeldurvend iemand. Genoemde Perry echter kon dit alles niet goed "plaatsen". In zijn "The Thought and Character of William James", nog steeds toonaangevend, deed hij de genezingservaringen van James af als "bijna altijd negatief" en schreef hij: "Parapsychologisch onderzoek was een van de vele voorbeelden van James' voorliefde voor uitstapjes naar de wetenschappelijke onderwereld". Pas 50 jaar na James' dood deden Gardner Murphy en William O. Ballou in hun boek "William James on Psychical Research" (1960) recht aan zijn opvattingen over parapsychologie.

Iets dergelijks overkwam ook *John Dewey* (1859-1952). Morrow, de schrijver van het

artikel, dacht een kenner van hem te zijn en vrijwel alles van hem gelezen te hebben. Hij had zich het bekende beeld van Dewey gevormd van pedagoog en pragmatistisch (op de vondsten van de natuurwetenschap en de praktische ervaring afgaande) filosoof. Tot zijn verrassing ontdekte hij echter een nieuw, onbekend aspect. Hij merkte namelijk dat Dewey heel lang bevriend geweest is en samengewerkt heeft met *Fritz* (later in Amerika: *Frederick*) *Alexander*. Alexander is een pionier op het gebied van de psychosomatische geneeskunde en uitvinder van de zogenaamde *Alexander-techniek*, een methode van lichaamsbewustwording met als doel de lichamelijke en geestelijke gezondheid te bevorderen. Dewey werd 93 jaar oud en schreef zelf het bereiken van deze eerbiedwaardige leeftijd toe aan de Alexander-techniek. Bij nader inzien past lichaamsbewustwording als methode volledig binnen de pragmatistische filosofie van Dewey (het gaat in het leven om het doen, het denken is slechts een middel daarbij). Maar overigens briljante leerlingen als Sidney Hook en Ernest Nagel, die het Dewey-beeld bepaald hebben, konden blijkbaar met deze opvattingen niets aan. Moraal: grote geesten worden vaak door hun omgeving (tijdelijk) klein gehouden en verschijnselen als parapsychologie, mystiek en lichamelijkheid zijn (waren?) voor velen nog steeds taboe.

In het te compact geschreven artikel *The Power of Meaning* zoekt *Carolin Keutzer* naar parallellen tussen de moderne quantummechanica en het synchroniciteitsbeginsel in de psychologie. (Voor deze ingewikkelde materie kan men voor een uitgebreidere en duidelijker uiteenzetting beter terecht bij *Fritjof Capra's De Tao van Physica*, uitg. Bert Bakker 1982, AN.)

Swami Deva Amrito, ons aller *Jan Foudraine* schreef een eveneens compact, maar zeer leesbaar artikel over *Rajneesh Therapy*. Hij constateert, dat veranderde bewustzijnstoestanden tegenwoordig in de psychologie niet meer afgedaan worden als "narcistische neurosen" of als "regressieverschijnselen terug naar de baarmoeder" (waaraan de op Freud gebaseerde psychologie zich schuldig maakte). Gegeven dit feit, zouden we onze opvatting over wat "normaal" is, moeten wijzigen. "Normaal", dat wil zeggen de nastrevenswaardige norm, is niet het mensbeeld, zoals dat door Freud en Sartre geschetst is, maar die bewustzijnstoestand, waarin de subject-objectscheiding overwonnen is, en die bijvoorbeeld Boeddha en Christus bereikt hebben. In de "transpersoonlijke psychologie" gaat het niet, zoals in de traditionele psychologie, om aanpassing van de persoonlijkheid aan de maatschappij, ook niet, zoals in de humanistic psychology om persoonlijkheidsgroei en het zoeken naar een eigen identiteit, maar om de helende werking van het in overgave gericht kunnen zijn op het Al.

De gangbare psychotherapie kan wel individueel bevrijdend werken, maar nooit persoonlijkheidsveranderend. Daarvoor is een innerlijke revolutie nodig, de overwinning van de subject-objectscheiding. De term Rajneesh-therapie is met opzet verwarrend. In de eerste plaats gaat het niet om een gangbare therapie, het is eerder, net zoals het oranjegewaad en de mala (het portretje van Baghwan), een middel om mensen te

Vervolg op pagina 144

Boekbesprekingen

P. A. H. de Boer, Religieuze aspecten van het Palestijnse vraagstuk; Servire, Katwijk, 96 blz., *f* 22,50

Eind 1983 verscheen dit boekje over religie en politiek in het Midden-Oosten. De auteur, die hoogleraar Oude Testament was in Leiden, belicht speciaal de joodse godsdienst en de verwevenheid van godsdienst en staat in het moderne Israël. Na kritiek te hebben geleverd op geloofsvoorstellingen, die een oplossing van het politieke conflict in de weg staan, wijst De Boer op de positieve invloed die van de religie zou kunnen uitgaan.

Er is moed voor nodig om 'heilige' overtuigingen te bekritiseren. In het verlichte deel van de wereld is het idee gemeengoed geworden, dat ieders geloof dient te worden gerespecteerd. Inderdaad zouden wij in de duistere middeleeuwen terugzinken, wanneer de vrijheid er een eigen overtuiging op na te houden niet als een fundamenteel recht werd erkend. Maar hieraan is een keerzijde. De standpunten van gelovigen en andersdenkenden kunnen in botsing komen, zoals wij in ons land bijvoorbeeld hebben gemerkt bij de abortuskwestie. Natuurlijk kunnen dergelijke kwesties worden beslist via de getalsverhoudingen; maar het zou mogelijk moeten zijn om met gelovigen een discussie aan te gaan. Gewoonlijk ziet men dat buitenstaanders, ervan doordrongen als zij zijn dat godsdienstige overtuigingen respect verdienen, uit puur ontzag elke discussie vermijden. Gelovigen hebben daardoor een sterke positie: zodra iemand zich op zijn geloof beroept wordt zijn standpunt eigenlijk onbespreekbaar. Daar komt bij, dat het buitenstaanders vaak ontbreekt aan voldoende kennis op godsdienstig terrein om een inhoudelijke discussie te kunnen voeren. Toch zit er iets onbevredigends in, dat in een pluriforme maatschappij een deel van de bevolking zich domweg aan kritiek kan onttrekken door zich te beroepen op het woord van God. Discussie kàn zinvol zijn; het "woord van God" is immers poly-interpretabel.

De Boer is als kenner van de joodse en de christelijke godsdienst in staat tot gefundeerde kritiek. Ook christelijke geloofsopvattingen worden door hem aan de tand gevoeld (de islam wordt in het boekje helaas slechts terloops behandeld). Aangezien De Boer zelf een (vrijzinnig protestants) gelovige is, bestaat de kans dat hem eerder recht van spreken wordt gegund dan aan een atheïst. Toch vereist zijn godsdienstkritiek wel bijzondere moed, omdat 'Israël' nu eenmaal een gevoelig onderwerp is. Men moet van onverdachten huize komen om niet het bepaalde etiket opgeplakt te krijgen waarmee in discussies over de staat Israël vaak tè gauw wordt gezwaaid. Ongetwijfeld omdat hij

dit inzag brengt de schrijver zijn contacten met joden ter sprake, en laat hij blijken actief te hebben deelgenomen aan het verzet tijdens de Tweede Wereldoorlog. Het is voor hem niet minder begrijpelijk dat joden in Palestina een toevlucht zochten als gevolg van 'Europese misdaden' dan het voor joodse zionisten is. Evenwel: 'de immigranten vonden het land, waar ze zich wilden vestigen, niet leeg. Dat is het Palestijnse vraagstuk'.

De ideologie van het religieuze zionisme houdt in, dat er een onverbrekelijke band bestaat tussen 'God, land en volk'. Zoals bij elke orthodoxe stroming wordt de basis van deze ideologie in het verleden gezocht: wat ééns gold, geldt voor alle tijden. De eerbiedwaardigheid van de tradities groeit met hun ouderdom; speciaal in het verre verleden, zo wordt geloofd, heeft God zijn wil geopenbaard. 'Het rijk van David', Erets Yisrael (= het land Israël), moet nu worden hersteld met de grenzen die het naar men aanneemt heeft gehad. Wie behoren tot 'het volk'? Degenen die zich houden aan de religieuze wet. Het is duidelijk dat deze situatie onrecht betekent voor allen die de joodse religieuze wet niet kunnen onderschrijven.

Óók vele christenen zijn ertoe gekomen de bezetting van het Palestijnse land te beschouwen als een deel van Gods 'heilsgeschiedenis'. Dezelfde nationalistische ideologie treft men aan in onze vaderlandse geschiedenis, waarin ons land 'het Kanaän van het Westen' werd genoemd, dat oorlog voerde met de zegen van de 'God van Nederland'.

In De Boers boekje krijgen twee kwesties speciale aandacht. De eerste is de geschiedenis, waarop de joodse staat zich beroept. De Boer toont aan dat wat in Israël onderwezen wordt als 'vaderlandse geschiedenis' grotendeels een fictie is. Ook maakt hij duidelijk hoe dit beeld is ontstaan, in de tijd direct na de Babylonische ballingschap. In de tweede plaats wijst De Boer op bijbelpassages, die níet nationalistisch zijn maar integendeel van universalisme getuigen. Het is zijn overtuiging als vrijzinnig gelovige dat religies moeten evolueren – in dit geval door meer nadruk te leggen op de anti-apartheidspassages –, waardoor een humaner vorm van godsdienst kan ontstaan. Zo zou de 'inspiratie door Gods geest' kunnen bijdragen tot een oplossing in het Israëlisch-Palestijnse conflict. Niet-gelovige lezers zal dit laatste minder aanspreken dan de gedeelten van het boekje, waarin kritiek wordt geuit op nationalistische vormen van godsdienst en waarin wordt gepleit voor een scheiding van 'kerk en staat' in Israël. Toch kunnen ook ongelovigen de waarden hoogachten waar het De Boer om gaat – zij het dat zij hieraan het religieuze karakter ontzeggen –: tolerantie en onzelfzuchtigheid. Ik zou het toejuichen wanneer De Boers boekje een discussie op gang zou brengen waarin zeker ook religieuze zionisten hun stem zouden doen horen. Deze discussie zou zich dan moeten toespitsen op De Boers stelling "*dat wij allemaal in pluriforme staten leven*", die niet gekenmerkt zijn door "*eenheid in religieuze en politieke opvattingen*". "*Waar dit niet wordt onderkend, bestaat er burgeroorlog. Israël en Palestina zijn hierin geen uitzondering*". Het zijn opmerkingen die het overwegen waard zijn. CAROLA KLOOS

Dr. S. C. Derksen, Mens en geweld; Thieme, Zutphen, 1983, *f* 19,50

De toenemende agressiviteit en het vandalisme in Nederland, de bewapening en het terrorisme elders in de wereld waren voor dr. S. C. Derksen aanleiding het vraagstuk van agressie en geweld aan de orde te stellen in een boekje, "*Mens en Geweld*". De schrijver was één van de eersten in Nederland die (in zijn dissertatie "*Leren om te overleven*") een pleidooi hield voor vredesopvoeding. Derksen geeft in zijn nieuwe publikatie een beeld van de agressietheorieën en de oorzaken van het toenemend geweld en schenkt voorts aandacht aan terrorisme en oorlog als voorbeelden van politiek geweld. Tot slot worden enkele suggesties gedaan ter bestrijding van het geweld.
Niet alle agressie is geweld, maar omgekeerd veronderstelt wel alle geweld agressie. Er bestaan vele soorten geweld: vandalisme, geweldscriminaliteit, zelfdoding, visueel geweld (film, televisie) en verbaal geweld, milieugeweld en structureel geweld. De hele wereldgeschiedenis toont, dat mensen zelfs voor een geloof of ideologie bereid zijn te vechten en te moorden. Voor de groeiende neiging tot het gebruik van geweld zijn verschillende oorzaken aan te wijzen: geweldsideologieën (ook de nawerking van nationaal-socialisme[1] en stalinisme speelt hier een rol), het gemis aan zingeving en perspectief (cultuurcrisis), de ingewikkeldheid en ondoorzichtigheid van onze maatschappij, de frustraties van het economische systeem, de moderne massamedia als leerschool van geweld, de huidige opvoedingscrisis (gezin en school) en de uitholling van het norm- en waardebesef. Volgens Erich Fromm zou het gebrek aan zingeving het agressiegedrag bevorderen. Onderzoek toont onweerlegbaar aan, dat het overmatig geweldgebruik op de televisie en in strips een zeer nadelige invloed heeft speciaal op kinderen. Verontrustend is de toeneming van de jeugdcriminaliteit en de geweldscriminaliteit.

Terrorisme

Derksen wijdt een apart hoofdstuk aan terrorisme en oorlog als voorbeelden van politiek geweld. Het fenomeen van het terrorisme is wel bijzonder actueel geworden. Als oorzaken van het toenemende terrorisme noemt de auteur gefrustreerd idealisme, groeiende beschikbaarheid van wapens, de kwetsbaarheid van de moderne technische samenleving, de vele internationale tegenstellingen, de sterk verbeterde communicatiemiddelen en tenslotte de houding van de moderne massamedia, die een onevenredige aandacht schenken aan allerlei vormen van terreur. Terrorisme blijkt altijd weer nieuw geweld op te roepen. Bart de Ligt waarschuwde ervoor dat naarmate de hoeveelheid geweld toeneemt, de revolutie zich meer van haar doeleinden verwijdert. Derksen vreest dat het terrorisme in de toekomst eerder zal toe- dan afnemen en hij pleit voor een minder emotionele berichtgeving door de media (ik wijs er nog op dat verschillende aspecten van het politiek terrorisme behandeld werden in een hieraan gewijd themanummer van "*Civis Mundi*", september 1978. (Zie voorts B. V. A.

Röling e.a., "Politiek Geweld", Utrecht 1977).
In zijn beschouwingen over de bewapening geeft de schrijver een aantal opmerkelijke feiten. Zo blijkt jaarlijks ruim 1250 miljard gulden voor bewapeningsdoeleinden te worden uitgegeven, een veelvoud van alle ontwikkelingshulp. In de periode 1945-1975 werden 116 oorlogen gevoerd met meer dan 25 miljoen slachtoffers. In de moderne oorlogen neemt het aandeel van de burgerslachtoffers voortdurend toe. In de huidige omstandigheden moet in groeiende mate rekening gehouden worden met een (ongewilde) oorlog, die door escalatie (uitbreiding van een conflict), door een prestigekwestie of zelfs door een ongeluk ontstaat. Derksen stelt, dat het oplossen van conflicten door middel van geweld niet meer strookt met de huidige technische ontwikkeling. Velen menen, dat slechts een radicale verandering van maatschappelijke structuren een oplossing kan bieden voor de huidige wereldproblemen. Anderen zoeken de oplossing in een mentaliteitsverandering. Hiertegenover stelt de auteur, dat zowel een grondige verandering van een aantal menselijke attituden (gedrags- en denkhoudingen) als van maatschappelijke en politieke structuren nodig is (ten aanzien van het eerste zie ook "Vredesbevordering door bewustzijnsontwikkeling", themanummer "*Civis Mundi*", mei 1983). Enerzijds moeten agressie en oorlog bestreden worden met psychologische en pedagogische middelen, waaraan Derksen veel waarde hecht, anderzijds moet in het internationale verkeer gepoogd worden bronnen van wantrouwen en vooroordeel te doen verdwijnen. Als belangrijkste middelen tot bestrijding van geweld noemt de schrijver in zijn slotconclusie:

1. Het scheppen van een open opvoedingsklimaat waarin kinderen kunnen opgroeien tot democratische en tolerante individuen.
2. Het opstellen van meer totale onderwijsprogramma's waarin voldoende recht gedaan wordt aan de niet-economische aspecten van ons leven en de vragen van overleven (oorlog en vrede, milieu enz.).
3. Meer aandacht voor de geschiedenis van vrede en geweldloosheid op de scholen.
4. Het creëren van kleinschaliger en overzichtelijker maatschappelijke verhoudingen en het nastreven van een optimale verhouding tussen vrijheids- en gelijkheidsbeginsel.
5. Een drastische vermindering van de bewapening, terugdringen van de macht van het militair-industrieel complex, overbrugging van de kloof tussen rijk en arm en een versterking van de internationale rechtsorde (Verenigde Naties).

Hoewel ik graag had gezien dat Derksen meer aandacht had besteed aan ideologische en economische factoren, kan ik niet anders concluderen dan dat de schrijver er in geslaagd is in kort bestek een duidelijk beeld te geven van de vele elementen, die in de problematiek van geweld, agressie en oorlog een rol spelen.

P. KRUG

Noot:

1. Lezenswaard is in dit verband S. Schaap, "*Opkomend fascisme: de grote verwarring*", Intermediair 6 april 1984.

Oudemans' ontragisch mislukte poging

Erik van der Hoeven

Onder de titel "Humanisme en tragiek" schreef Th. C. W. Oudemans een artikel in Rekenschap van juni 1984. Het geeft helaas blijk van humanisme noch tragiek in de moderne betekenis, doordat Oudemans' visie elke dynamiek mist.

De kern van Oudemans' artikel vormt het conflict dat hij tussen humanisme en tragiek construeert. Maar tussen welk humanisme en welke tragiek? Tussen het wezenlijk optimistische humanisme van de vroeg-moderne denker Pico della Mirandola, en de statistische tragiek van de oude Grieken, met name Sophocles. Oudemans schiet daardoor voorbij aan de problematiek van deze tijd; de waarheden die hij verkondigt zijn die van vier eeuwen terug.

Kenmerk moderne tragiek: pogen èn falen

Op zichzelf is de "gemeenschappelijke bodem" waarop zich volgens Oudemans de "strijd tussen humanisme en tragiek" vóltrekt een verhelderend begrip. Oudemans ziet aan het humanisme een innerlijk conflict ten grondslag liggen, een conflict tussen de *humanitas* of menselijkheid die de mens kàn bereiken, en de *hominitas* of menselijke natuur, die niet steeds (in hogere zin) "menselijk" is, maar even goed "onmenselijk" kan zijn. Vanuit de gegeven menselijke natuur streeft de mens, of beter de humanist, na de werkelijke menselijkheid te bereiken. Hetzelfde innerlijk conflict ziet Oudemans ten grondslag liggen aan de tragiek, maar nu als onoplosbaar gegeven: "Voor hem (Sophocles) is de verdeeldheid van mensen tussen het juiste en het niet-juiste, en daarmee uiteindelijk tussen het menselijke en het niet-menselijke, niet, zoals voor Pico, de prelude, maar het slotakkoord en de hele toonaard van zijn mensopvatting" (p. 77). Terwijl voor Pico de menselijke *autonomie* centraal staat, het vermogen om zichzelf te verbeteren, verdedigt Sophocles dat deze autonomie begrensd is en doorbroken wordt. De mens blijft gebonden aan de machten van natuur, stad, familie en goden, en uiteindelijk aan de hartstocht. Tot zover Oudemans.

Nu lijkt het me niet alleen historisch merkwaardig, de oude Sophocles als getuige aan te voeren tegen de vroeg-moderne Pico, het lijkt me ook onjuist. Bij Sophocles is immers geen sprake van "autonomie" in de letterlijke betekenis van "zelfwetgeving" zoals Pico die beschrijft. Natuurlijk: het mensengeslacht barst van het initiatief, maar de individuele mens kan zich niet onttrekken aan de menselijke en goddelijke wetten. Antigone doet dat ook allerminst. Hoewel haar oom, koning Creon, haar verboden

heeft haar broer te begraven, doet zij dat toch, omdat er een goddelijke wet is die haar dat gebiedt. Zij wordt het slachtoffer van twee gelijkwaardige, maar elkaar tegensprekende wetten.
Pico's begrip autonomie bevat ten opzichte van dit mensbeeld iets totaal nieuws, namelijk de gedachte dat de mens zichzelf zijn (of haar) eigen wetten zou kunnen stellen. Terwijl Antigone's vrijheid bestaat uit het kiezen voor één van twee wetten die haar worden opgelegd, stelt Pico de eigen wil centraal in zijn mensbeeld. Door eigen wilsbeschikking kan de mens "naar het lagere, het dierenrijk ontaarden" of zich "verheffen naar het hogere, het goddelijke rijk".
Door Pico als woordvoerder van het humanisme te nemen, pint Oudemans het humanisme vast op de vijftiende eeuw. Pico, als optimistisch woordvoerder van een nieuwe zelfstandigheid, kon niet ook ten volle recht doen aan het falen in die autonomie. De moderne tragiek wordt juist gekenmerkt door de pogende èn falende mens; sterker: door de mens die poogt, en in dat pogen tegelijk de tegenkrachten oproept die tot mislukking leiden. In de woorden van H. J. Heering: tragiek is "het hoge pogen dat zichzelf frustreert".[1] Maar die vorm van tragiek komt pas op als de Renaissance al lang is uitgewoed, en mensen de beperkingen van de moderne autonomie beter hebben ingezien: vanaf Ibsen.

Belegen levenslessen

De moderne tragiek is wezenlijk dynamisch. Het gaat om een zich ontwikkelende handeling, waarin elke kracht weer een tegenkracht kan oproepen, niet om een statisch conflict tussen twee van tevoren gegeven essenties. De handelende mens is het existerende middelpunt van het tragische, niet de drager van een tragisch, boven hem of haar uitgaand eeuwig conflict. In die zin staat Oudemans nog met één been in de statische opvatting van de oude Grieken. Weliswaar geeft hij de figuren (verpersoonlijkt door Antigone) meer autonomie en daarmee meer dynamiek dan in de tekst van Sophocles besloten ligt; maar het conflict dat zij uitvechten blijft een eeuwig, statisch gegeven: de strijdigheid tussen de autonomie en de door Oudemans ten tonele gevoerde "kracht van het gepassioneerde, een kracht die de mensen niet bezitten, maar waardoor ze worden bezeten" (p. 78).
Oudemans' tegenstelling tussen humanisme en tragiek rammelt dus aan alle kanten. Zijn beeld van tragiek is een statische tegenstelling, die half in de antieke tijd thuis hoort; zijn beeld van het humanisme is een optimistisch-strevende levensbeschouwing, die de donkere kanten van de moderne autonomie nog niet in zich heeft opgenomen.
De levenslessen van Oudemans zijn dan ook nogal belegen. Zo wijst hij op de ambiguë menselijke natuur, geïllustreerd aan de betekenis van het woord "*philos*" in de *Antigone*. Antigone meent, aldus Oudemans, dat zij door het begraven van haar broer iets doet voor haar *philein*, haar naasten. Maar ze vergeet daarbij haar vrienden, haar verdere naasten, de kameraden in de stad die ook met het woord *philein* worden aangeduid. "Antigone denkt voor haar naasten in het strijdperk te treden, terwijl zij

zich in een door haar niet besefte betekenis juist van haar naasten verwijdert" (p. 78). Arme Antigone, die zich in de betekenis van een term verstrikt!
Zonder meer statisch, haast levenloos, is het beeld dat Oudemans geeft van tragische aspecten van het kernwapenconflict. Beide partijen hebben iets tragisch en ironisch. Beide groepen, degenen die nieuwe kernwapens willen plaatsen en zij die ze niet willen plaatsen, kunnen het tegendeel bereiken van wat zij bedoelen. De ene groep wil de vrede dienen, maar kan de oorlog oproepen; de andere groep streeft veiligheid na, maar deze zou in een gevoel van volstrekte onveiligheid kunnen omslaan.
Hier komen we bij de statische levensbeschouwing die het pantragisme heet, de opvatting dat het leven wezenlijk tragisch is. Het menselijk handelen staat onder de doem, zo leer ik uit Oudemans stuk, van een fundamenteel conflict tussen autonomie en hartstocht. Alle menselijke bedoelingen kunnen daardoor in hun tegendeel verkeren. Keuzen doen, autonoom handelen, het verliest daardoor zijn zin. Beluister ik Oudemans goed, dan wordt de levenshouding van de wijze mens gekenmerkt door beschouwing – bijvoorbeeld van het kernwapenconflict – en niet door handeling.
Nu wil ik geen humanisme van de daad daar tegenover stellen, maar wel een strijdbare levensovertuiging. Mensen kiezen en handelen, zij geven daarmee hun leven en dat van anderen vorm en zin, en het is daarbij van belang hoe die keuzen zijn. Wij missen het optimisme van Pico, en daarom geldt ook niet meer dat alles goed zal komen wanneer mensen vrij naar het hogere streven. Integendeel, de handelende mens heeft ook Auschwitz en de atoombom voortgebracht. Maar dit ontneemt het handelen niet zijn zin, het betekent niet dat de autonomie gedoemd is tot het voortbrengen van zijn tegendeel. Het belang van de keuze wordt door de mogelijkheid van het tot stand brengen van iets onmenselijks eigenlijk nog groter. Daarin ligt de strijbaarheid: de inzet om het doen van de juiste keuzen.
Oudemans zou alsnog gelijk hebben, wanneer dat het laatste woord van het humanisme was. Want tegenover het eeuwig-streven kan het eeuwig-falen worden gezet. Voorbij de tragiek ligt het mededogen, de aanvaarding, in de eerste plaats de zelfaanvaarding. Falen ligt als mogelijkheid in de mens opgesloten, ieder heeft grenzen, die hem of haar eigen zijn. De wereld is daardoor, net als wijzelf, onaf, nu eens wreed en dan weer lieflijk, nu eens rechtvaardig en dan weer onbegrijpelijk tekort schietend. Voorbij de tragiek ligt de aanvaarding en de gelijkmoedigheid van hart, die maakt dat er na elke mislukking weer een nieuw begin is. Terwijl de mens in de pantragische levensbeschouwing steeds alleen blijft, overwint de aanvaarding die wezenlijke eenzaamheid. Wij geven daarin immers niet alleen onszelf, maar ook en vooral elkaar een nieuw begin. Het humanisme ligt niet voor, maar voorbij de tragiek.

Noot:

1. H. J. Heering. *Tragiek van Aeschylus tot Sartre*, 's Gravenhage 1964, p. 18-19.

Reactie van Th. C. W. Oudemans:

Humanisme: is het aan de tragiek voorbij of gaat het eraan voorbij?

Mijn stemming naar aanleiding van de repliek van mijn geachte opponent Van der Hoeven is ambigu. Enerzijds doet het me genoegen dat mijn provocerend bedoeld stukje geleid heeft tot een wat korzelige reactie. Blijkbaar is een snaar van Van der Hoevens humanisme geraakt. Aan de andere kant is het jammer dat hij zich niet op de hoogte gesteld heeft van mijn geschriften. Hij zou me dan geen opvattingen toedichten die ik nooit moe geworden ben te bestrijden.

Ondanks deze barrière zal ik een poging wagen om een antwoord te formuleren. De heer Van der Hoeven meent allereerst dat men de oude Sophocles en de Renaissancefiguur Pico niet met elkaar in verband mag brengen, omdat Sophocles en zijn tijd 'statisch' zouden zijn, en Pico 'dynamisch'. Bovendien zou het ouderwetse humanisme van Pico van lager allooi zijn dan het moderne humanisme van de heer Van der Hoeven, omdat het 'optimistischer' zou zijn, en geen oog zou hebben voor leed en onrecht dat in gelijkmoedigheid aanvaard moet worden.
Om met het eerste punt te beginnen: ik ben het met mijn geachte opponent eens (en niet oneens, zoals hij denkt) dat Sophocles' (impliciet blijvende) vrijheidsopvatting verschilt van die van Pico. Immers, Sophocles gaat ervan uit dat mensen ondanks (en ook dank zij) hun koene ondernemingslust blijvend gebonden zijn aan kosmische en demonische machten, terwijl Pico veronderstelt dat mensen zichzelf uit eigener beweging regels kunnen stellen.
Uit dit verschil evenwel volgt allerminst dat Sophocles statisch is of het probleem van de autonomie niet kent. Ik volsta ermee te verwijzen naar een van de beste *moderne* Sophocles-interpretaties, die van Segal.[1] Deze spreekt over "the enourmous acceleration of cultural life in fifth-century Athens, combined with a new rapidity of social, economic, and moral change" (p. 5). Hij voegt eraan toe dat alle tragedies van Sophocles die nog over zijn, gaan over "the tension between man's autonomy and his dependence" (p. 4).

Vooruitgangsdynamiek hoopvolle mythe

Nog minder volgt uit bovengenoemd verschil dat Sophocles' levensovertuiging ouderwets is. Mijn opvatting, waarvan ik in woord en geschrift herhaaldelijk heb blijkgegeven, is dat het besef van de kosmische en demonische bepaaldheid van menselijk handelen in de moderne tijd, in tegenstelling tot die van Sophocles, maar al te vaak wordt vergeten. Al te snel wordt, onder meer in het humanisme, verondersteld dat de menselijke scheppingsmacht van alles vermag, terwijl uit het oog wordt verloren dat mensen natuurwezens zijn die aan de onachterhaalbare wendingen van het leven en de geschiedenis onderworpen zijn. Deze opvatting is dynamisch in die zin dat de menselij-

ke vermogens en de overige krachten in een voortdurende strijd zijn gewikkeld. Maar deze dynamiek is er een van opkomen en vergaan, van pogen en mislukken. Zij verschilt van de dynamiek van een 'vooruitgang' van de mensen naar vrijheid of menselijkheid, naar beweeglijkheid of modernisme. Wat ik herhaaldelijk betoogd heb is dat vooruitgangsdynamiek een hoopvolle mythe is die door een sceptische benadering van de werkelijkheid niet wordt bevestigd. Daarom bevind ik me niet "met één been" in het "pantragisme", maar met huid en haar. Men kan het met die zienswijze oneens zijn, maar dan moet men wel met argumenten komen, in plaats van botweg aan het actuele en moderne de voorkeur te geven boven wat ik graag het oorspronkelijke zou noemen.

Wellicht is het feit dat mijn geachte opponent de Griekse taal niet machtig is (hij gebruikt het werkwoord *philein* waar hij het zelfstandig naamwoord *philoi* bedoelt) er debet aan dat hij aan het pantragisme geheel uit de lucht gegrepen eigenschappen toedicht. Noch Sophocles noch ikzelf zijn van mening dat tragisch beschouwd het autonome handelen "zijn zin verliest" en al helemaal niet dat 'wijze' mensen door contemplatie en niet door handelen worden gekenmerkt. In de tragische levensopvatting zijn actief ingrijpen en passieve geworpenheid, hoopvol ondernemen en mislukken wederzijds van elkaar afhankelijk en toch onderling in strijd. Daarom is er sprake van "de verdeelde mens". (Het is absurd om deze vorm van tragiek, die het tragische steeds heeft gekenmerkt, bij Ibsen te laten beginnen.) Met de "zin van leven en handelen" heeft dit alles niets te maken: men gaat de tragische levensopvatting toch niet verwarren met het pessimisme.

Wat het tweede punt betreft, het veronderstelde optimisme van Pico tegenover het realisme van het moderne humanisme, wil ik betogen dat de zaken precies omgekeerd liggen ten opzichte van de voorstelling ervan door mijn geachte opponent. Immers, Pico is nog van mening dat de hoogste menselijke inspanning, de filosofie, geen ware rust en volledige vrede kan geven. Dat is zijns inziens het privilege van "haar meesteres, de heilige theologie". Tegenover dit beperkt optimisme heeft de rooskleurige visie van de heer Van der Hoeven alle grenzen van de menselijke eindigheid overschreden. Hij meent dat hij tegenover onrecht en leed steeds "aanvaarding en gelijkmoedigheid van hart" kan stellen. In mijn dissertatie heb ik uitvoerig betoogd dat in dergelijke aan het stoïcisme herinnerende opvattingen een optimistische zelfoverschatting gelegen is. De menselijke draagkracht is te eindig om alle onrecht en leed te aanvaarden.

Over deze fundamentele zaken zou een gesprek, maar dan met respect voor de werkelijk naar voren gebrachte argumenten, heel welkom zijn. Maar vooralsnog zeg ik: ook het moderne humanisme *is* niet aan de tragiek voorbij, het *gaat* eraan voorbij.

Noot:

1. C. Segal, *Tragedy and Civilization, An interpretation of Sophocles*, Harvard University Press 1981.

Losse notities

Al maandenlang staan twee boeken bovenaan de lijst van de meest verkochte: de historische roman *De naam van de roos*, geschreven door de Italiaanse taalgeleerde Eco en het historisch-wetenschappelijke boek van Le Roy Ladurie, in het Nederlands vertaald onder de naam *Montaillou*. Beide boeken werden in vele talen vertaald en zij moeten uitgevers en schrijvers fortuinen opleveren.

Ik moet bekennen, dat ik een zekere afkeer heb van bestsellers, niet of erg laat naar films of toneelstukken ga waar ieder over spreekt en zo laat tentoonstellingen bezoek waar het storm loopt, dat zij vaak net gesloten zijn als ik wil gaan. Ieder mens heeft altijd fraaie en overtuigende rationalisaties waarom hij zo handelt of niet handelt als hij doet. Ik doe daar con amore aan mee. Bestsellers zijn strovuren of vuurwerk, even licht en dan duisternis en zij worden zoveel verkocht niet door hun kwaliteiten maar door reclamecampagnes van uitgevers. Ik ben geen kuddedier en ik zal zelf wel oordelen. Ik houd niet van menigten en als overal de laatste bestseller ligt krijgt mijn waardering voor de bezitter een deuk. De culturele waarde zal nog moeten blijken want de tijd oordeelt onverbiddelijk. U kent ze wel, die edele drijfveren, die zo dikwijls camouflages zijn van een ongemotiveerde elitaire houding of van ordinaire gemakzucht, aangelengd met een scheut hoogmoed. Afijn zo heb ik, in de loop der jaren, al heel wat moois gemist... zeggen de anderen tenminste. Maar ditmaal heb ik die houding laten varen en ik heb mij beide boeken aangeschaft. Een strook verder ben ik niet gekomen, want dat *De naam van de roos* een wereldsucces is, daar begrijp ik niets van en dat *Montaillou* een bestseller is, vind ik een opwekkend verschijnsel, een compliment voor het oordeelsvermogen van het publiek.
Zeker, de schrijver van *De naam van de roos* kent de geschiedenis van de 14de eeuw, meen ik, uitstekend. Hij is goed op de hoogte van theologische problemen van die tijd. Hij heeft zich grondig verdiept in de bestudering van het kloosterleven. Hij kent de geschiedenis van de handschriften op z'n duim. Hij kan een spannend verhaal schrijven, maar hij heeft niet kunnen voorkomen, dat de volstrekt onwaarschijnlijke intrige uitloopt op een vrij ordinaire detective story. Het boek zou moeten heten: *Een Sherlock Holmes in het klooster Melk*. Aan het einde van het boek, als de massamoordenaar ontmaskerd wordt, verlaat de schrijver de discipline van het kloosterleven geheel en de monniken zijn dan burgers van een onrustige, angstige stad. Waarom het klooster aan het eind ook nog door brand verwoest wordt maakt een onnodig einde aan

het romantische verhaal.
Wij zien, dat een blijkbaar hernieuwde belangstelling voor de middeleeuwen voedsel krijgt of gewekt wordt door twee boeken, die spannend zijn maar weinig inzicht geven; *A distant mirror* van de handige en eigenwijze Barbara Tuchman en van *De naam van de roos* van Eco. Neen dan het boek van Le Roy Ladurie, *Montaillou*. Hier geen romantiek, geen geschiedenis van concilies met strijd over dogma's, geen histories van pauselijke faits et gestes, maar een volkomen betrouwbaar verslag van het leven van de bewoners van een klein dorp aan de voet van de Pyreneeën. Dat daar ketterse katharen met hun voormannen, de *perfecti* woonden, die bijna allen door de inquisitie werden geëlimineerd, is wel een belangrijk element van het boek, maar wat het zo interessant maakt is de beschrijving van het leven van de eenvoudige boeren en herders, vanuit de mensen zelf opgetekend. Wat verwachtten zij, waarvoor waren zij bang, in hoeverre lieten zij hun leven bepalen door de ethische voorschriften van hun voorgangers of hun priesters. De schrijver had het geluk, dat één van de inquisiteurs de verhoren van de kathaarse inwoners woordelijk had genoteerd en die verslagen vond Le Roy Ladurie in een archief. Zo weten wij alles van de familieverhoudingen, van het seksuele leven, van de economische omstandigheden, van het geloofsleven, van de ontspanningen en inspanningen van de bewoners. Zij zelf zijn aan het woord. Ook dit boek is een bestseller en dat is, volgens mij, een der weinige voorbeelden van een wetenschappelijk boek op het terrein van de geschiedenis, dat in de belangstelling van talloze leken is komen te staan. Met voorbeeldige objectiviteit registreerde de schrijver wat hij in de verslagen aantrof. Een enkele maal kon hij zijn afkeer van de inquisitie en het verbranden van ketters niet voor zich houden. Ook dit boek maakt het probleem van de oorzaak waardoor sommige boeken zo'n opgang maken niet eenvoudiger, maar de populariteit van *Montaillou* is een verheugende zaak.

Coornhert en Willem van Oranje

Als een staatsman, een wetenschapsman, een kunstenaar herdacht wordt dan herdenken wij zijn verdiensten, zijn invloed, zijn betekenis voor de later levenden en dan herdenken wij niet zijn zwakheden, zijn slechte karaktereigenschappen, zijn nare streken, zijn kleine hebbelijkheden. In een biografie moeten die vanzelfsprekend wel ter sprake komen. En dat was de principiële fout van de tv-serie over het leven van prins Willem van Oranje. Zijn verdiensten verdwenen bijna in de, breed uitgemeten, kleine menselijke eigenschappen, die ieder mens in ruime mate heeft. De verering ligt dan wel op de loer maar daar moet de herdenker zich voor hoeden. De breed opgezette herdenking van het feit, dat 400 jaar geleden de prins werd vermoord, is nu achter de rug en een der hoogtepunten was de plechtigheid in de Nieuwe Kerk in Delft. Ook daar werd in de uitstekende rede van de minister-president en in de speech van professor Schöffer de nadruk gelegd op de politiek van verdraagzaamheid van de prins, waarbij de godsdienstvrijheid van katholieken en protestanten gewaarborgd zou zijn. Wel werd de naam van Erasmus als inspiratiebron van zijn tolerante houding genoemd,

maar de naam van de vriend en tijdgenoot van de prins, die hem direct geïnspireerd heeft in zijn verdraagzaamheidsideaal, Coornhert, werd niet genoemd. Erasmus sterft als de prins drie jaar oud is en het is de vraag of de prins, die geen intellectueel was, ooit Erasmus' geschriften bestudeerd heeft. Hoe verdraagzaam Erasmus was, hij legde zich ten slotte, zij het zuchtend, neer bij de methoden van de inquisitie, terwijl Coornhert, een adviseur van de prins en een principiële verdediger van de godsdienstvrijheid hem de theoretische fundering van zijn verdraagzaamheid gaf. Beiden waren oprecht gelovige Christenen, beiden wilden een geloof boven de verdeeldheid door de dogmatische verschillen doen ontstaan en beiden zagen de inquisitie en het verbranden van ketters als het belangrijkste motief van de opstand tegen het Spaanse regiem. Ik heb de naam van Coornhert pijnlijk gemist bij de, overigens indrukwekkende, herdenking.

H. BONGER

Vervolg van pagina 132

"pakken" en energetisch op te laden. In de tweede plaats is het plakken van de naam "Rajneesh" aan "therapie" iets als een "koan", een uitspraak, die door haar onmogelijkheid mensen wakker schrikt. We moeten namelijk blijven oppassen niet in persoonlijkheidsversterkende therapeutische technieken te blijven steken. We zijn als golven op de oceaan. We denken iets te zijn, maar belangrijker aan ons is nu juist wat we niet denken te zijn.

rekenschap

DRIEMAANDELIJKS TIJSCHRIFT VOOR WETENSCHAP EN KULTUUR

REKENSCHAP is een uitgave van de Humanistische Stichting Socrates, Oudkerkhof 11, Postbus 114, 3500 AC Utrecht (tel.: 030-318145).

Redaktie: Dr H. Bonger, Mr P. Cliteur, Dr W. van Dooren, Drs E. van der Hoeven, P. Krug, Drs A. Nieuwland, Drs L. Reerink, Dr J. Sinke, J. Stoof en Dr R. Tielman.

Redaktie-sekretaris: Drs B. Boelaars

Het abonnement loopt van 1 januari tot en met 31 december.
Abonnementsprijs *f* 35,— (voor studenten en CJP-houders *f* 25,—);
losse nummers *f* 10,—.

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

Druk: Boompers drukkerijen, Meppel. ISSN: 003-3749

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 leerstoelen
b kontributie van tenminste *f* 17,50

Donateurs worden tevens als kontribuanten beschouwd.