In memoriam:

Georges Duhamel

(30 juni 1884-13 april 1966)

Ik heb Duhamel niet persoonlijk gekend en heb ook nooit schriftelijk contact met hem gehad en toch, nu hij dood is, heb ik het gevoel of ik een vriend heb verloren, zozeer hebben zijn werken mij aangesproken.
Te veel naar mijn smaak is Duhamel na zijn overlijden getekend als een man van het verleden, als een „humanist van de oude stempel", als iemand die zichzelf had overleefd. Dat is slechts zeer ten dele juist. Weliswaar waren zijn invloed en bekendheid bij de jongere generatie gering geworden, maar lag dat helemaal aan hem? Het is een uitzondering dat een schrijver op zeer hoge leeftijd gekomen, nog een soort apotheose beleeft, zoals Voltaire, of op een heel ander vlak: Paul Léautaud. Veel vaker ziet men dat zo'n oudere op het laatst van zijn leven min of meer wordt vergeten, of zelfs wel wordt verguisd, zie Anatole France, zie Maurice Maeterlinck. Maar evenals voor deze twee voorzie ik ook voor Duhamel in een niet te verre toekomst een renaissance, een herleving van de belangstelling en de waardering — voor France is die trouwens reeds aan de gang. Op welke punten die herleving kan komen, zal naar ik hoop, uit het hier volgende duidelijk geworden.
Reeds tijdens zijn studie voor arts kreeg hij enige bekendheid als dichter en als toneelschrijver. Hij maakte toen deel uit van een groep jonge kunstenaars, die bij wijze van experiment, in een soort coöperatieve kolonie, L'Abbaye de Créteil, probeerden te leven van het uitoefenen van een handwerk, het drukkersvak, om daardoor tijd vrij te maken voor hun kunst. Dit experiment mislukte, als zovele andere (einde 1906 — begin 1908). Zijn literaire roem kwam echter eerst toen hij, tijdens de eerste wereldoorlog, met spoed omgeschoold van laboratoriumarts tot chirurg, aan de lopende band operaties

verrichtte en de ervaringen, die hij daarbij met zijn patiënten opdeed neerlegde in een bundel schetsen, „La Vie des Martyrs, 1914—1916". Het boek leert ons de oorlog kennen van een diep-tragische kant, van de kant van hen, die in hun eigen lichaam door de oorlog werden getroffen. Na een tweede oorlogsboek, „Civilisation" dat hem de in Frankrijk in groot aanzien zijnde Prix Goncourt bracht, (1918) liet hij zijn medisch beroep varen, al heeft hij later, in 1940, in een toevluchtsoord voor geëvacueerden nog enkele maanden dienst gedaan als chirurg ten behoeve van slachtoffers van bombardementen. Dokter heeft hij zich echter zijn gehele leven gevoeld, getuige de titel van een bundel essays uit 1946, „Paroles de Médecin".

In 1940 werd hij ook, door zijn felle anti-autoritaire gezindheid, een van de geestelijke leiders van het Franse verzet tegen de Duitsers; in 1941 werden zijn werken in beslag genomen en verbrand, hemzelf werd een publicatieverbod opgelegd.

Duhamel was een veelzijdig man, Als vele vooraanstaande Franse schrijvers was hij lid van de Académie Française, maar daarnaast ook nog van de Académies de Médicine, de Chirurgie, des Sciences morales et politiques. Dit laatste omdat Duhamel behalve romanschrijver en essayist ook moralist was. Misschien kan men beter zeggen beschouwer van onze cultuur of wel cultuurcriticus. Hier ligt m.i. een bron van misverstanden bij zijn necrologen. In een paar korte beschouwingen die merkwaardig parallel liepen, werd aan Duhamel o.a. toegeschreven een afkeer van de technische vooruitgang, een „fulmineren tegen alle nieuwe verworvenheden, tegen alles wat het leven voor de grote massa leefbaar maakt" (J. A. M. in „De Groene Amsterdammer"). Duhamel heeft zich bij voorbaat tegen zulke aantijgingen verdedigd b.v. in „L'Humaniste et l'Automate" opgenomen in zijn „Paroles de Médecin" en inderdaad hebben zijn beschuldigers hem slecht gelezen. Wat hij wil, is dat men er zich rekenschap van geeft, dat de machines niet zozeer de menselijke macht vergroten en vermenigvuldigen, maar dat ze een delegeren, een overdragen van de menselijke macht betekenen. De rekenmachine zal b.v. velen het rekenen doen verleren, door auto's en vliegtuigen leren de mensen het lopen af, enz. Hij wil voorkomen dat de machine de mens gaat beheersen, een heerschappij uiteraard, zonder menselijkheid. De vrees daarvoor heeft hij wel voor het eerst uitgesproken in „Civilisation", maar meer bekend in dit opzicht is zijn „Scènes de la Vie future" (1931), de neerslag van zijn ervaringen in Amerika. De verontrustende verschijnselen die hij in Amerika had geconstateerd, vindt hij echter ook in Europa terug. Daarover gaat zijn essaybundel „Querelles de Famille" (1932), die mij nog sterker aanspreekt. Daarin komen enkele van die suggesties voor, die hem bij sommigen de naam van een irreëel fantast hebben bezorgd. B.v. het instellen van een „Parc national du Silence" waar het lawaai van de moderne mens zal worden geweerd: geen motoren, geen radio dus. Of wel zijn voorstel om de toepassing of het in gebruik nemen van nieuwe uitvindingen voor een periode van zeg vijftig jaar op te schorten, waardoor de mens veel beter in staat zou zijn de be-

staande machines en apparaten in zijn leven te integreren. Hersenschimmen misschien, maar als we bedenken hoeveel hoofdbreken het probleem van de recreatie voor de massa's de planologen bezorgt, zou je aan Duhamel een profetische blik gaan toeschrijven. En dan: zijn de provo's met hun „witte-fietsenplan" en hun wens de ontvolking van de binnenstad van Amsterdam te voorkomen soms minder irreëel of minder romantisch? Een profetische blik zou ik Duhamel zeker niet willen ontzeggen als hij opmerkzaam maakt op de onvergankelijkheid, de onvernietigbaarheid van veel afval van de moderne samenleving — glas, rubber e.d. En dan te bedenken dat Duhamel toen vrijwel nog geen kunststoffen en geen synthetische wasmiddelen — de nachtmerrie van onze watervoorziening — kende. Steeds weer komt die beduchtheid tot uiting voor een toekomst, die hij, naar we nu reeds weten, juist heeft voorzien, en doet hij suggesties aan de hand om de ergste gevolgen te verhelpen.

Van de vele romans en de beide romans-fleuve: „Vie et Aventures de Salavin" en „La Chronique des Pasquier", kan ik hier slechts over de eerstgenoemde iets zeggen. In Salavin heeft Duhamel een onsterfelijke figuur geschapen. Salavin is een zoveelste-rangs kantoorbediende, een eeuwige underdog, een neuroticus, een mens die zichzelf niet kan aanvaarden. Hij probeert boven dat „zichzelf", dat hij verachtelijk vindt, uit te komen en neemt daarvoor zijn dagdromen die hem te pas en te onpas overvallen, als richtsnoer. Zo tracht hij op een gegeven ogenblik een „heilige" te worden, maar dan een heilige zonder godsdienst, want die heeft hij niet. Duhamel is met deze figuur bezig geweest van 1914, toen hij het eerste hoofdstuk van het eerste deel,, „Confession de Minuit" schreef, tot 1932, toen hij het vijfde en laatste deel, „Tel qu'en lui même . . ." voltooide. In dat deel, waarvan de zonderlinge titel ontleend is aan een versregel van de duistere symbolistische dichter Stéphane Mallarmé, sterft Salavin, na een vlucht voor zichzelf naar Tunis en na een zinloos pogen van zichzelf verlost te raken, aan de gevolgen van een even zinloze zelfopofferende daad. En dan, aan het slot van deze roman richt Duhamel het woord tot zijn anti-held met een ontroerende toespraak, waarin ook de sleutel ligt voor de verklaring van deze figuur. Hij zegt o.a.: „Slaap, slaap, arme man . . . je hebt genoeg geleden *door* mij, en, wil ik erbij voegen, ook *voor* mij . . . Ik ga je dus verlaten, mijn broeder, op het ogenblik dat, verzadigd van hersenschimmen, ik, met kalme wanhoop, aanvaard slechts te zijn wat ik ben."

Maar niet slechts in Duhamel, ook in velen onzer leeft een Salavin. Daarom zijn deze vijf delen zo aangrijpend. Men heeft om dit werk Duhamel vergeleken met Dostojewsky, ten onrechte m.i., en meer terecht met Camus. In geen van zijn romans toont hij zich een zoetelijke, irreëele idealist, veeleer is hij soms hard en rauw. Maar, zoals hij in zijn late autobiografische werkje „Travail, ô mon seul repos" (1959) heeft gezegd, hij wenste zich niet anders voor te doen dan hij was om, zoals André Gide, die hij niet mocht, de gunst van de jongeren te behouden.

Met Duhamel is een groot schrijver, een beminnelijk mens en een belangrijk humanist van ons heengegaan. Een humanist, die buiten alle aanraking met de godsdienst om was opgegroeid. Vandaar dat zovele van zijn romanfiguren — ook Salavin — als zij op een gegeven ogenblik contact zoeken met een pastoor of een predikant, vagelijk verwachten daar iets te vinden, wat zij niet kennen, maar dan tenslotte zich teleurgesteld afwenden: de oplossing van het raadsel dat hen kwelt is ook daar niet. Een bijna nergens duidelijk uitgesproken verwachting dat de mens door zijn rede en verstand tenslotte de weg zal vinden uit de chaos van de ongeremde driften naar een wereld waar de mensen elkander als mens erkennen, doortrekt zijn gehele werk.

J. Gerhard Rausch

J. Gerhard Rausch werd in 1896 geboren. Opleiding H.B.S. en acte M.O. Frans. Was tot zijn pensionering administratief ambtenaar bij de Nederlandse Spoorwegen. Was van 1959 tot de opheffing einde 1963 redacteur van het weekblad „Bevrijdend Denken" (voortzetting van „De Vrijdenker") en is thans nog voorzitter van de vereniging „De Vrije Gedachte"

Het echtscheidingsvraagstuk

„Bij het (echt)paar moet vrijelijk eenheid van wil ontstaan; waar die wil zijn hoofdzetel zal hebben, bij de man of de vrouw, onttrekt zich aan de bevelen en de regeling des wetgevers. Hij kan de wijze bepalen, waarop de wil van het echtpaar zich bij rechtshandelingen naar buiten zal openbaren, maar hij kan geen v e e l h e i d van wil erkennen, geen tegenstrijdig willen als mogelijk aannemen. Hij moet zich niet afsloven om speciale waarborgen te zoeken voor eer, waardigheid, vrijheid en vermogen van een der individuen, uit welke een paar is samengesteld; het gaat zijn macht te boven. Er is slechts één natuurlijke waarborg, de mogelijkheid van herneming der individualiteit, der eigenschap van zelfstandig rechtssubject. Wat de liefde, die tot de vereniging der echtgenoten noopte, wil en kan dragen, zij haar zelve overgelaten; de grens, waar het zelfgevoel zijn rechten weder moet doen gelden, bepale de wetgever niet. Tot dit eenvoudige, natuurlijke beginsel van het oudere Romeinse recht moeten wij terug. Daar rustten, voordat de Christelijke dogmatiek en scholastiek haar noodlottige invloed deden gevoelen, de rechten en plichten der echtgenoten enkel op een zedelijke basis; zij werden door sociale krachten gehandhaafd, niet door deurwaarders en rechters."

„Het geluk van de man is evenzeer verwoest als dat der vrouw als hij het wetboek moet gaan raadplegen om te zien welke rechtsdwang hij tegenover zijn vrouw in werking zou kunnen brengen."

„Het is ondenkbaar, dat twee echtgenoten uit vrije beweging tegen elkander gaan procederen zonder dat in ideale zin het huwelijk ophoudt te bestaan. Het is even ondenkbaar dat zonder feitelijke opheffing des huwelijks de echtgenoten anders dan tegen beider zin door de drang der omstandigheden op verschillende plaatsen wonen of dat zij in een belangrijke levensomstandigheid onenig blijven."

„Niet ten onrechte zegt het spreekwoord, dat waar twee kijven beide schuld hebben en wat de echtgenoten betreft is de schuld in de regel niet bij

de echtgenoten maar bij de wet en de zeden, die bijeen houden wat niet bijeen behoort".

Ik zou het citeren nog lang kunnen vervolgen. Ik zal dat niet doen, hoewel een herdruk van het praeadvies van mr. S. Van Houten, uitgebracht in de vergadering van de Nederlandse Juristenvereniging van 1882 (men lette op het jaartal!) alleszins gerechtvaardigd ware. Het onderwerp dier vergadering was: „Is bij ons huwelijksrecht genoegzaam gewaakt voor de vrouw ten opzichte zowel van haar persoons- als van haar vermogensrechten? Zo neen, welke verbeteringen komen voornamelijk in aanmerking"? [1]
Het was dezelfde Van Houten, die reeds eerder bij zijn initiatief in de Tweede Kamer tot de wet van 1874 tegen overmatigen arbeid en verwaarlozing van kinderen (de eerste „kinderwet"!) blijk gaf van zijn inzicht en bewogenheid met betrekking tot sociale verhoudingen, die toen hartstochtelijk pleitte voor „vrijheid van echtscheiding", voor eenzijdige „opzegbaarheid" van het huwelijk.
Hij beriep zich daartoe nog op Romeins-rechtelijke beginselen „dat niemand genoodzaakt zou zijn tegen zijn wil in de band des huwelijks te blijven". Hij zag hierin „een waarborg tegen wangedrag van echtgenoten, welke de plaats van burgerlijke actie vervulde. Niemand behoeft zich te onderwerpen aan onrecht dat ontstaat uit een betrekking, waaraan naar verkiezing een eind kan worden gemaakt". Hij noemde dit een „eenvoudig beginsel" waarmede de „hoofdgrond der klachten en . . . de steeds talrijker wordende schandaalprocessen en de huwelijken, bij welke de rook der smeulende onenigheid het dak uitslaat" zouden verdwijnen. „Het huwelijk" aldus Van Houten „moet slechts uit waarlijk vrije wil ontstaan en slechts voortbestaan, zolang het uit vrije wil gehandhaafd wordt . . ." Huwelijken moet de wetgever, „zodanig vormen, dat ontbinding zo min mogelijk gewenst worde".
De genoemde vergadering van donderdag 24 augustus 1882 was nog om meer redenen interessant. Er werd — zoals gebruikelijk — gestemd over een aantal vraagpunten.

De drie eerste daarvan luidden als volgt:

1 Eist de waarborging van de rechten der vrouw, dat de echtverbintenis, in de bij de wet te bepalen vormen, op eenzijdige wilsverklaring, zonder opgaaf van redenen, ontbindbaar zij?
2 Eist de waarborging van de rechten der vrouw, dat de wettelijke gronden van echtscheiding (scheiding van tafel en bed) worden vermeerderd?
3 Eist de waarborging van de rechten der vrouw, dat echtscheiding ingevolge minnelijke overeenkomst worde toegelaten?

[1] Mr. Sam van Houten, 1837-1930, promoveerde in 1859 op „Verhandeling over de waarde". Links-liberaal kamerlid, min. van binnenl. zaken in kabinet Roëll (1894-'97), uitbreiding kiesrecht.
Zie over Van Houten: G. A. Bos (diss.), S. H. Scholl en P. J. van Overdiepe.

Ik kan in dit bestek onmogelijk, hoe gaarne ook, aandacht wijden aan het vele belangrijke en behartigenswaardige (nog heden ten dage), dat in de discussies is te berde gebracht. Ik stip slechts aan dat het debat op hoog peil stond en dat daarin het katholieke standpunt van de onontbindbaarheid van het huwelijk scherp werd gesteld tegenover Van Houtens opvattingen. Zijn voorstel, van eenzijdige ontbindingsmogelijkheid van het huwelijk, werd met 47 tegen 18 stemmen verworpen; het voorstel tot uitbreiding van het aantal echtscheidingsgronden (de vraag die nog steeds actueel is), met de grote meerderheid van 60 tegen 6 stemmen aangenomen.
Zeer belangwekkend is echter, dat dezelfde vergadering zich eveneens met grote meerderheid (54 tegen 11 stemmen) verklaarde *vóór* de mogelijkheid van echtscheiding bij onderling goedvinden!

★

Dit alles speelde zich af in 1882.
En op 22 juni 1883 wees de Hoge Raad der Nederlanden het overbekende arrest, dat de mogelijkheid schiep, in der minne, bij onderling goedvinden, echtscheiding te verkrijgen. Het arrest — nog in latere arresten gehandhaafd en gevolgd door de lagere rechtspraak in Nederland tot op de huidige dag — dat de weg baande tot de procedure van de „grote leugen", zoals de vroegere president der Amsterdamse rechtbank — mr. Briët — in 1926 deze practijk noemde.
Ik ga hier niet in op dit stukje „rechtstechniek", dat is gegrond op het beginsel (artikel 1962 Burgerlijk Wetboek), dat een feit, in een civiel proces gesteld en bekend, dan wel niet weersproken, als bewezen geldt. Het gevolg ervan is belangrijk: het „pad" is in ons rechtsverkeer geworden tot een moderne „geasfalteerde snelweg", waarlangs echtelieden die het over de ontbinding van hun huwelijk eens zijn, binnen enkele weken (soms nog sneller) echtscheiding kunnen bereiken.
Weliswaar zegt onze wet in artikel 263 van het Burgerlijk Wetboek, dat onderlinge toestemming geen grond is voor echtscheiding, doch de ontwikkeling van het r e c h t is hier o m h e e n getrokken. (De ontwikkeling van ons recht is op dit punt wel om meer wettelijke voorschriften héén gegaan. Ik wijs hier op artikel 89 van hetzelfde Wetboek, dat het huwelijk van overspelige met de medeplichtige verbiedt, en dat terwijl bijna dagelijks dergelijke huwelijken worden voltrokken. Ik wijs ook op artikel 241 van het Wetboek van Strafrecht, dat de overspelige en medeplichtige met 6 maanden gevangenisstraf bedreigt, een artikel dat hoogst zelden toepassing heeft gevonden).
Men heeft meermalen beproefd deze ontwikkeling te stuiten. Het belangrijkste voorbeeld daarvan is de wet van 20 mei 1955, een wet die het Staatsblad bereikte, maar n i m m e r werd ingevoerd(!), tot het tegengaan van lichtvaardige echtscheidingen. Een wet, die door een toevallige coalitie van PvdA en KVP in de Tweede Kamer met 68 tegen 12 en in de Eerste Kamer met

nog slechts 24 tegen 17 stemmen werd aangenomen, kennelijk doordat de PvdA zich had verbonden vóór te stemmen teneinde van de KVP medewerking te verkrijgen bij de eis tot „afroming" van de voorgestelde huurverhoging! Merkwaardige speling van het lot dat huwelijk en echtscheidingsvragen met huur- en woningvragen verbonden waren.
Dezelfde minister van justitie, die ons thans een nieuw echtscheidingsrecht toezegde in zijn memorie van toelichting op de invoering van het nieuwe eerste boek van het Burgerlijk Wetboek, stelde reeds weer in 1957 een nieuwe „gespreksgroep" in tot bestudering van het vraagstuk van de echtscheiding (alsof dat niet zojuist door een wet gedeeltelijk tot oplossing was gebracht!), een gespreksgroep die in 1961 rapporteerde.

★

Ik meen dat elk verlangen om nadrukkelijk toe te laten dat echtscheiding met onderling goedvinden krachtens de wet mogelijk moet zijn, gelijk staat met het intrappen van een open deur. Dit belet niet dat ik al diegenen die zich daarmee bezig houden in hun streven waardeer. Ik schaar mij ook onvoorwaardelijk achter de eis, die mr. Rood-de Boer op dit punt stelde in de juristenconferentie van de humanistische stichting Socrates van 22 januari 1966 en ik zou het toejuichen indien de bepaling van artikel 263 van het Burgerlijk Wetboek als „Schönheitsfehler" werd geschrapt. Ik meen echter dat in ons r e c h t en rechtsbewustzijn, in een ontwikkeling van meer dan 80 jaren, voldoende is ingeworteld dat echtscheiding bij onderling goedvinden toelaatbaar is en dat ons sociale leven zulks eist. Ik ben er niet voor bevreesd dat deze ontwikkeling ongedaan kan worden gemaakt en ik hoop slechts dat de remmende factor gelegen in het beweren van overspel, zonder dat zulks vaststaat (de „leugen" die in werkelijkheid niet zo bar „groot" is), hetgeen gewetensconflict kan medebrengen, van ons kan worden afgenomen.

★

Het wezenlijke „vraagstuk" der echtscheiding is echter naar mijn mening gelegen in de enorme moeilijkheden, zelfs onmogelijkheden, die degene die *tegen* de wil van de huwelijkspartner het huwelijk ontbonden wil zien of wiens huwelijkspartner in de onmogelijkheid is om zijn wil te verklaren (krankzinnigheid) in de weg worden gelegd. Wij zijn onmachtig gebleken tot dusverre dit vraagstuk op te lossen. De mateloze ellende van de echtgenoot, die een andere levenspartner heeft gevonden, doch niet kan scheiden omdat hij niets „bewijzen"kan; de jarenlange, verbitterde, vaak vruchteloze processen, waarin overspel of ander ernstig wangedrag moet worden bewezen, vaak met behulp van de medeplichtige aan het overspel als getuige en de meineden die daarvan het gevolg zijn; het misbruik van processuele middelen, waardoor gedingen eindeloos kunnen worden gerekt; huwelijken, feitelijk reeds lang uiteen,

blijven gedwongen in stand; concubinaten en onwettig geboren kinderen. En dan citeer ik nogeens Van Houten: „Van kinderen van een onenig paar, hetzij al dan niet gescheiden, kan men meestal zeggen dat het beter ware, dat zij nooit geboren waren". En . . . „niet minder als men het kind beklaagt, dat buiten huwelijk geboren wordt, moet men toch een kind beklagen, dat geboren wordt uit een paar, 't welk enkel wegens de dwang der wet bijeenblijft . . .".

Het is zedelijk onaanvaardbaar dat de ene echtgenoot de ander kan dwingen in een onmogelijke huwelijksverhouding te blijven en het is, dacht ik, voor betwisting niet vatbaar, dat indien een der echtgenoten het huwelijk niet langer wil, een redelijke huwelijksverhouding niet meer mogelijk is.

De voorstanders van verruiming der echtscheiding hebben in de loop der jaren wel naar uitwegen gezocht. Die uitwegen bestonden dan veelal uit het mogelijk maken van echtscheiding bij krankzinnigheid van een der echtelieden en uitbreiding van het aantal gronden voor echtscheiding welke onze wet biedt.

Die uitwegen hebben alle het g r o t e b e z w a a r, dat, indien een beweerde grond wordt betwist, daarvan in rechte bewijs moet worden geleverd. Het voorbeeld daarvan vormt de nieuwe grond voor echtscheiding, welke mr. Rood-de Boer in haar reeds genoemde inleiding heeft voorgesteld. Zij wil, naast enige — niet ter zake doende — uitbreiding van de bestaande gronden invoeren „Zodanige gedragingen van de andere echtgenoot dat het voortzetten van het huwelijk door de ene echtgenoot redelijkerwijs niet kan worden verlangd". Nu hebben we met deze grond al genoegzaam ervaring, want de scheiding van tafel en bed kent deze mogelijkheid. De wet noemt daar namelijk als mogelijke reden tot scheiding van tafel en bed het plegen van „buitensporigheden" door de ene echtgenoot jegens de andere. De omschrijving van mr. Rood-de Boer komt vrijwel letterlijk overeen met de inhoud die de Hoge Raad der Nederlanden in onderscheidene arresten aan het begrip „buitensporigheden" heeft gegeven. Een oplossing van het vraagstuk biedt dit echter allerminst. Onze rechtspraak biedt een rijke casuïstiek over „de buitensporigheid" van „gedragingen", gedragingen die meestal niet erg openbaar zijn en nopen tot de meest stuitende getuigenverhoren van kinderen en andere familieleden.

Ik zie als enige mogelijkheid om uit de moeilijkheden te komen, dat wij de door Van Houten gewezen weg volgen. Het huwelijk dient ook op eenzijdig verlangen ontbonden te kunnen worden.

Het is niet verwonderlijk dat een andere, grote voorvechter van de gelijke rechten van man en vrouw, wijlen Prof. J. C. van Oven (die in de korte tijd dat hij ook minister van justitie was die gelijkheid in het huwelijksgoederenrecht bewerkstelligde) in het Nederlands Juristenblad van 13 september 1947 voorstelde het „schuld-element" uit onze echtscheidingswetgeving te elimineren. „Men moet de stap wagen, de ganse schuldgedachte laten varen" schreef hij. (Die) „schuldgedachte moet ten enen male uit het echtscheidings-

recht verdwijnen . . .". Wat schuchter tendeert Van Oven dan naar de mogelijkheid van ontbinding van het huwelijk op de enkele grond, dat dit „ontwricht" is.
In het voetspoor van Van Houten (die Van Oven destijds kennelijk niet had geraadpleegd) zou ik dan willen zeggen: indien een der echtelieden in rechte beweert, dat het huwelijk ontwricht is, dan is dat zo, want anders zou hij of zij dit niet in ernst kunnen beweren.

*

Ik kom hiermede aan het slot van mijn betoog.
Van Houten dient alsnog gevolgd te worden en echtscheiding op eenzijdig verlangen worde mogelijk gemaakt. Ook Van Houten meende dat er desondanks een taak voor de wetgever bestond met betrekking tot de regeling dier ontbinding en derzelver gevolgen. Ik ben het ook daarmede van harte eens.
Bij afschaffing der voor bewijslevering vatbare gronden voor echtscheiding, worde het zwaartepunt van het geding verplaatst naar de „verzoeningsprocedure", een in de huidige practijk stiefmoederlijk bedeeld onderdeel van het proces. In die verzoeningsprocedure dient onderzocht te worden of *a*) het verlangen tot echtscheiding ernstig is gemeend, *b*) verzoening van partijen onmogelijk is en *c*) belangen van wederpartij en kinderen behoorlijk zijn geregeld. Dit onderzoek is rechterlijk werk, wil het objectief en onbevooroordeeld kunnen geschieden. Daartoe behoeft de rechter voorlichting en een onderzoek-apparaat en ik zou het juist vinden als daartoe de „gezinsraad" welke de niet-ingevoerde-wet van 1955 introduceerde, van stal werd gehaald. Deze „raad" zou kunnen werken, zoals b.v. ook de Raad voor de Kinderbescherming werkt en met name door onderzoek van de maatschappelijke verhoudingen contact met de belanghebbenden kunnen verkrijgen, deze — zo nodig — voorlichting, hulp en steun kunnen bieden en de rechter ten behoeve van diens onderzoek feitenmateriaal kunnen verschaffen en van advies kunnen dienen. De steeds grotere invloed van het „maatschappelijk werk" bij de beoordeling van menselijke gedragingen zou ook hier nuttige diensten kunnen bewijzen. Ook indien een dergelijk voorlichtings- en onderzoek-orgaan niet meer zou kunnen doen dan in bepaalde gevallen de zichverzettende-partij tot aanvaarding van de situatie te brengen, dan acht ik ook dit een winstpunt.
Men kome er niet mee aan (zoals wel is gebeurd bij soortgelijke voorstellen), dat het in strijd is met de menselijke vrijheid om genoopt te zijn derden in hoogst-persoonlijke problemen inzicht te geven. Bij een belangrijke zaak als ontbinding van een huwelijk zonder eenstemmigheid is het eerste plicht dat echtelieden de beoordelende rechter inzicht verschaffen in datgene dat hen w e r k e l ij k verdeeld houdt. Trouwens, bij de zo belangrijke zaak als de voogdij-voorziening over de kinderen na echtscheiding, neemt vrijwel niemand

meer aanstoot aan het onderzoek door de Raad voor de Kinderbescherming bij onenigheid. Ook dan blijkt dat deze Raad de onenige ouders nuttige diensten kan bewijzen.
Blijkt het verlangen ernstig gemeend, is verzoening niet mogelijk en zijn belangen van wederpartij en kinderen door of ten overstaan van de rechter genoegzaam geregeld, dan volge zonder verder ,,bewijsleverend geding" de echtscheiding. Daarbij zou ik menen dat de gehele verzoeningsprocedure niet langer dan ten hoogste een jaar in beslag zou mogen nemen.
Ik merk hierbij op dat aldus ook het probleem van de ,,krankzinnigheid" of ,,ongeneeslijke ziekte" uit de wereld is. ,,Verzoening" zal dan al gauw onmogelijk zijn.

Mogen de denkbeelden van de grote S. van Houten eindelijk na meer dan 80 jaar, ingang vinden.

M. Knap

Mr. M. Knap, geboren 1913 te Amsterdam, rechter (thans kinderrechter) aldaar.

Teilhard de Chardin

Cum credimus, nihil desideramus ultra credere.

TERTULLIANUS,

160—230, Carthago.

Volgens Aristoteles (350 v. Chr.) bereikt de natuur haar doelmatigheid door een gerichte stuwkracht, die hij psyche, geest, ziel noemt. Voor hem is de psyche de eerste entelechie, de eerste werkelijkheid voor alles wat leeft. En met entelechie bedoelt hij dan het natuurlijke samenspel tussen geest en stof. Daar Aristoteles zich de psyche als inwendig agens voorstelt, kan men hem als vitalist betitelen.

De overgang van de persoonlijke vis vitalis naar de bovennatuurlijke psyche was voor de geestesgesteldheid van de apostolische kerkvaders (rond 100 na Chr.) geen grote stap. De christelijke grondidee, de dualiteit god-mens, naderde zonder veel bezwaar deze denkrichting uit de griekse filosofie. De draad werd verder gesponnen door de kerkleraren, onder wie Augustinus (gest. 430) een eerste plaats inneemt.

De godsdienstige overpeinzingen van de vroeg-middeleeuwse christelijke filosofen leidden tot een beschouwingswijze, die als scholastiek bekend is: denken werd tot bidden. De scholastiek behelst de in de scholae van de middeleeuwen ontstane theologische filosofie; de verbinding van de christelijke openbaringsleer met een vorm van het griekse denken; het christelijke dualiteitsbeginsel gekoppeld aan gedachten van Aristoteles, met een lichte neoplatonische toets. De beperkte invloed van Plato is op twee oorzaken terug te voeren. En wel enerzijds op de schaarste van diens destijds bekende tekstfragmenten en anderzijds op de figuur van Plato, die voor de middeleeuwse geest ongrijpbaar was. Daar de scholastische wijsbegeerte de door Thomas van Aquina gewijzigde filosofie van Aristoteles is, noemt men deze

wereldbeschouwing ook thomistische wijsbegeerte. De scholastiek werd tot de enige universele filosofie der middeleeuwen. Met als fundament de overtuiging, dat al het weten in de oude boeken schuilt, als het nl. te onderkennen valt.
De *mogelijkheid* was vergeten geraakt.
Enkele belangrijke namen van scholastici mogen hier in herinnering worden gebracht. Scotus Eriugena, de uit Ierland afkomstige Scot (rond 850) en Anselmus van Canterburry (rond 1100). De beide hoofdfiguren uit de bloeitijd zijn Albertus Magnus (rond 1250) en Thomas van Aquina (1225-1274). Als vertegenwoordiger van de late scholastiek kan William van Occam, rond 1350, gelden.
Zoals alle verschijnselen een opkomst, bloei en verval kennen, zo is ook de scholastiek in verval geraakt en wel mede door de komst van de Renaissance, rond 1450. Als reactie op de volledige concentratie op het hiernamaals en de even volledige verachting van het aardse (de mens is een madenzak), valt thans het oog op het eigen lichaam en de omringende natuur. Deze opkomende geestesgesteldheid deed de greep van de christelijke leer op de mensheid verslappen. De Renaissance hielp mede aan de ondergraving van de christelijke geest. Over het ontwaken der natuurstudie mogen we hier niet uitweiden, maar het onderzoek bleef nog eeuwen in de ban van de koningin der wetenschappen, de theologie, ook al vinden belangrijke ontdekkingen plaats.
Een tweede stap naar natuurstudie zonder vooringenomen standpunt volgde, na het verschijnen van een werk van Darwin in 1859. Ook hierop mogen we in verband met de titel van ons onderwerp niet dieper ingaan dan door het citeren van de volgende passage betreffende een van de merkwaardigste figuren uit de geschiedenis van de biologie. Het citaat wil tevens wijzen op het vermogen van de mens zijn geest in waterdichte hokjes te verdelen. De passage komt voor in British Botanists, 1944 van John Gilmour, waar de engelse Reverend Stephen Hales (1677-1761) ter sprake komt.
„Hales's rusteloze bedrijvigheid, gedurende vijftig jaar, — als voorbeeldig plattelandsdominee, filantroop, experimenteel fysioloog en onbarmhartig vivisector — belicht twee belangrijke facetten in de geschiedenis van het wetenschappelijke onderzoek: het voor-Darwiniaanse verbond tussen godsdienst en biologie, zo stormachtig verbroken in 1859 en de tegelijkertijd mechanistische benadering van de studie der levende wezens."

Ofschoon uitvindingen en wetenschappelijke theorieën potentieel te allen tijde kunnen plaats vinden, moet toch de sociale structuur er rijp voor zijn, daar ze anders niet geaccepteerd worden. En de tijd bleek rijp voor Darwin's publicatie.
Of alleen de aanlopende golf van materialisme in het spel was; of dat er andere oorzaken waren aan te wijzen; of er causale samenhang bestaat of dat er louter sprake is van een merkwaardige coïncidentie, blijve buiten beschouwing, maar paus Leo XIII verklaarde in 1879 het neothomisme, de godsdienst-

filosofie van Thomas van Aquina tot het officiële wijsgerige stelsel voor de rooms-katholieke christenheid.

De Fransman Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) trad in 1899 als novice tot de societeit van Jezus toe en ontving in 1911 de priesterwijding. Hij vervolgt zijn wetenschappelijke studie in de geologie en de palaeontologie, meer speciaal de palaeontologie van de mens. De eerste wereldoorlog brengt hij door, in dienst van zijn vaderland, als korporaal-ziekendrager (Croix de Guerre; ridder Légion d'Honneur). Na deze vijfjarige onderbreking herneemt Teilhard zijn natuurwetenschappelijke studie, om ze in 1922 met het verwerven van de doctorgraad af te sluiten. Zijn wetenschappelijke carrière daarna bestaat in hoofdzaak uit geologisch en palaeontologisch veldwerk, waarbij zijn onderzoekingen hem over de gehele wereld voeren. Alle vindplaatsen van menselijke resten leert Teilhard uit eigen aanschouwing kennen. De ervaringen opgedaan tijdens deze langdurige omzwervingen, alsmede zijn meer dan 500 publicaties, verschaffen hem een grote wetenschappelijke reputatie.
Maar behalve natuuronderzoeker is doctor Teilhard ook lid van de societas Jesu, waardoor hij tevens theoloog is. En wel een R.K. theoloog, die in de eerste plaats onder de regels van zijn orde staat en daarmede onderhorig is aan de pater Generaal van de societas. En daarenboven nog gehoorzaamheid verschuldigd is aan de paus als hoofd van de katholieke kerk. Een combinatie van tegenpolen: die van zelfstandig vermaard geleerde met die van afhankelijk naamloos ordelid.
In dit opstel richten we onze aandacht in de eerste plaats op het standpunt, dat doctor Teilhard inneemt ten opzichte van de anthropogenese, d.i. afkomst en wording van de mens; dus de evolutie van de mens.
In de tweede plaats houden ons bezig de filosofisch-theologische beschouwingen van pater Teilhard, die betrekking hebben op natuurwetenschappelijke onderwerpen, d.i. de biologie van de mens.
Zij zijn posthuum verschenen.
1955 Le Phénomène Humain, Het Verschijnsel Mens,
1956 L'apparition de l'homme,
1956 Le groupe zoölogique humain,
1957 La vision du passé.
Alvorens tot publicatie kan worden overgegaan, zijn concepten van kloosterlingen en bepaalde andere categorieën dienaren van de R.K. kerk aan censuur onderworpen. Dit geldt ook voor vermaarde geleerden, daar deze binnen het kerkelijke verband nederige dienaren blijven.
Teilhard de Chardin moest dus zowel voor zijn filosofisch-theologische als voor zijn wetenschappelijke geschriften verlof vragen. In het bijzonder moeten de eerste dus voldoen aan de door zijn societeit gestelde normen en tevens vallen binnen de grenzen van wat de kerk als leerstellingen heeft aanvaard.
De eerste schetsen van „Le Phénomène Humain" worden ontworpen tussen 1938 en 1940, terwijl tussen 1947 en 1948 de studie wordt voltooid. In 1948

legt Teilhard het werk aan de census in Rome voor. Het wordt afgewezen. En nu rijzen er voor ons enige moeilijkheden. Het geschrift vindt door middel van talrijke kopieën zijn weg naar de jeugdige Franse geestelijkheid (verbatim, Kopp, pag. 29; kerkelijke goedkeuring van 24 okt. 1961).
Maar dit is een zo volstrekte onmogelijkheid, dat het aandoet als een geënsceneerd grapje. De discipline toch van de katholieke kerk met haar ijzeren greep op gelovigen en dienaren maakt bovenstaande mededeling tot een scherts. Ware het ernst, dan zou er niets meer of minder dan een muiterij hebben plaatsgevonden, met in zijn gevolg mogelijke excommunicatie. Terwijl juist Teilhard in een brief van 8-8-'53 uit Amerika schrijft: Je suis dans les termes les plus amicaux avec mon Ordre (même à Rome), Cuénot, pag. 444. Maar over deze kleine oneffenheid zullen we ons niet opwinden.
Bij het beoordelen van de bovengenoemde studies moeten we ons wel bewust blijven van de beide facetten van de persoonlijkheid van de schrijver: de doctor en de pater. Zij dwingen ons tot een voorzichtige reserve en een nuchtere kritiek. De thomistisch-theologische beschouwingen over het biologische verschijnsel mens worden ons argeloos aangeboden als afkomstig te zijn van de palaeontoloog Teilhard, maar zij zijn door de kerk goedgekeurd en komen uit de pen van pater Teilhard S.J.. (Men herinnere zich daarbij het feit, dat de menselijke geest een mozaiek voorstelt van waterdichte compartimenten.)
De historisch aanwijsbare neiging de invloed van moderne opvattingen van de natuurwetenschappen te vertragen, zou ook hier aanwezig kunnen zijn, in de verwarrende, want verzwegen, antithese doctor-pater.

Enkele hoofdlijnen van de gedachten van pater Teilhard, vluchtig geschetst, mogen thans volgen.
In de prille jeugd van de planeet Tellus, was er op onze moeder Aarde — door fysische oorzaken — geen leven mogelijk. Teilhard noemt deze toestand Vóórleven, Prévie. De stof als zodanig is nog niet in levenskracht en geestkracht actief geworden. Het psychisch element is in zo zeer verdunde mate aanwezig, dat het niet waarneembaar is. Deze periode beslaat een astronomische tijdsduur.
Het mysterieuze Leven is een kracht, die reeds in het oneindige bestaat. Binnen het atoom is het Leven reeds aanwezig. En daarmede binnen het molekuul, het virus en de bacterie. En evenzeer in hoger georganiseerde levende wezens. De aanvang van de biogenese ligt 500 miljoen jaar achter ons. Het ontwikkelingspatroon van de groep Mens, in zijn dierensystematische betekenis, stond reeds vast voor het ontstaan der aarde; zelfs voor het ontstaan van het zonnestelsel, d.i. reeds in het eindeloze heelal.
Hier iets over de anthropogenese, daar de mens de sleutel is voor dit heelal. De menswording begint 500 000 jaar geleden, met als uitgangspunt de verschillende vormen van het genus Pithecanthropus. Bij deze primaten trad door mutatie een revolutie in het hersenweefsel op, waardoor het persoonlijk

denken mogelijk werd. Het persoonlijke denken (réflexion individuelle) leidt tot de uitvinding van gereedschap. Handzame steenbrokken om te slaan; eventueel om vuur te slaan. Uit deze worden pijlpunten, messen, bijlen door eenvoudige bewerking verkregen. En deze technische kundigheden leiden de geboorte in van de mens, d.i. van het genus Homo. Eerst verschijnt een soort, die nu is uitgestorven (Homo fossilis). Zijn opvolger is de tegenwoordige soort, Homo recens. Echter — het verschil tussen het Leven binnen het atoom en het Leven op het Homo-stadium is zeer gering.
Het phylum Homo (de stam Homo; term van Teilhard; de gangbare uitdrukking is: genus Homo) zal in de toekomst zijn bekroning vinden via de tegenwoordige sapiens-vorm in Homo socialis (term van T.). Terwijl de vorm sapiens een volledig ontwikkeld bewustzijn bezit, met het vermogen van persoonlijk denken, zal de species socialis de mogelijkheid tot onbeperkte overpeinzing bezitten, d.i. tot gemeenschappelijk denken.

Het algemene en daardoor natuurlijke beeld van evolutie gaat uit van een stamvorm. Uit deze ontwikkelen zich *divergerende* reeksen van verwante vormen. Onder deze divergerende takken zijn er, die dood eindigen. Anders uitgedrukt: takken, die in uitgestorven vormen hun afsluiting vinden.
Volgens T. zal de (verdere) evolutie vanaf sapiens langs *convergerende* lijnen gaan. Onder invloed van psychische krachten zal cumulatie van de gedachten ontstaan. Bij oververzadiging treedt daarbij kristallisatie op. En daarna zal de species Homo socialis ontstaan, die de mogelijkheid tot een onbeperkte overpeinzing, gericht op het oneindige zal bezitten. De convergerende fase zal leiden tot een volstrekt gelijkgestemd mensenslag, dat op zoek zal gaan naar het bovenste kritische punt van het gemeenschappelijke denken in de richting van het punt Omega.
De notie Omega is een hyper-persoonlijk punt. Hier volgen er de voornaamste kenmerken van: Het is niet ver verwijderd. Want als het wordt bereikt door de stralen van een merkwaardig magnetisme, door Teilhard amor genoemd, komt het zeer nabij. Het is niet breekbaar. Het ontsnapt aan Ruimte en Tijd. Opgemerkt zij nog, dat Teilhard twee punten Omega aanneemt: een punt omega van de ondervinding (expérience) en een punt omega van het geloof (foi).

Vatten wij kort samen wat Teilhard betoogt:
1 Het Vóórleven vitaliseert onder optimale omstandigheden de materie tot Leven, dat niet in staat is tot persoonlijk nadenken. Dit tijdstip ligt 500 miljoen jaar achter ons.
2 Deze fase Leven hominiseert onder optimale omstandigheden; d.w.z. het onder 1. genoemde Leven voert tot een hogere Levenstrap, nl. die waarop persoonlijk nadenken mogelijk wordt. Dit tijdstip ligt 20 tot 30 duizend jaar achter ons.
3 In de toekomst zal zich door convergentie uit sapiens Homo socialis

ontwikkelen, die bij machte zal zijn — onder optimale omstandigheden — tot gemeenschappelijk denken in de richting van het punt Omega, dat niet ver verwijderd ligt.

Om een lang verhaal kort te maken: Het samenvattende, posthume werk „Le Phénomène Humain" (Het Verschijnsel Mens) van het menselijke verschijnsel pater doctor Pierre Teilhard de Chardin is *voor de bioloog uiterst vaag en mystiek en bezit daardoor een vrijwel te verwaarlozen betekenis voor de kennis van de fylogenese van de zoogdieren. En daarmede voor de exacte evolutieleer in het algemeen en voor de anthropogenese in het bijzonder.*

Wordt het prestige van de geleerde gebruikt om de speculaties van een gelovige te dekken?

Beschouwen we — tot slot en vanuit een geheel andere gezichtshoek — de wereldwijde weerklank, die Teilhard's werk vindt. Er is een wet, die constateert, dat volkomen nieuwe zaken met onbegrip worden ontvangen en zelfs weerstanden plegen op te wekken. Wat breed werkt is niet nieuw. Gedachtig hieraan, is het op zichzelf misschien al plicht reserve in acht te nemen. Kan er mythe-vorming in het spel zijn? Moet een Teilhard-cultus de wetenschappelijke vooruitgang afremmen?

H. W. Doornink

Literatuur:

Barjon (L.) et Leroy (P.); Monaco, 1964. —
La carrière scientifique de Pierre Teilhard de Chardin.
Cuénot, Claude; Paris, 1958. —
Pierre Teilhard de Chardin,
Les grandes étappes de son évolution.
Gleize, Jean; Lyon, 1959. —
L'histoire naturelle de l'humanité vue à travers les pensées du père Teilhard de Chardin (Thèse).
Kopp, Dr. Josef Vital; Tielt, 1962. —
Teilhard de Chardin.
Robinson, J. H., New York, 1921. — The Mind in the Making.
Verder de in de tekst genoemde titels van de werken van Teilhard zelf.

Dr. H. W. Doornink, geboren 1899. Aan de Universiteit van Amsterdam in 1932 gepromoveerd op een palaeozoölogisch onderwerp. Oud-leraar biologie Barlaeus Gymnasium te Amsterdam.

JOHAN DAISNE

Lezen met een glimlach van herkenning

Bij wijze van verantwoording

Naar aanleiding van een bespreking van Hugo Raes' roman „De vadsige koningen" in de commissie „Het mensbeeld in de moderne literatuur" van de Stichting Socrates kwam de vraag aan de orde of onze huidige cultuurfase de veronderstelling rechtvaardigt dat de mens onmachtig en onwillend is om in onderlinge samenwerking tot een leefbare wereld te komen. Het is niet moeilijk een aantal factoren te vinden die men als verklaringsgronden voor een dergelijke houding zou kunnen hanteren: de onmenselijkheden uit de tweede wereldoorlog, de dreiging van de atomaire vernietiging, tweederde van de wereldbevolking ónder-, één derde óvervoed, een dolgedraaid produktie-systeem, een zinledig massa-communicatie-apparaat, de voorbereiding tot een vlucht naar andere planeten.

Als tegenargument zou hier kunnen gelden, dat dit ons allen betreft en niet de moderne schrijver in het bijzonder, immers hij was niet in Auschwitz, zal geen atoombom werpen, is geen captain of industry en bereidt geen Marsreis voor. En toch is juist hij degene die, meer dan wie ook, aan de kwalen van deze tijd schijnt te lijden. Is dat nu net het karakter van zijn kunstenaarschap? Hij doet het zelf allemaal niet, hij is het niet, hij gelooft er niet in, maar hij ondergaat het allemaal, ongemitigeerd, blootgesteld, met als enige verdediging het dan maar van zich afschrijven van wat die anderen hem schijnen aan te doen, aldus Prof. Dr. P. Thoenes in een door hem ingediende nota.

In het kader van deze probleemstelling formuleerde Hella S. Haasse haar visie op genoemde roman van Hugo Raes als volgt: „Onmiskenbaar is een angst voor verval en dood; het zich bezighouden met dingen-van-nabij, en met actuele gebeurtenissen, geeft blijkbaar aan de ‚ik'-figuur een besef van werkelijkheid. Onophoudelijk zich rekenschap geven van het lichamelijke en con-

crete, zowel in negatieve als in positieve zin: eten, paren, geweld, wreedheid, ziekte, dood, genot, zintuigelijke waarnemingen, krijgt het karakter van: onderstrepen van een zeer levende, zowel schone en overweldigende als afzichtelijke en angstaanjagende realiteit tegenover abstracties, frasen, 'idealen', die, als puntje bij paaltje komt, aan die werkelijkheid niets kunnen toevoegen of af-doen, die 'het leven niet kunnen behouden', het goede niet beschermen, het kwaad en de dood niet afwenden. Alleen de gespannen aandacht, een voortdurend 'erbij' zijn, geven een gewaarwording van actief en creatief leven".
Ik haal deze karakteristiek hier aan, omdat zij verder reikt dan de typering van één werk of zelfs van het genre romans dat als „bekentenisliteratuur" van sterk geëngageerde auteurs tegenwoordig alom in de belangstelling staat. Slechts werken die een neerslag geven van een bewustzijn dat zich gevangen voelt in een „enge" werkelijkheid, dat blind, instinctief streeft naar verruiming, maar voortdurend herinnerd wordt aan zijn voorlopige onmacht, schijnen aan het mensbeeld in de moderne literatuur te beantwoorden en wel op verklaringsgronden als bovenstaande, die zeker waarheid bevatten, doch, zodra zij gegeneraliseerd worden, niet geheel waar zijn en als zodanig funester werken dan een leugen. Het zijn vooral enkele uitgevers met een schare hun de hielen likkende critici die hiervan, in de vorm van „slogans", een even onverantwoord als helaas succesvol misbruik maken. Hoewel niet blind voor de kwaliteiten van verschillende „moderne" romans, weiger ik geloof te hechten aan de prediking van een heilstaat van de pen voerende geperverteerde dominees en drekprofeten.
In deze houding voelde ik mij gesterkt, toen ik, in verband met een uitgave van Johan Daisnes verhaal „Veva" voor het voortgezet onderwijs,[1] mij in de persoon en het werk van deze oudere tijd- en landgenoot van Hugo Raes ging verdiepen. Hoewel Daisne er in zijn geschriften telkens op wijst, dat de kunst iets anders, iets méér moet geven dan het leven, bestaat er tussen de dagelijke gebeurtenissen en zijn literaire produktie in die mate een voortdurende wisselwerking, een bestendige beïnvloeding, een nooit ophoudende bevruchting, dat een mogelijk verwijt van hanteren van abstracties en frasen, het najagen van idealen die aan de werkelijkheid niets kunnen toevoegen of af-doen, bij voorbaat ontzenuwd is. De coïncidentie dat ik tijdens mijn werk van de schrijver het bericht mocht ontvangen dat de verfilming van zijn roman „De man die zijn haar kort liet knippen" voltooid was en dat men aan de montage was begonnen, gaf mij een nieuw wapen in handen en wel in de vorm van diens opvattingen over de film, neergelegd in zijn „filmatiek", die hem in de wereld van de zevende kunst tot een algemeen erkende autoriteit hebben gemaakt. Hierin wijst hij kunstmatigheid, opzettelijkheid en buitenissigheid af en durft opkomen voor een filmkunst als getuigenis van levensgeloof en vertrouwen boven de uitstalling van negatieve en destructieve neigingen. De gelijktijdige verschijning ten slotte van zijn laatste roman „Als

[1] Cahiers voor letterkunde, J. M. Meulenhoff, A'dam, 1966.

kantwerk aan de kim" [2], de bekroning van een oeuvre, waarin Daisne in een volkomen a-traditionele vorm blijk heeft gegeven van een evolutie in de tegengestelde richting van het in dezelfde periode overal opgang makende existentialisme en wel door zijn aanprijzing van het optimisme en van het geloof in de mensheid, was voldoende om naar de pen te grijpen en in de genoemde uitgave van „Veva" de jeugd deelgenoot te maken van een levenshouding die getuigt van de wil en het vermogen tot „uitscheppen boven een realiteit die tot een roofbouw op haarzelve is gedoemd" [3] en haar zo op idealen te wijzen die „het leven kunnen behouden". De realisatie daarvan in breder verband te kunnen adstrueren aan de hand van enkele voorbeelden uit een levenswerk, dat op wijsgerige, religieus-humanistische grondslag is gebaseerd, is de directe aanleiding tot het schrijven van de volgende beschouwingen in een tijdschrift als het onze en moge de aard en de vorm ervan motiveren. Een arbeid, die het citeren rechtvaardigt van de wens besloten in Hamlets afscheidswoorden voor zijn vriend Horatio: „Leef verder en verkondig wat mij bewogen heeft" of in een variant van André Demedts: „Schrijf verder, Daisne, in duizenderlei vormen, wat er in deze tijd aan schoonmenselijkheid leeft en streeft, ondanks de twijfelzucht en vertwijfeling, die als eens de wankelmoedige prins van Denemarken deze eeuw beheersen". [4]

Wedloop der jeugd

In een kort opstel „Bij wijze van biografie" [5] heeft Johan Daisne gewezen op het „gemengde karakter" van zijn afkomst, levenshouding en werk: Keltisch, Latijns en Germaans, wat volgens hem met verbeelding, rede en gevoel overeenstemt. Maar ook is deze gemengdheid van sociale aard. Zijn voorouders waren edellieden, die in de 16e eeuw te Château-Thierry, chef-lieu van het huidige Aisne-department in Frankrijk, gevestigd waren. Herman Thiery, 2 september 1912 te Gent geboren, herinnerde zich deze afkomst naar aanleiding van een schampere opmerking van een zijner professoren over zijn eerste proeven op literair gebied, die hem de behoefte deed gevoelen een pseudoniem te kiezen. Herman Thiery werd Johan D'Aisne of Daisne. Maar in zijn werk klinkt ook fier het motief van innige verbondenheid met zijn grootouders, doodarme, eenvoudige mensen, en met zijn vader, Michel Thiery, onderwijzer, stichter van het Schoolmuseum te Gent, auteur van verdienstelijk natuurhistorisch werk en Tolstojaan in hart en nieren, reden waarom de zoon zich ook op geloofsgebied een „gemengde" noemt: „Mijn vader was een tolstojaan en ik beschouw me als een vrijgelovige, die in „Dietsche Warande en

[2] A. Manteau N.V., Brussel ,1965.
[3] C. J. E. Dinaux: Johan Daisne. Gegist bestek II, blz. 198. 's-Gravenhage, 1961.
[4] André Demedts: Johan Daisne. Ontmoetingen 41, blz. 70. Brugge-Utrecht, 1962.
[5] „Pan". Oostvlaams bulletin voor letteren en kunst. Nummer gewijd aan Johan Daisne. Jaarg. 8, nr. 1, 1961.

Belfort" verzen op het kruis publiceert, terwijl ik mede in de redactie zetel van het „Nieuw Vlaams Tijdschrift". Herhaaldelijk heeft Daisne een getuigenis van religieus humanisme afgelegd, waarbij hij dan gaarne als zijn geestelijke vader de aristocratische Frans-Belgische dichter Raymond Limbosch (1884-1953) noemt. Op diens eenzaam Brabants landhuis heeft de jonge Herman menige vakantie doorgebracht onder de hoede van mevrouw Limbosch, een Gentse jeugdvriendin van zijn moeder, en zijn meter. Met zijn moeder, Augusta de Taeye, oud-lerares aan de Stedelijke Meisjesnormaalschool te Gent, waar Daisne ook 25 jaar les heeft gegeven — men leze in dit verband zijn roman „Hoe schoon was mijn school" —, en thans ere-rijksinspectrice in ruste, is de verbondenheid wel van bijzonder innige aard. Het is dan ook deze hoogvereerde vrouw, die alleen het geluk van de haren kent, „Grootje" uit het kerstverhaal „Veritza", die een beslissende invloed op de levenshouding en de geest van het werk van haar zoon heeft gehad. Vandaar dat een van zijn schoonste verzen aan haar is gewijd, eindigend met de regels

„Gelukzoeker, een mens als de mens, men wane
mij meer niet: een speler die zijn scheepje vaart.
Maar die varend zijn best doet, en poogt langs zijn bane
wat licht te verkopen, jou, Moeder, enigszins waard." [6]

Bij haar groeide hij met zijn twee broers op in een sfeer van „avontuur en gezelligheid, suspence en huiselijke knusheid" [7], grondstof voor zijn eerste roman „De trap van steen en wolken" (1942), en zij was het die zijn belangstelling voor Buffalo Bill, Nick Carter en de avonturenromans van kapitein Mayne Reid verruimde door met hem de jeugdromans te lezen van Top Naeff en Tine van Berken, een Nederlandse onderwijzeres, die aan het einde van de vorige eeuw leefde en te vroeg gestorven is om ruime bekendheid te verwerven. Zij groeide later in Daisnes verbeelding uit tot een symbool van beminnelijkheid en goedheid, een symbool dat niet tot een afgesloten verleden behoorde, maar waarvan hij verwachtte, dat het ieder ogenblik als een levend mens op hem kon toetreden, getuige zijn aan haar gewijde toneelstuk, het laatste van de trilogie „De liefde is een schepping van vergoding", in 1945 uitgegeven en herhaaldelijk opgevoerd.
Inmiddels legde de vader de zoon zijn Tolstojaanse wil op en liet hem arbeid verrichten, vooraleer aan een intellectuele opleiding gedacht mocht worden. Zo leerde Herman tekenen, boekbinden, ijzer en hout bewerken. Na zijn leerjaren aan het Gentse Atheneum ving hij in 1931 zijn academische studies aan: hij koos de economische wetenschappen en volgde colleges in Slavische talen. De kennis die hij op dit gebied verwierf, maakte het hem mogelijk in

[6] Johan Daisne: „Ik heb u alles gegeven . . ." Een bloemlezing uit zijn dichtwerk. Vlaamse Pockets, Heideland-Hasselt, 1962.
[7] Johan Daisne: „Leven maal leven", verschenen in „Gaat de roman ten onder?" Uitg. Ontwikkeling, Antwerpen-Rotterdam, 1959.

1935 als Russisch sprekende adjunct-secretaris de Nobelprijswinnaar Prof. Dr. J. Bordet op een Belgische wetenschappelijke zending naar de Sovjetunie te vergezellen. Voor het einde van het jaar publiceerde hij onder zijn eigenlijke naam „Stof op het Kremlin", een reportage over hetgeen hij in Rusland gezien had en vol bewondering voor het streven van een jong en werkzaam volk. Jarenlang bleef hij het communisme genegen, totdat het hem door de onmenselijkheid van zijn dogmatische verwezenlijkingen zodanig teleurstelde, dat hij er in een kerstgedicht van 1950 definitief afscheid van nam. Aan zijn plannen de Slavische letteren in het algemeen en de Russische literatuur in het bijzonder in zijn land bekendheid te verlenen, had hij inmiddels gestalte gegeven in de vorm van een geschiedenis van tien eeuwen Russische letterkunde met bloemlezing: „Van Nitsjevo tot Chorosjo" (1948), een rijk gedocumenteerd werk, dat helaas niet tot op heden is bijgehouden.
Terwijl Daisne bij de zware artillerie zijn legerdienst vervulde, werkte hij aan zijn proefschrift „De filosofische waarden in de economie"; in 1936 volgde de promotie. Kort daarna werd hij te Brussel benoemd tot adjunct-directeur van de beroepsvereniging der bouwondernemers. Elk week-end reisde hij met de trein naar Gent en voegde later zijn invallen-van-tussen-de-rails samen tot één verhaal: „De trein der traagheid". Kort voor de tweede wereldoorlog vertrok hij naar Berlijn en bezocht Polen en Rusland; in de zomer van '39 werd hij gemobiliseerd. In 1940 maakte hij als verbindingsofficier de 18-daagse veldtocht mee en na de capitulatie van België verbleef hij enige tijd te Carcassone in Frankrijk, waar zelfs de eerste druk van zijn verhaal „Aurora", later opgenomen in de bundel „Zes domino's voor vrouwen", verscheen. In augustus was hij weer in Brussel, waar hij zijn literaire carrière met het schrijven van een toneelstuk: „De charade van Advent", een roman: „De trap van steen en wolken" en met de voltooiing van bovengenoemde romansuite van verhalen op brede basis voortzette.
Daisne heeft zijn schrijven gekarakteriseerd als „een poging om zich dit leven te bevestigen en op deze wereld een beetje over te duren" [8]. Bij dit streven hebben zijn jeugdervaringen mede de veelzijdigheid en het wisselend aspect van zijn werk, de frisheid van zijn levensvisie, zijn taal en stijl, de open ontvankelijkheid, waarvoor intellect en belezenheid geen beletsel zijn geweest, bepaald. Een benijdenswaardige onbevangenheid en een onverstoorbaar zichzelf-zijn hebben hem de moed gegeven zich aanstonds aan de eenvoudigste en ingewikkeldste, de meest speelse en de meest consciëntieuze compositievormen te wagen. Immers, in welke vorm ook, is voor Daisne de literaire schepping een „levensaanvulling", of juister, het leven dat door zichzelf is verveelvoudigd: „leven maal leven". [9]

[8] Het Vaderland, 31-12-1955.
[9] Zie noot 7.

Rondom het komfoortje

Daisne heeft de levensprikkel die hem tot schrijven heeft aangezet, oorspronkelijk van de film ontvangen. Wanneer hij thans nog over de film schrijft — zijn laatste pocket filmatiek: De bioscopiumschuiver" [10] dateert van 1963 — gebeurt dat om daarin, door het doek heen, zijn jeugd, zijn levensbegin terug te vinden. Toen immers wilde hij als jongen van tien, elf jaar, na een bioscoopbezoek met zijn vader, weten of wat hij gezien had, toch niet een beetje wáár, écht was. Na het ontgoochelend antwoord dat alles maar een verhaaltje betrof, dat echt leek, omdat het door echte mensen werd gespeeld, klampte hij zich in stilte aan dat weinige vast, dat later voor hem toch zoveel zou blijken. Het begin van de wezenlijke troost ontdekte hij, toen hij, na zo'n bioscoopbezoek, thuis op zijn kamertje het besluit nam ook iets te doen. Het verhaal was dus niet waar, maar de film was echt, hij had de spelers gezien. Welnu, hij wilde meespelen, helpen maken en zo zou hij niet meer op een aarde lopen waartegen de hemel als aan scherven gevallen was. Hij zou de scherven oprapen, lijmen, desnoods naar zijn zin een beetje tot een gewijzigd geheel schikken. En met potlood en papier begon hij de film na te vertellen, alleen met een „opener" slot. [11] De filmatiek was geboren en met haar de schrijver Daisne. In de cinematografische kunst, die zijn grote liefde is gebleven, trok hem bovenal het werkelijk-onwerkelijke aan en als zodanig is zij voor hem het voor- en toonbeeld geweest van het „magisch realisme", waaraan hij voor zijn romans zo veel te danken heeft. Dit wil echter niet zeggen, dat hiermee een bepaald genre van literatuur is aangeduid, waarvoor Daisne de naam ontleend heeft aan de Italiaanse schrijver Massimo Bontempelli [12]; voor hem is het magisch realisme nooit een stijlvorm, noch een compositiewijze en zelfs geen -isme geweest. Het is één met zijn levensgevoel, een heimelijk weten van een werkelijkheid die in een achter de „op het eerste gezicht" waarneembare realiteit verborgen ligt, een geloof aan het wonder. In deze hyperrationalistische tijd heeft men hem om deze visie vaak een typisch romanticus genoemd, doch hij weerlegt dit op de hem eigen, kernachtige wijze: „Dichtung UND Wahrheit is een goede wezensbepaling van de romantiek. Dichting UM Wahrheit — ziedaar het magisch realisme en de nuance waardoor ze van de romantiek-zonder-meer verschilt". [13] Evenmin pretendeert hij in dit opzicht iets nieuws gebracht te hebben: „Het magisch realisme wil heel eenvoudig — o trotse bescheidenheid! — het eigen wezen van alle literatuur en kunst formuleren: de kunst is geen weergave van de werkelijkheid — dat is de gewone fotografie — maar de kunst mag ook niet onwezenlijk worden, niet gaan experimenteren in het luchtledige; kunst moet weergave zijn van onze com-

[10] Vlaamse pockets, nr. 97. Heideland - Hasselt.
[11] Vgl. „Kleine geschiedenis van de filmatiek" in „Filmatiek of de film als levenskunst". Elsevier, 1956.
[12] Johan Daisne: „Letterkunde en magie". Uitg. Ontwikkeling, Antwerpen, 1958.

pleetste realiteit, en dat is de oude waarheid van werkelijkheid én wat we daarbij dromen. Niet meer en niet minder". [13]
De werkelijkheid én wat we daarbij dromen. Een stil kosthuis te Brussel in het derde oorlogsjaar, een kamer drie-hoog-voor en een komfoortje.

Komfoor, klein ding, doch groot gedicht,
voor als de zon slaapt in de winter,
achter de regenwolk daarginter,
en 't waait, en sneeuw aan 't venster ligt:
van vuur, van licht!

Het is een hoopje draden maar,
goedaardig voortbeweeg van slangen,
die aan een kroon van ijzer hangen.
Een stopcontact. Een schakelaar.
Wat dingen maar.

Doch ben je ziek en heel alleen,
En brult december om de huizen
en stolt het water in de buizen,
en valt de nacht, en welt geween -
kruis dan die draden en dat ijzer,

en wacht: een stroom van ver vandaan
zal allengs aan het glijden gaan,
met zacht gesuis als in een geiser,
en geur als van het kaarselicht
waaraan zich kerstboomnaalden schroeien;
uit 't ijzer zullen rozen bloeien,
en in de kroon een vergezicht:
het vuur, het licht! [14]

„En dit is 't vuur, en dit 't licht . . . Mag ik eens het verhaaltje van een gedicht vertellen?
Ik heb dat vers geschreven onder de oorlog, op een avond van een harde winter.
Ik woonde toen in Brussel, drie-hoog-voor in een stil kosthuis.
Mijn kamertje was zo klein dat je, terwijl je op bed zat, tegelijk in de kast kon

[13] Uit het manuscript van „Ganzeveer en kogelpen", een nieuwe „klapper gedachten", conform de opzet van „Met een inktvlek geboren", een ernstig-schalk zak- en zaak-woordenboekje. Vlaamse pockets 42, Heideland-Hasselt, 1961.
[14] „Drie-hoog-voor, gedichten uit de kleine kamer". Manteau N.V., Brussel, 1945.

morrelen, je handen wassen onder het fonteintje, of schrijven aan een tuitelig tafeltje. Aan de muur hing een gekleurde prent van Maria Pacis.
Maar in wat weelde heeft me die schamelheid ingewijd. Vooral dank zij het elektrische komfoortje, dat ik van Moeder uit mijn dichte en verre Gent had meegekregen om wat water te koken voor een kopje ersatzkoffie, en er meteen mijn handen en gezicht bij te warmen.
Het heeft mij het paradijs der versterving geopend. Koortsig gloeiend van kou en honger, heb ik daar gestudeerd en geschreven: De trap van steen en wolken, Zevenreizenboek, De charade van Advent . . . Tussenbeide mocht ik er een bevriend bezoek ontvangen, wie een slok van mijn koffie niet te min, en een sluikborrel een feest was. We staken een sigaret op aan het komfoortje en praatten over het wonderlijke Rijk der Kleine Dingen.
Zo heb ik daar en toen allicht mijn 'magisch-realisme' ontdekt. Ik heb er in elk geval dit gedichtje geschreven, dat tegelijk leven en literatuur was, een bezweringsformule om er lichter mee door de donkere dagen te gaan . . .
Dank, dreigende luchten waaronder ik het heb mogen schrijven!
Wat kan ik daar nog bijvertellen?
Het komfoortje bestaat niet meer; het ging verloren tijdens allerlei verhuizingen. Maar het gedicht bestaat blijkbaar nog wel, en daar warm ik nu mijn avonden aan. Want ik was toen amper dertig, en thans een mijnheer die oud aan het worden is, al is het in een villa aan de Leie.
Als alles daar slaapt, zit ik soms heel lang naar de kaplamp te staren. Dan gaat hij op het komfoortje zaliger gelijken, met al de gloed van de poëzie die het mysterie van aarde en hemel is, en waarvan ik mezelf en de lezer nog eens een geestdriftige kortsluiting wens.
Ik heb in mijn leven veel kleine dingen liefgehad, maar dat komfoortje is wel het toverachtigste geweest: zuiver stukje spiegel van de hemel, die op aarde poëzie heet.
Van die grootheid verborgen in het geringe had ik weliswaar altijd een vermoeden gehad, zoals ieder die echt een kind is geweest en het zoveel mogelijk wist te blijven. God geve dat ik de herinnering eraan mag bewaren en soms nog eens waarmaken . . ." [15]
Geen geleerd commentaar bij een gedicht, nauwelijks een literaire bespiegeling, slechts enkele simpele levenswoorden in de rand ervan. Niettemin onthult deze „persoonlijke overweging" op verrassende wijze hoe de vervorming van de zintuiglijk waarneembare werkelijkheid, die aan elke kunst ten grondslag ligt, zich bij Daisne in de optimistische zin van een esthetische en morele idealisering voltrekt. Zijn reële bouwstoffen opeenstapelend, verheft hij zich tot een rijk, waar hij, los van een christelijk dogmatisch geloof, het bestaan van een God veronderstelt. Maar de brug die hij tussen het leven en de eeuwigheid slaat, is een brug met twee richtingen, want, nadat hij een glimp van het goddelijke heeft opgevangen, daalt hij weer tot ons af: na de aarde

[15] Zie noot 13.

te hebben verlaten, keert hij weer op aarde terug om te troosten met beelden uit een beter leven. Hierbij openbaart zich bovendien de dualiteit die tussen Herman Thiery en Johan Daisne, tussen de man die in de wereld woont en het kind dat in de droom verkeert, bestaat. De pool Daisne zoekt de blijmoedigheide, de naïveteit, het spel; de pool Thiery de melancholie, de waakzaamheid, de ernst. Het kind wil zich uiten in zuivere levensdrift, de man voelt behoefte aan ethische bezinning. Het overwinnen van deze dualiteit in een hogere eenheid, die door een zuivere wisselwerking tussen het aardse en hemelse is gesublimeerd, vormt de merkwaardige gang van Daisnes magisch realisme, dat zich, volgens zijn zeggen, van romantisch tot klassiek heeft geëvolueerd. [18]

De trap van steen en wolken

In een aan zijn eerste roman, „De trap van steen en wolken" (1942) toegevoegde „Narede" spreekt Daisne zijn voorkeur uit voor een kunst die zich op de onnaspeurbare grens van realiteit en droom beweegt, waarvan hij als de diepere beweeggrond de intuïtie van de romantiek beschouwt. Deze houdt zowel de wijsbegeerte als de taak van het magisch realisme, dat hij dan nog als „fantastisch" preciseert, in, n.l. zij „voert" het uitzicht van de werkelijkheid met het in-zicht. Dit betekent niet zozeer, dat in deze vorm van kunst — simplistisch uitgedrukt — „fantastische" gedeelten naast realistische voorkomen, als wel dat in genoemd grensgebied van droom en werkelijkheid ook de „fantastische" keerzijde van de realiteit zichtbaar wordt. Bij dit tasten van de romantische verbeelding naar een dieper werkelijkheid mag niet uit het oog verloren worden, dat het transponeren van alle kunst tevens een verpersoonlijking van de stof met zich meebrengt. Het is daarom gewaagd gelijkstellingen tussen levende en in verhaal of roman voorkomende figuren te maken. De eerste zijn personen, de tweede personages. Tussen deze beide categorieën bestaan evenwel tal van overeenstemmingen, verbindingen en parallellismen, evenals tussen de beide polen van realiteit en droom, waarbij men echter niet aan de indruk kan ontkomen dat de personages telkens de transpositie zijn van de personen op het plan van verlangen en fictie. Om dit duidelijk te maken, moet ik eerst de inhoud van bovengenoemde roman aan een nadere analyse onderwerpen.

„De trap van steen en wolken" toont enerzijds het dagelijkse leven van Evert ter Wilgh, een assistent aan de universiteit, die door zijn werk in een laboratorium gedoemd is tot het verrichten van een eindeloze reeks saaie proefnemingen. Met zijn ouders en zijn jongere broers Lotar en Kees woont hij even buiten de stad op een rustig gelegen en schoon familiegoed. Het is

[16] Vgl. in dit verband: Jean Weisgerber: Johan Daisne. Aspecten van de Vlaamse roman, blz. 160 e.v. Polak en Van Gennep, Amsterdam, 1964; Johan Daisne: De wedloop der jeugd en andere verhalen, met aantekeningen door Jaak Fontier. Bibliotheek van Vlaamse letteren, Ontwikkeling, Antwerpen, 1964.

duidelijk, dat voor dit deel van het boek de jeugdherinneringen van Daisne inspirerend zijn geweest: de universiteitsstad is Gent en de familie Ter Wilgh zijn eigen familie. Anderzijds verplaatst de roman ons voortdurend in een tweede verhaal, dat door Evert tijdens zijn avonduren geschreven wordt en dat een uitlaat vormt voor al de verlangens en aspiraties die hij in het gewone leven niet kan vervullen. Hoofdpersonen hierin zijn Dr. Gun Sedgwick, een man die zijn echte identiteit achter een schuilnaam verborgen houdt, en zijn vriendin Ra. In hun blokhut in het Verre Westen van de Nieuwe Wereld leiden zij in de eenzaamheid het poëtische en vrije bestaan dat de preromantici der achttiende eeuw gefantaseerd hebben en dat mensen met een onbevangen en kinderlijk gemoed als Daisne zelf, die zijn liefde voor far-west-verhalen als verheugend teken beschouwt dat de knaap in hem nog niet dood is [17], steeds aangelokt heeft. In Ra zijn de goedheid en schoonheid als eeuwige waarden belichaamd die een zielerijpheid veronderstellen, waar de jonge strever en nieuwsgierige veroveraar. Gun nog niet aan toe is. Hij laat zich zelfs tot een avontuur verlokken waardoor hij Ra ontrouw zou worden, maar op het beslissende ogenblik, door kwellende angst overvallen, keert hij naar haar terug en kan hij zich geheel aan haar geven. Doch niet alleen Gun heeft zijn Ra, ook Evert ter Wilgh: zij is de vrouw van zijn opdrachtgever, voor wie hij een diepe, aanvankelijk platonische genegenheid opgevat heeft. Later, na een kortstondige geluksroes met haar, begint Evert een verhouding met zijn vriendinnetje Jeanne, door hem liefkozend Schwesterlein genoemd. Voor het tussen hen tot een huwelijk komt, sterft Evert aan tering, de kwaal van de romantiek, waaraan hij reeds lang lijdende was. Jeanne, die hierna naar de achtergrond verdwijnt, treedt jaren later onder de naam Hermine als gezelschapsdame in dienst bij Everts moeder. Toevallig ontdekt Lotar wie deze weduwe van een jong gestorven man is en welke betrekkingen er tussen haar en zijn jongste broer hebben bestaan. Hij vraagt haar ten huwelijk, maar zij weigert, omdat het beeld van Evert, de enige „bestendigheid" die haar geluk kan verzekeren, voor haar niet kan vervagen.

De roman heeft een slot dat geheel in de wereldbeschouwing van de schrijver past. Een van de beide broers, Kees of Lotar, die ondertussen in den vreemde overleden is, keert levend terug. Om wie het eigenlijk gaat, is voor de auteur van geen belang, want wij zijn allen broers, de ene meer droom zoals Evert, de ander meer realiteit zoals Lotar. Beider bruid is echter Hermine, de liefde waarin zowel de een als de ander zal verrijzen. Het betreft hier in Daisnes conceptie geen onwaarschijnlijkheid, maar een noodzakelijkheid, want al kan en zal de materie veranderen, de idee blijft, los van haar aardse afstraling, op zichzelf volkomen en onvergankelijk. „Een soort van vrij platonisme als je wilt:", laat de schrijver Hermine zeggen, „de dingen zijn maar afschaduwingen van de glanzende paradeigmata die in de hemel wonen, zij tellen niet als dusdanig, om ons te helpen in onze verbeeldingen van de hemel, maar op

[17] Johan Daisne: Filmatiek, blz. 159; vgl. noot 11.

zichzelf zijn ze niet, het is een vergissing zich aan hen voor henzelf te hechten, want ze zijn illusie, terwijl dat wat men meestal begoocheling heet juist het echte is: paradeigmata." [18] Waarheid, goedheid en schoonheid zijn het gezicht achter de sluier; zij leiden op zichzelf een bestaan dat oneindig veel belangrijker is dan de gestalten waarin ze voor onze zintuigen waarneembaar worden. Om die opvattingen is „De trap van steen en wolken" een troostend en opbeurend boek, dat wel bijzonder in het oog moest vallen, omdat het in het somberste jaar van de oorlog verscheen. Demedts trekt in dit verband een vergelijking met Timmermans „Pallieter", waarvan men in de eerste wereldoorlog een eendere verfrissing heeft ondergaan. [19]

Men moet Hermines verwijzingen naar Plato niet als toevalligheden opvatten, want Daisnes denkwijze is sterk door deze wijsgeer beïnvloed. Dit blijkt o.m. uit het feit dat de schrijver in de reeds genoemde „Narede" van zijn roman het levensverhaal van Evert een verhaal van mensen, dat der Sedgwicks het verhaal van heroën, van halve paradeigmata die deze mensen zich dromen, noemt. Slechts één gestalte blijft op deze beide plans dezelfde, doordat zij op beide het afschijnsel van een nog hoger, derde plan blijkt: de figuur van Ra, door Daisne als „paradeigma" gekarakteriseerd. Zij is „de droom van de dromen" dier mensen en halfgoden. En zo is deze roman fantastisch-realistisch geworden: realistisch vanwege het eerste plan, dat der werkelijkhied; fantastisch vanwege het droomplan en fantastisch-realistisch door de ineenschuiving van beide, geen gewilde, willekeurige ineenschuiving, doch een die zichzelf gebood, die innig samengaat met de behandelde stof. Er moge enige opzet van de kant van de schrijver geweest zijn, toen hij zijn verhaal begon, van stelselmatige doorzetting daarvan is geen sprake. Hij heeft zich ertoe beperkt een vertrekpunt te kiezen en daarna in zich en onder zijn pen het ene leven van werkelijkheid én droom zijn gang te laten gaan, als door een medium; hij heeft gepoogd in zijn roman te leven, het uitgelezen, geconcentreerde leven dat men in kunst leeft, en niet te vertogen. In dit verband noemt Daisne zich een leerling van „meester Toergeniëv". En als zijn vertrekpunt noemt hij de zin van Plato, eens met speelse glimlach uitgesproken, tot de eeuwige verzuchting van alle komende geslachten: „dat ons leven op aarde niet eigenlijk op en in zichzlf bestaat; dat het louter een spel is van schaduwen en echo's, neergeworpen door paradeigmata, die eeuwige oer- en voorbeelden die ergens in een stralende hemel ademen; dat onze werkelijkheid hier beneden maar schijn is, terwijl in onze illusie van daarboven de echte werkelijkheid begint." [20]. In de smartelijke én jubelende wetenschap dat weliswaar de paradeigmata onbereikbaar zijn, maar dus ook onbezoedelbaar, eeuwig, universeel, moge ons volle geluk liggen; zij zijn grote sterren in de dag der realiteit en de nacht van de droom, glanzende prinsessen heel hoog boven aan de spits van

18 „De trap van steen en wolken", 1e dr., blz. 215/216.
19 André Demedts, t.a.p. blz. 50.
20 „De trap van steen en wolken", bl. 357/358.

de trap van steen en wolken, d.i. „visioen voor dit leven en werkelijkheid erna, goddelijke zuster thans en zielsbruid dan, voorbeschikking en realiteit — als mijn Ra, bijvoorbeeld." [21]

Hoewel Daisnes eerste roman door de kritiek uitbundig geprezen werd en niet het minst om zijn originele structuur, leverde toch de ontwikkeling van de behandeling op twee verschillende vlakken en de vermenging daarvan voor velen te grote moeilijkheden op om de juiste verbanden te kunnen leggen en de bedoelingen van de schrijver alle recht te doen wedervaren. Zo werd hem o.m. verweten, dat hij de leer van Plato niet begrepen zou hebben [22], doch nergens geeft Daisne aanleiding tot de veronderstelling dat hij de gehele wereldbeschouwing van die wijsgeer zou zijn toegedaan; hij heeft wel enkele van diens grondideeën voor de opbouw van zijn visie gebruikt.

Bovendien wekken de passages waarin hij op die ideeën zinspeelt, de indruk dat hij ze interpreteert volgens de opvattingen die Prof. Dr. G. Colle in zijn studie „Les Eternels" [23] heeft uitgewerkt. Volgens Daisne zelf hebben er tussen deze Gentse hoogleraar en hem een geestelijke verwantschap en een wederzijdse vriendschap bestaan, waaruit de voor hem zo uitzonderlijk belangrijke media als de intuïtie van een geestelijke realiteit en de herinnering aan de kinderjaren verklaard kunnen worden. Zij verruimen, verdiepen en verfijnen de ontvankelijkheid die onmisbaar is, opdat de schoonheidsontroering van de kunstenaar op de kunstgenieter zal overgaan. Colle heeft de eigenschappen die deze media uitmaken, „les éternels" genoemd, waarvan de vertaling: „de bestendigheden" wellicht nog nauwkeuriger het begrip vertolkt. Volgens Colle wordt de stoffelijke werkelijkheid als het ware doorstraald en omstraald door een element dat aan de louter zintuiglijke waarneming ontsnapt. Het behoort nu tot de taak van de kunstenaar die totale realiteit, die tegelijk stoffelijk en geestelijk is, recht te doen wedervaren; mist hij het intuïtief aanvoelen van die geestelijke realiteit, dan ontbreekt het hem aan een essentiële „bestendigheid". Ieder mens heeft dat onstoffelijk element, waarvoor wij gewoonlijk de naam ziel gebruiken, in zich, doch het blijft voor hem zonder waarde, als hij er zich niet bewust van wordt. Evenzo blijft het zonder betekenis, zolang de kunstenaar er niet toe komt het in zijn werk te incorporeren, zodat het voor de kunstgenieter waarneembaar wordt. Met andere woorden: zoals zijn intuïtie het medium is dat hem met een geestelijke realiteit in betrekking stelt, moet zijn kunst het medium zijn tussen de kunstgenieter en die hogere werkelijkheid. „De kunstenaar moet", aldus Demedts [24], „de drievoudige ervaring waaraan hij deelachtig wordt, die van de geestelijke aanwezigheid, een stoffelijke realiteit en zijn middelaarschap tussen beide, eerst voor zichzelf en meteen voor anderen in personages, beelden of klanken

[21] „De trap van steen en wolken", blz. 360.
[22] Dr. K. Elebaers in „Nieuw Vlaanderen", 31-7-1943.
[23] „Mélanges de philosophie et de critique", blz. 22, Brussel, 1936.
[24] André Demedts, t.a.p. blz. 45/46.

kunnen omzetten".

Daisne heeft in zijn eerste werken die visie op de taak van de kunstenaar zonder terughouding gerealiseerd en dat niet alleen door de aard van zijn schepping zelf, maar ook bij monde van daarin optredende figuren, die op de drieëenheid van de stoffelijke dingen, hun geestelijke voorspiegeling in de paradeigmata en het medium dat de kunstenaar is, de nadruk leggen. Het transponeren van de zintuigelijke waarneming naar een bovenzinlijk vlak, waar ze door de toevoeging van droom en verbeelding het karakter van een geestelijke intuïtie verkrijgt, is het wezen van het romantisch magisch realisme. Hiermee is Daisnes vijandige houding tegenover het existentialisme verklaard: hij is een vurig „essentialist", voor wie de Ideeen belangrijker zijn dan de objecten die eraan deelnemen. Hoe en op welke gronden hij in later werk het externe en uitzonderlijke van deze wijze van schrijven heeft gematigd en verdiept tot wat hij het klassiek magisch realisme noemt, dat is een onderwerp voor een later artikel.

F. P. Huygens

Humanistische antropologie*)

Kan men spreken van dé antropologie van hét humanisme? Is er één antropologie en is er één humanisme? Of zijn er velerlei? Op de laatste vraag moet t.a.v. beide bevestigend worden geantwoord. Er zijn vele varianten van humanisme en er zijn vele antropologische scholen. Eigenlijk zijn er zo veel antropologische scholen als er varianten van het mensbeeld bestaan. Ik zal mij wat dit laatste betreft uiteraard tot het humanisme beperken. Maar ook in dat humanisme komen allerlei visies op de mens naar voren, die aanvankelijk helemaal niet zo veel gemeen lijken te hebben. In de humanistische literatuur komt men verschillende formules tegen betreffende het wezen van de mens. De één ziet de mens als een *redelijk* wezen, elders wordt al dan niet in verband met deze redelijkheid gesproken van een *zedelijk* wezen. Weer anderen spreken van een *kennend* wezen. Men kan de mens ook opvatten als een *kunnend* wezen. Of als een *natuurlijk* wezen, waarbij men let op zijn samenhang met het natuurlijk leven. Of als een *geestelijk* wezen. In de humanistische literatuur spreekt men ook over de mens als een wezen, dat *keurt en kiest, sociaal* en *cultureel* is, *zelfbewust* en *excentrisch*. Ik noem maar een aantal termen — zonder hierin volledig te zijn — die alle in bepaalde visies als centrale begrippen fungeren.

Nu zou men, om wat samenhang en orde in dit alles te brengen, kunnen streven naar een soort kleinste gemene veelvoud van al die termen. D.w.z. men zou ze allemaal met elkaar kunnen vermenigvuldigen en ze gezamenlijk als grondslag kunnen nemen voor een humanistische antropologie. Men zou er ook een keuze uit kunnen doen, d.w.z. voor een bepaalde visie kiezen, waarbij men het gevaar loopt het humanisme in zijn veelvormige gedaante

*) Deze tekst is een bewerking van de inleiding, gehouden op de vak-conferentie voor pedagogen van de hum. stichting Socrates, op 24 okt. 1965. Het doel van deze conferentie was de bezinning op de vraag naar de betekenis van een humanistische antropologie voor de pedagogiek. Deze bijdrage aan die bezinning vormde de bespreking van de vraag of van een specifieke humanistische antropologie kan worden gerept.

te verengen, zelfs sektarisch te maken. Zelf zoek ik naar een oplossing, die ik, om weer in wiskundige termen te spreken, zou willen karakteriseren als de afleiding van de grootste gemene deler. Dat is de methode, waarbij men tracht na te gaan of er in al die karakteriseringen nopens de mens niet gemeenschappelijke elementen voorkomen, die bij onderzoek er uit gehaald kunnen worden. Deze wijze van doen vergt in ieder geval, dat men zich niet laat misleiden door de uiterlijke vorm, maar dat men tracht de kern van iedere variant te vatten.

Hoe licht men zich laat misleiden, heb ik zelf nooit duidelijker ervaren dan toen ik voor het eerst kennis maakte met een bepaalde vorm van Amerikaans humanisme. De Amerikanen, die deze vorm aanhangen, noemen dat „scientific humanism", d.i. wetenschappelijk humanisme. Een woord-combinatie, die mij aanvankelijk curieus in de oren klonk. Zoiets als „wetenschappelijke liefde". Tóch heb ik langzamerhand begrepen, dat men ook hier niet op de woorden moet afgaan. Want als men hoort, wat men met die term scientific humanism bedoelt, dan komt men al gauw tot andere gedachten. De wetenschappelijke humanist in de Verenigde Staten denkt hierbij aan de „wetenschappelijke houding" waaronder hij verstaat: de bereidheid om van feiten te leren, met feiten rekening te houden en van feiten uit te gaan. Hij acht hierbij ook inbegrepen de verantwoordelijkheid van de mens, en zijn democratische levenswijze. Dat zit volgens hem in dat woord „scientific" opgesloten. En tenslotte verstaat hij onder deze term zelfs een religieuze zienswijze. Daar kan men over twisten, maar het is wel duidelijk, dat voor de hoorder aanvankelijk het woord „scientific" niet vanzelfsprekend dit alles inhoudt; althans voor de Europese hoorder niet.

Wat ik wil is: achter de woorden doordringen tot de kern van de zaak en men zou dat met een filosofische term een fenomologische benadering kunnen noemen. Er zijn vele fenomenologieën, meer logisch georiënteerd, meer existentiëel gerichte, en meer psychologische. Ze hebben alle dit gemeen, dat ze om een vakterm te gebruiken de fenomologische reductie toepassen. Wat betekent dit? Men kan om te beginnen denken aan het begrip reductie, zoals dat ook in de scheikunde voorkomt: het onttrekken van zuurstof aan een molecuul, zodat men de overige elementen overhoudt. Verder gaat de vergelijking met de scheikunde niet. De term betekent in de filosofie: de herleiding van samengestelde ervaringen of voorstellingen tot hun kern. Daarvoor staan allerlei technieken ter beschikking, waarbij ik op het ogenblik niet stil wil staan. Het voorgaande kan voor het ogenblik voldoende zijn om aan te duiden wat hier met een fenomenologische antropologie bedoeld wordt.

Wat mij nu voor ogen zweeft is een fenomenologische reductie van de humanistische mensbeelden, zodat men tot de kern doordringt, die ze misschien alle gemeen hebben: een grondvoorstelling van wat de mens eigenlijk is, waarin enkele grondfuncties van zijn mens-zijn worden blootgelegd en enkele grondintenties van zijn bestaan tot uitdrukking worden gebracht. Ik kan dan niet veel anders doen dan een paar alinea's van mijn oratie van dit voorjaar

uitwerken, want u zult het mij niet kwalijk kunnen nemen, dat ik in een half jaar tijd ook weer niet zo héél veel verder gekomen ben dan ik toen was. In mijn oratie dan heb ik twee van die fenomenen aan de orde gesteld. Het zijn dus kernelementen die ik in allerlei vormen van humanisme meen te herkennen.
Het eerste is: d e m e n s e n z i j n v a n d e z e l f d e g e e s t e l i j k e s t r u c t u u r e n z i n t u i g e l i j k e o r g a n i s a t i e.
Het tweede fenomeen is: d e m e n s e n z i j n d e e l v a n e n a a n g e l e g d o p d e w e r k e l i j k h e i d.

Die twee fenomenen wil ik in hoofdzaak behandelen en ik wil daarbij trachten duidelijk te maken hoe die fenomenen in verschillende — ik moet nu langzamerhand zeggen: ogenschijnlijk verschillende mensbeelden functioneren. Want als het waar is, dat dit inderdaad grondfenomenen van al die humanistische mensbeelden zijn, dan zijn ze dus niet zo verschillend als we aanvankelijk hebben gedacht.
De mensen zijn van dezelfde geestelijke structuur en zintuigelijke organisatie. Daarmee wordt gedoeld op denkstructuren van de mens, op zijn geestelijke leefwijze zou men kunnen zeggen; de wijze, waarop de mens geestelijk de dingen verwerkt, waarop hij met behulp van zijn logische, aesthetische en zedelijke vermogens voortdurend de dingen vormt. En met zijn zintuigelijke organisatie wordt bedoeld: zijn zintuigelijke benadering — „toeëigening" zou men misschien kunnen zeggen — van de wereld, waardoor hij die wereld met behulp van zijn zintuigen, ogen, oren, reuk, smaak en tastzin, tot *zijn* wereld maakt.
Het gaat er om duidelijk te maken, dat dóór die geestelijke structuur, en dóór die zintuigelijke organisatie de wereld inderdaad eigen gemaakt wordt. Het zijn onze zintuigen waardoor onze wereld kleur, vorm, geluid, geur, smaak tastbaarheid heeft. Het is onze lichamelijkheid waardoor onze wereld ruimte, tijd, samenhang verkrijgt. Het is onze geestelijke structuur waarin die zintuigelijkheid en lichamelijkheid geordend wordt en die ons doet spreken van voor en na, van hier en daar, van oorzaak en gevolg. Er is een eigenaardige samenhang tussen het menselijke zijn en het zijn van de wereld, waarin de wereld tot een menselijke wereld gemaakt wordt. Men zou kunnen zeggen dat de mens zich met een vragende gerichtheid tot het „zijn" richt en daardoor dat zijn tot antwoorden brengt. Dat antwoord is de menselijke wereld, de menselijke werkelijkheid.
Men heeft naar aanleiding van mijn oratie wel gevraagd of deze vragende gerichtheid nu iets anders is dan dat de mens vragen stelt. Dit is uiteraard het geval, want als ik niets anders wilde uitdrukken dan dat de mens vragen stelt, dan was er geen reden om het anders te formuleren. Hier wil gezegd zijn, dat de mens, voordat hij enige bijzondere vraag stelt de wereld in een vragende houding benadert, een houding, waaruit eerst de vragen kunnen opkomen. De omgekeerde stelling luidt: het „zijn" stelt de mensen vragen.

Deze gedachte is rooms-katholiek. Men zal dat in de rooms-katholieke filosofie steeds weer waarnemen. De godsbewijzen zijn daarop gebaseerd.
Maar ik zou veeleer willen zeggen: dat de mens het zijn benadert in een vragende gerichtheid en dóór zijn geestelijke structuur en zintuigelijke organisatie dat „zijn" tot antwoord maakt. Duur en ruimtelijkheid zijn wijzen, waarop wij de wereld ervaren; het is onze denkwijze die het gebeuren plaatst in een samenhang, die ons doet spreken van oorzaak en gevolg en die ons in staat stelt de verschijnselen te analyseren in verifieerbare uitspraken. Steeds grijpen we daarbij terug op onze zintuigelijke interpretatie van het zijn. Ook abstracte begrippen, als trillingen, kracht, maar ook cijfer- en lettersymbolen doen nog een beroep op onze zintuigelijkheid, die voor en na de grondslag is, waarop onze werkelijkheidsopvatting berust.
Misschien is dat het duidelijkst aan de kleurenblinde te demonstreren. De kleurenblinde brengt op zijn wijze het „zijn" tot antwoord, nl. tot een vrij kleurloos antwoord, terwijl de met normale zintuigen begiftigde het „zijn" tot een kleuriger antwoord brengt. Maar we zouden ons — als denk-experiment — zelfs wezens kunnen voorstellen met nog weer andere ogen, die zelfs nog weer veel meer kleuren zouden kunnen onderscheiden, want wij weten, dank zij de wetenschap, dat er ook trillingen zijn, die wij met onze ogen niet kunnen waarnemen. Zo brengen wij het „zijn" tot antwoord, en dat tot antwoord geworden „zijn" is onze werkelijkheid of wereld. Ik wil hiermee niet zeggen, dat er eigenlijk twee werelden zijn, een „zijn", dat we niet kennen, en 'n tot antwoord gebracht „zijn", een wereld die ergens daarvoor, daarbuiten, daaronder of daarnaast staat. Neen, die twee zijn één. Maar ze zijn één op de wijze, dat we het „zijn" slechts als *wereld* kunnen kennen.
Nu betekent de stelling, dat de mensen van dezelfde geestelijke structuur en zintuigelijke organisatie zijn, vooral dit: dat alle verschillen die er tussen enkelingen bestaan, toch functioneren in het kader van een fundamentele gelijkheid; dat we in beginsel op dezelfde wijze het zijn tot antwoord dwingen, zodat we ook min of meer in een gemeenschappelijke werkelijkheid leven. Ware dat niet zo, dan konden we met elkaar over die werkelijkheid niet van gedachten wisselen. Er kunnen wel tijdelijke verschillen bestaan over de interpretatie van die werkelijkheid, maar we zien in de loop van de mensheidgeschiedenis een duidelijke voortgang in het gemeenschappelijke zich-eigenmaken van de werkelijkheid. En men zou kunnen zeggen: de waarheid — karakteristiek voor oordelen waarmee we kunnen werken — is op een gegeven moment de thermometer van dit proces. Daardoor zijn de mensen niet alleen feitelijk, maar ook innerlijk op elkaar betrokken. Wij spreken elkaar onbekommerd aan over de werkelijkheid. We twisten en discussiëren daarover met elkaar. We achten het ene beeld juist, het ander fout. We verschillen van mening. En we zijn het ook eens een keer eens. Maar men vergeet de waarheid daarin van het Franse gezegde: „Pour discuter, il faut être d'accord.", om te discussiëren moet men het eens zijn, d.w.z. er moet ergens een punt van verstandhouding liggen, een uitgangspunt, dat men als vertrekpunt van

de discussie beschouwt. Het is uitgesloten, dat men kan discussiëren als men daar niet van uit kan gaan. Zodat iedereen natuurlijkerwijze in een discussie een gemeenschappelijk uitgangspunt zoekt, opdat van daaruit de verschillen belicht kunnen worden.
Welnu, wanneer wij elkaar over werkelijkheid en wereld in de ruimste zin onbekommerd en onbeperkt aanspreken, dan drukken we daarmee reeds uit: de vóóronderstelling van een gemeenschappelijke werkelijkheid, die slechts kan berusten op een zelfde geestelijke structuur en zintuigelijke organisatie. En het vermogen om daarover met elkaar in relatie te treden noemen we meestal het *redelijke vermogen* of *de rede*. Rede is een niet al te scherp omlijnd begrip, maar ik geloof, dat men het zou mogen beschrijven als het verstand, ingebed in het totale „zijn" van de mens. En het is die rede, die ons in staat stelt om rekenschap af te leggen voor onszelf en tegenover anderen; en die ons daar niet alleen toe in staat stelt, maar die ons daar eigenlijk bij voortduring toe dwingt!
Het is nu duidelijk, dat dit grondfenomeen, waarvan ik enkele gezichtspunten heb belicht, functioneert in een reeks van humanistische mensbeelden. Ik dacht eigenlijk in *álle*. De redelijke mens, de zedelijke mens, de kennende mens, de sociale mens, de culturele mens, de zelfbewuste mens — in al deze beelden of benaderingen van het mens-zijn ligt deze grondgedachte opgesloten.

En nu kom ik aan de tweede grondgedachte: de mens is deel van en aangelegd óp werkelijkheid. In het licht van wat we zoëven gezegd hebben kunnen we nu zeggen: de mensen zijn deel van en aangelegd op hún werkelijkheid, op hún gemeenschappelijke werkelijkheid. Deel van dat is duidelijk. In vele humanistische mensbeelden, in alle alweer dacht ik, ziet men die mens als een deel van de werkelijkheid, voortspruitend uit de natuur, zoals men dat dan wel vaak zegt in deze samenhang. En als element van de wereld, waartoe hij behoort, is de mens knooppunt van relaties, van natuurlijke, sociale, geestelijke determinanten, die tenslotte zijn „mens-zijn" uitmaken. Hij ontspringt ook uit die werkelijkheid d.w.z. hij springt er ook uit. In het evolutionair humanisme van Huxley is dat een gebeurtenis van dramatische betekenis. De mens is deel van de werkelijkheid, maar staat in zekere zin ook ánders dan andere delen tegenover die werkelijkheid. Hij is excentrisch, hij kan zich buiten zijn eigen centrum plaatsen. Hij is zelfbewust, zegt men dan ook. Hij is niet alleen deel ván de werkelijkheid, hij is niet alleen bewust in de werkelijkheid — dat vindt men bij hogere dieren ook — maar wat men bij hogere dieren uiterst zelden vindt is bij de mens de normale bestaanswijze geworden: hij is zich ook bewust van zijn bewustzijn. Hij is zelfbewust. De mens weet dat hij met bewustzijn in de werkelijkheid staat. En hij is er niet alleen deel ván, hij is er ook op gericht, hij is er op áángelegd. Hij buigt terug náár die werkelijkheid. De werkelijkheid komt in de mens als het ware uit zichzelf en keert tot zichzelf terug. De mens is actief op de

werkelijkheid gericht, de mens is een actie-centrum.
Ik meen, dat ook dit fenomeen in alle humanistische mensbeelden tot uitdrukking komt. De mens ageert ten opzichte van de werkelijkheid. Hij geeft die werkelijkheid vorm — niet alleen door er zo-maar te zijn. Hij geeft ook vorm aan de werkelijkheid als twee-eenheid van lichaam en geest. De mens is in deze hele gedachten-ontwikkeling nog niet onderscheiden in een lichaam, het stoffelijk deel, en een geest, het onstoffelijk deel, wat die woorden stoffelijk en onstoffelijk in dit verband ook mogen betekenen. Deze twee-eenheid van het mens-zijn betekent dat zijn honger een andere honger is dan die van het dier, dat zijn sexualiteit een andere sexualiteit is dan die van het dier. Het is niet zo, dat men in deze visie zou moeten zeggen: kijk eens de mens heeft de honger of de sexualiteit met het dier gemeen, maar er komt bij hem een stuk geest bij waarmee hij deze driften beheersen moet of zo iets. Het moet zó gezien worden, dat krachtens zijn ,,deel-zijn-van'' en ,,springen-uit'' de werkelijkheid deze funkties als honger en sexualiteit bij de mens ook deel hebben aan die twee-eenheid, deel zijn van het natuurlijke proces en tegelijk anders zijn dan bij het dierlijke leven. En daaraan kan de mens zich in zijn vormgeving van de wereld niet onttrekken.
De mens geeft vorm aan zijn wereld, doordat hij k i e s t. Hij funktioneert niet volgens een min of meer vastgelegd patroon, zoals het dier, de plant en de dode stof. Bij de mens is tot een normaal levenspatroon geworden, wat bij de hogere dieren nog uitzondering is, nl.: dat hij kiest, dat hij in grote mate zich bewust is van meervoudige neigingen bij iedere te nemen beslissing. Ook de hond kiest schijnbaar b.v. tussen een stuk vers vlees en een korst oud brood. Maar de hond ,,kiest'' altijd het verse vlees. Altijd, iedere hond. Dus: hij kiest niet! Wij noemen dit wel kiezen, maar het is juist typisch niet-kiezen. De hond kan niet anders dan het verse vlees nemen. En als een reële mogelijkheid is de keuze van het oude brood ook niet aanwezig. De mens, in een soortgelijke situatie geplaatst zal waarschijnlijk ook wel naar het lekkerste hapje grijpen. Maar hij zou misschien zeggen: ja, dat is niet goed voor mijn maag. Maar enfin, zegt de mens dan verder, één keer zondigen kan geen kwaad en dan neemt hij toch het lekkere hapje. Maar dan heeft hij gekozen; verkeerd gekozen misschien, maar dat is een andere zaak.
Dit is de *keuze-vrijheid*, die het menselijk leven karakteriseert. Maar is de mens dan niet gedetermineerd? Dat is een vruchtbaar onderwerp voor discussie. Vooral daarom, omdat men gewoonlijk bij de aanvang verzuimt te zeggen, waar men het over wil hebben. Als gedetermineerd zijn iets betekent, dan moet het, geloof ik, betekenen, dat een toestand op het tijdstip nul rationeel kan worden geconstrueerd uit de toestand op het tijdstip nul min één en dat omgekeerd: de toestand op het tijdstip nul alle gegevens bevat om de toestand het tijdstip één te construeren. Als men het zo stelt, dan komt men, naar mijn mening, voor onoverkomelijke moeilijkheden bij het verifiëren van de stelling, dat de mens gedetermineerd is.
Maar de kwestie is niet zo belangrijk als hij lijkt, want met de zg. gedetermi-

neerde wil hebben we in het mensbeeld eigenlijk weinig te maken. Dat wordt ons het duidelijkst, als we ons iemand voorstellen, staande voor een keuze. Hij staat aan een tweesprong. Hij moet rechts of links, en hij weet het niet. Helpt het hem dan iets om daarbij te weten: ik ben gedetermineerd, dus ik hoef alleen maar te doen wat ik krachtens mijn bepaaldheid móet doen. Hij komt daarmee geen stap verder, hij moet kiezen. Hij moet kiezen: rechts of links. En als hij gekozen heeft dan kan hij zich erin verdiepen, te verklaren waarom hij niet anders kon kiezen dan hij gedaan heeft. Maar voor de keuze-vrijheid maakt dit niets uit. De mens móet leven door te kiezen. Hoe moet hij kiezen? Zodanig, dat daardoor het leven de moeite waard wordt. Dat is wat men in alle humanistische visies steeds weer als thema tegen komt: het leven moet de moeite waard worden. Hoe? Daarover lopen de meningen uiteen. De één zegt: door gelukkig te zijn. Het leven wordt de moeite waard, doordat men gelukkig is. Een vrij vage maatstaf, want dan moet men wel eerst zeggen wanneer men iemand gelukkig acht. Acht men iemand gelukkig als hij kan eten en drinken wat hij wil, als hij met vrouwen kan omgaan zoveel als hij wil? Een ander zal zeggen: de mens is gelukkig als hij het avontuur van het leven aanvaardt, als hij het experiment van het leven op allerlei manieren proeft. Er zijn honderd en één mogelijkheden, die men zich zou kunnen voorstellen als het toppunt van geluk. De ervaring zou moeten leren welke ons eigenlijk werkelijk gelukkig maakt.

Eigenlijk is de term *geluk* vrij zinledig, want hij veronderstelt, dat men door goed te kiezen gelukkig wordt. En dat vindt men op zichzelf een doel, dat geen verdere verantwoording behoeft. De kernvraag is dus: hoe kiest men zó, dat men góed gekozen heeft? En al die andere overwegingen van genot, van avontuur, van ontbering, van lijden — ja, er is ook geluk in deze pijn, zegt Henriëtte Roland Holst ergens — worden bepaald door de fundamentele vraag, wat men nu de goede keuze vindt. En het volgen van de goede keuze leidt eventueel tot geluk.

De vraag kan eigenlijk gereduceerd worden tot de vraag naar wat men goed acht. Dat nu is een zaak van traditie en ondervinding. Maar traditie — daar wil ik vooral op wijzen — is óók ondervinding: ondervinding van het mensengeslacht door de eeuwen heen. En wat is het dat volgens het humanisme steeds weer de les is van traditie en ondervinding: dat datgene wat het leven de moeite waard kan maken in de sfeer van de objectiviteit ligt, d.w.z. dat het de sfeer van het subjectieve, van het individuele, van het geïsoleerde te boven gaat.

Het is datgene wat nu juist terugslaat op ons grondfenomeen: het deel zijn van en aangelegd zijn op het geheel. Dat komt ook in deze bepaling van de keuze weer tot uitdrukking. Een keuze, die daaraan beantwoordt, is een keuze, die in het humanistisch mensbeeld als de juiste wordt aangewezen. Het is de uitdaging van de werkelijkheid aanvaarden in betrokkenheid op de wereld, de zelfontplooiing in verbondenheid. Nu kan men zeggen: Is dat beginsel dan niet aangeleerd? Maar dan herhaal ik, dat men alleen kan aanleren waartoe

men aangelegd is. Men kan niets leren, tenzij men er de aanleg voor heeft. Men kan een aap nooit leren spreken, hoe intelligent die ook is, omdat hij de aanleg daartoe niet heeft. Men kan een mens nooit leren vliegen, omdat hij de aanleg daartoe niet heeft.
Het gaat erom de aanleg te verwerkelijken; en Blackham, een Engelse humanist, heeft daar de volgende bruikbare formule voor bedacht, inform, perform, reform. Wat men nodig heeft om zijn aanleg te verwerkelijken is: in de eerste plaats informatie, dan uitvoering en op grond van die uitvoering en de daarbij gebleken gebreken, hervorming van de aanpak. Dat zijn gedachten die in de humanistische wereld een grote rol spelen en die, in de sfeer van „deel zijn van" en „aangelegd zijn op" thuisbehoren.
Nu is het niet zo, dat ik de hiergenoemde gedachten langs geheimzinnige weg uit deze grondformule haal, zoals de goochelaar het konijn uit de hoed tovert. Men heeft mij ten onrechte wel toegeschreven, dat ik dat zou suggereren. Maar de procedure is veeleer omgekeerd. Die gedachten zijn in de velerlei vormen van humanisme reeds gegeven. Het komt er nu op aan te onderzoeken of ze in enkele grondfenomenen zijn samen te vatten. Dat is het doel dat ik me met mijn fenomenologische methode gesteld heb.

J. P. van Praag

Pedagogische antropologie en humanisme

In de Nederlandse pedagogiek ontbreekt een systematische doordenking van de pedagogische problemen vanuit een humanistisch gezichtspunt.
Men zou kunnen verwachten, gezien de grote waardering die in het humanistische denken aan opvoeding, zowel van het kind als van de volwassene gehecht wordt, dat het probleem humanisme en opvoeding eerder centraal dan perferisch gesteld zou worden. Dit is des te opmerkelijker, omdat de pedagogiek een antithetisch karakter met een duidelijk christelijke signatuur heeft gehad, waarin de onjuistheid of zelfs de onmogelijkheid van een pedagogiek op humanistische grondslag meermalen aangetoond wordt. Men denke dan in de eerste plaats aan de grote vertegenwoordigers van de Nederlandse pedagogiek aan het begin van deze eeuw, aannamen als Gunning, Bavinck en Hoogveld, pedagogen die, uitgaande van een godsdienstige levensbeschouwing, de consequenties voor hun pedagogisch handelen hebben getrokken. In hun beschouwingen komt een afwijzing van pedagogische inzichten en consequenties tot uiting, die in de tradities van het humanistisch denken veel hoger geschat worden, die zelfs een centrale plaats in dit denken innemen. In deze periode zijn dan ook weinig vertegenwoordigers van het humanistisch-pedagogisch denken te vinden.
Men kan hier, naar het mij voorkomt, verwijzen naar Heymans, meer filosoof en psycholoog dan pedagoog, die wel een humanistische traditie vertegenwoordigt, maar in zijn idealistische levensbeschouwing toch niet een grondslag gegeven heeft voor een modern humanistisch-pedagogisch denken.
Een duidelijk keerpunt in het pedagogisch denken vormt Kohnstamm, die in „Persoonlijkheid in wording" een typologie geeft van de levensbeschouwingen in verband met hun pedagogische mogelijkheden. Tegenover de antithetische houding van pedagogen als Bavinck en Waterink stelt Kohnstamm een synthetische denkwijze.

In zijn driehoek de levensbeschouwingen onderscheidt Kohnstamm positieve stelsels, objectieve idealistische stelsels, subjectieve idealistische stelsels.[1] Hij ontwikkelt hieruit, in navolging van Jaspers en Grünbaum, een drietal typen van levensbeschouwingen waarin de standpunten „liefhebben", „opgaan in" en „heersen" als kern van een typologie der levensbeschouwingen worden genoemd.

Afgezien nu van de vraag welke keuze Kohnstamm tenslotte als bijbelspersonalist heeft gedaan, verdient zijn poging onze aandacht. Hier werd voor de eerste maal getracht te komen tot een synthetiseren, tot een gelijkwaardig stellen der verschillende levensbeschouwingen.

Kohnstamm's grondstelling is, dat een wetenschappelijk pedagogisch stelsel tot taak heeft op systematische wijze een opvoedkunde te ontwikkelen, die, in verband gebracht met de emperische gegevens die op de opvoedkunde betrekking hebben, volgen uit de axiomata welke een bepaald type van wereldbeschouwing kenmerken.[2]

Hiermee stelt hij, dat het uit wetenschapplijk oogpunt onjuist is, op grond van het louter niet-godsdienstig zijn, de mogelijkheid van een niet-godsdienstige pedagogiek te ontkennen.

Dit wil uiteraard nog niet zeggen, dat elke levensbeschouwing een volwaardige pedagogiek zal opleveren, maar in principe doet de wetenschappelijke pedagogiek geen keuze.

Kohnstamm schrijft dan ook „de wetenschappelijke pedagogiek geeft een discriptie die geen partij kiest voor het ene type van wereldbeschouwing boven het andere".[3]

De keuze tussen deze verschillende pedagogische stelsels, die de beoefenaar der theoretische pedagogiek niet, de praktische pedagoog noodzakelijkerwijze wel moet maken, is niet meer een wetenschappelijke handeling: zij geschiedt op grond van voor- en bovenwetenschappelijke ervaring en inzicht.

Het lijkt juist ook op dit punt aan te sluiten bij de opvattingen van Kohnstamm en zeker niet te pretenderen dat de humanistische opvatting over opvoeding en onderwijs een wetenschappelijke keuze zou zijn. In dit opzicht kan een humanistische wereldbeschouwing evenzeer gezien worden als een geloven en, in de keuze, evenzeer een geloofsdaad als bij elke andere levens- en wereldbeschouwing.

Dit is geen vriendelijkheid tegenover de synthetische opvatting, eerder een verzet tegen de pretentie dat een humanistische opvoedkunde de enig wetenschappelijk mogelijke zou zijn.

Geheel in de logische lijn van het betoog van Kohnstamm stelt Langeveld de vraag of de keuze van een wereldbeschouwing willekeurig kan zijn. Met andere woorden: of er in de pedagogiek criteria te vinden zijn, waaraan een wereldbeschouwing moet voldoen, wil deze pedagogiek vruchtbaar zijn. Het

[1] Ph. Kohnstamm Persoonlijkheid in Wording, Haarlem 1929, pag. 103 e.v.
[2] o.c. pag. 120
[3] o.c. pag. 121

is kennelijk uit een behoefte tot legimiteit, dat de opstellers van het rapport „Humanisme en Opvoeding" reeds beginnen met het bewijs te leveren dat hún, dat is de humanistische, mensopvatting in elk geval wél pedagogisch vruchtbaar is. [4]

Toch hebben de theoretische beschouwingen van Langeveld een weinig gunstige invloed gehad op de theoretische doordenking vanuit het humanistische standpunt. Het loont de moeite een enkel woord te wijden aan de oorzaken daarvan. De bedoeling van Langeveld was om de pedagogiek een eigen terminologie en een eigen referentiekader te geven. Bij elk van zijn voorgangers is de verbinding tussen pedagogiek en levensbeschouwing, respectievelijk filosofie, zo sterk dat in feite de pedagogiek afgeleid wordt van de filosofische grondstellingen. Wij vinden dit ook bij Kohnstamm, die zoals wij eerder aantoonden de opvoedkunde wil ontwikkelen op grond van exiomata, die een bepaalde levensbeschouwing kenmerken.

Hoewel wij reeds bij hem de spanning tussen filosofie en empirie aangegeven zien, wordt deze pas bij Langeveld expliciet geformuleerd in zijn stellingen, die even waar zijn. „De pedagogiek zal wijsgerig zijn, of zal het niet zijn" en „De pedagogiek zal empirisch zijn, of zal niet zijn". [5]

Langeveld neemt evenwel noch het deductieve standpunt over van zijn voorgangers, noch het empirisch standpunt van de ervarings-pedagogen (Hamacher, Meumann), maar maakt gebruik van de empirisch-fenomenologische methode. Nu blijkt in zijn theoretische pedagogiek, dat het begrip levens- en wereldbeschouwing binnen de pedagogiek als wetenschap eigenlijk niet bestaat. Men zou het ook zo kunnen zeggen: in de formele analyse die Langeveld geeft, waarbij de begrippen omgang, pedagogisch gepreformeerd veld, pedagogische situatie, volwassenheid, gezag e.d. de kernbegrippen vormen, komen deze voornaamste steunpunten pas in de praktische pedagogiek tot een nadere inhoudsbepaling.

In dit opzicht volgt Langeveld vrijwel nauwkeurig de opvattingen van Kohnstamm, wanneer deze de wetenschappelijke pedagogiek betrekt op alle levensbeschouwingen.

Het verschil is echter, dat Kohnstamm tenslotte één pedagogiek beschrijft, die van het bijbels-personalisme, terwijl Langeveld daarentegen de bedoeling heeft alle pedagogieken in één systeem te vangen en te beschrijven. Dit volledig nieuwe inzicht, namelijk dat het mogelijk is het begrippenstelsel van de pedagogiek als een zelfstandig wetenschappelijk apparaat op te stellen, heeft op velen van ons een zodanige indruk gemaakt, dat er een zekere terughoudendheid ontstond om die begrippenstelsels nu weer te vertalen in levensbeschouwelijke termen.

Men moet deze terughoudendheid ook zien in het raam van de tijd, waarin,

[4] Humanisme en Opvoeding, Uitgave Humanistisch Verbond

[5] M. J. Langeveld. Beknopte theoretische pedagogiek, Groningen 1945, pag. 135.

vooral van protestant-christelijke zijde, ontkend werd dat het mogelijk zou zijn om op deze wijze een theoretische pedagogiek op te bouwen.
Van katholieke zijde werd echter, zij het dan in bepaalde richtingen, de fenomenologische benadering van het pedagogisch verschijnsel als een vruchtbaar middel tot analyse aanvaard. Hierbij, en dit dient duidelijk te worden gesteld, werd toch een duidelijke terughoudendheid in acht genomen ten opzichte van de eigen levensbeschouwing.
Bovendien was er ook in protestantse kring een grote beduchtheid ontstaan om allerlei denkwijzen of organisaties uit het maatschappelijk leven te betitelen als christelijk, zonder op de theologische grondslag in te gaan. Men kan hier aan Barth denken. Het is toch opmerkelijk hoe bijvoorbeeld Oscar Hammelsbeck („Volksschule in evangelischer Verantwortung") zich bij voortduring gekeerd heeft, tegen wat hij noemt, voorzetsel-pedagogiek.
De vraag is echter of deze terughoudendheid terecht geweest is en voldoende grond vindt in de opvattingen van Langeveld. Deze geeft zelf slechts een zeer kleine aanwijzing voor een nadere vulling van zijn formele systeem. Schrijvende over het doel van de opvoeding maakt hij onderscheid tussen opvoedingsdoel en levensdoel en verwijst hierbij naar Johannes I, vers 12. Dat ook Perquin, die Langeveld vrijwel op de voet volgt, in zijn formele analyse een keuze gedaan heeft, blijkt niet alleen uit zijn opvatting over kind-zijn (hij spreekt van „het genade kind"), maar ook uit de inhoud die hij aan het begrip volwassenheid geeft. Hierop heeft Ten Have terecht gewezen. Er is dus wel reden om, ook wanneer men een aanhanger is van een fenomenologische pedagogiek, aandacht te besteden aan de inhoudelijke aspecten van de theoretische pedagogiek, naast de formele aspecten.
Dit blijkt onder andere bij Strasser, die in „Opvoedingswetenschap en opvoedingswijsheid" weer opnieuw het goed recht vraagt van een nauwe relatie tussen opvoeding en levensbeschouwing. Hij schrijft „daarom zijn wij van mening dat elke volwaardige opvoedkunde ingebed is in een geheel van levenswijsheid, zodat men terecht spreekt van een oud-chinese, oud-indische, oud-joodse scholastieke, humanistische, reformatorische opvoedingswijsheid". [6]
Hieruit vloeit naar zijn opvatting ook een verplichting voort voor de pedagoog. Wil deze als volwaardig opvoedkundige optreden, dan zal hij ook in staat moeten zijn zich en anderen rekenschap te geven van de zin van het menselijk leven en het menselijk sterven, want met deze zin houden de beginselen verband, die aan heel ons opvoedkundig handelen ten grondslag liggen.
De keten is hiermee opnieuw gesloten. Nadat de pedagogiek geheel in de ban van de filosofie stond, waaruit het conflict der pedagogieken is ontstaan, werd de gelijkwaardigheid van de levensbeschouwingen en daarmee van de pedagogieken gesteld. Vervolgens heeft de pedagogiek zich ontwikkeld als

[6] S. Strasser, Opvoedingswetenschap en opvoedingswijsheid, 's-Hertogenbosch 1963, pag. 114

een zelfstandige wetenschap, maar moet daarbij noodzakelijkerwijze de formele aspecten accentueren, zonder evenwel zich volledig los te kunnen maken van haar vooronderstellingen. Tenslotte is opnieuw, maar nu uitgaande van een fenomenologisch-antropologische basis, de eenheid tussen een pedagogiek als autonome wetenschap en de antropologische grondslag hersteld.

II

Het is nodig een korte aanduiding te geven van de relatie die er tussen de pedagogiek en de antropologie is ontwikkeld. [7]
De antropologie, als wetenschap gekenmerkt door de wetenschappelijke benadering van de problemen van het mens-zijn, heeft een bijzonder hoge pretentie, namelijk met behulp van alle op de mens gerichte wetenschappen — de biologie, de psychologie, de filosofie, e.d. — een algemeen aanvaard en tegelijkertijd concreet mensbeeld op te bouwen.
In de antropologie vinden deze wetenschappen enerzijds hun uitgangspunt, onderzijds kunnen deze afzonderlijke wetenschappen hun bijdrage tot de kennis van de mens bieden.
Deze tweezijdige benadering — de opbouw van een wetenschappelijk mensbeeld én de bijdrage van de wetenschappen tot de opbouw van het mensbeeld — brengt met zich mee, dat er niet alleen een wijsgerige antropologie is ontstaan, maar dat er binnen de wetenschappen probleemgroepen gevormd zijn, die men aanduidt als de antropologische benadering van de sociologie, de pedagogiek, de psychologie, enzovoort.
Het ontwikkelen van een mensbeeld kan als het centrale punt in de gehele filosofie gezien worden, al is de vraagstelling soms verschillend geweest. Een tweede punt is, dat in deze tijd een filosofie een wetenschap naast de andere wetenschappen is geworden. Zij heeft niet meer de funktie van basiswetenschap, van bezinning op het mens-zijn. Hierdoor zijn in de afzonderlijke wetenschappen, die op de mens gericht zijn, uitgangspunten ontwikkeld, die filosofisch onvoldoende gefundeerd zijn.
Vooral de natuurwetenschappelijke methodieken hebben een vergaande invloed op de menswetenschappen gehad. De behoefte aan inductieve werkwijzen en empirisch onderzoek om de concrete mens te bestuderen, heeft tot een commonsense theorie geleid, die in haar meest duidelijke vorm als sciëntisme optreedt. De bezwaren hiertegen zijn voornamelijk gericht op objectief waarneembare verschijnselen, het toepassen van de causale verklaringswijzen, het onderscheid tussen de objectieve waarnemer en het waargenomen object.
De toepassing van deze drie kenmerken van het sciëntisme op de mens als

[7] Zie o.a. A. Flitner, Wege zur pädagogischen Anthropologie, Heidelberg 1963.
W. Lock, Die anthropologische Dimension der Pädagogik, Essen 1963.

verschijnsel, levert volgens de antropologische visie onoverkomenlijke moeilijkheden op, omdat:

- het gedrag van de mens slechts waar te nemen is in de relatie van de mens tot zijn wereld;
- de objectieve waarnemer niet tegenover een object staat, maar tegenover een medemens, waarvan het gedrag begrepen moet worden;
- lachen, huilen, dood gaan, ziek zijn, heimwee hebben, gelukkig zijn, opgevoed worden, niet te bestuderen zijn zonder zelf de beleving van lachen, huilen e.d. te beleven;
- de relatie tussen mensen, ook in het wetenschappelijk onderzoek van de mens, een subject-subject verhouding is;
- de complexe verschijnselen niet te bespreken zijn door ze te reduceren tot geëlementariseerde gedragingen, reflexen of krachten, maar in een zinvol verband bestudeerd moeten worden.

Al deze bezwaren zijn samen te vatten in een hoofdargument tegen het sciëntisme. Het objectivisme ervan berust namelijk wederom op een mensbeeld, met andere woorden evenzeer op een antropologie. Deze gaat uit van de gedachte, dat het menselijk gedrag een volledig causaal bepaald gedrag is. Als model kan men hier steeds van het mens-machine-model uit de 18e eeuw uitgaan, of van het cybernetisch model uit deze tijd.

In alle mens-wetenschappen zijn stromingen, die dit sciëntisme verwerpen of als onvoldoende terugwijzen. Ernaast, of in plaats ervan stelt men de antropologie, die de mens als totaliteit, als een specifiek menselijk verschijnsel bestudeert.

De beschouwingen uit de verschillende menswetenschappelijke blijken bijdragen te verschaffen tot de kennis van de empirische mens en bieden daarom mogelijkheden om tot een wetenschappelijk mensbeeld te geraken.

Enkele inzichten hierover zijn de specifieke plaats van de mens ten opzichte van de natuur en de interdependentie van alle gedragingen en aspecten van de mens, de onbepaaldheid van het gedrag als keuze-mogelijkheid, de opvoeding als een specifiek menselijk verschijnsel.

Dit is tevens het punt, waar de verbinding tussen antropologie en pedagogiek gelegd kan worden.

Wij hebben reeds aangegeven hoe de pedagogiek noodzakelijkerwijze zich moest losmaken van van de overheersing van filosofische, psychologische en biologische modellen, en ook hoe de pedagogiek opnieuw haar werkelijkheid moest leren ontdekken.

Twee aspecten zijn nu in de relatie pedagogiek-antropologie te onderscheiden:

1. de bijdrage, die de pedagogiek kan leveren tot de kennis van de mens, de pedagogische antropologie;
2. de betekenis van het antropologisch uitgangspunnt voor het onderzoek van het opvoedingsverschijnsel, waardoor een antropologische pedagogiek opgebouwd kan worden.

De pedagogische antropologie biedt de mogelijkheid om door de analyse

van het opvoedingsverschijnsel te komen tot een betere kennis van het mens-zijn. Het pedagogisch onderzoek levert op deze wijze een bijdrage tot de antropologie. Uitgangspunt van de analyse is dat de opvoeding een specifieke categorie van het menselijk-zijn is.
Oude vragen worden hierdoor opnieuw gesteld en krijgen een duidelijker vorm. Bijvoorbeeld: de opvoedbaarheid als menselijk verschijnsel is direct aanwijsbaar in de kinderperiode, maar is ook terug te vinden in latere levensperioden.
Hieruit ontwikkelt zich onder andere de vraag, welke betekenis het opgevoed worden, respectievelijk het niet-opgevoed worden voor de volwassenheid heeft. Deze vraag wordt direct actueel, indien wij de betekenis van de geestelijke vorming in de jeugdperiode voor de latere volwassenheid willen onderzoeken. Algemeen bekend is bijvoorbeeld dat waardegevoeligheid binnen onze cultuurgemeenschap vooral in de puberteit tot ontwikkeling komt. Welke consequenties voor het volwassen-zijn heeft nu een onvoldoende appèl op dit waardebesef tijdens de puberteit?
De pedagogische antropologie is van meer belang voor de antropologie dan voor de pedagogiek. Daarmee helpt de pedagogiek het mensbeeld vollediger te maken.
Hoe komen wij nu tot de antropologische pedagogiek?
Deze is gericht op het onderzoek van het opvoedingsverschijnsel als een specifiek menselijk verschijnel. Uitgangspunt is de menselijke omgang, waarbinnen het opvoedingsverschijnsel gesitueerd is. Omdat dit omgangsverschijnsel een menselijk verschijnsel is, treden in de omgang tegelijkertijd alle andere aspecten van het menselijk-zijn naar voren, zoals: psychologische vragen over ontwikkeling, leren, interactie; sociologische vragen over milieu, maatschappelijke structuur, groepsrelaties; levensbeschouwelijke vragen over de autonomie van het bewust-zijn, over de vrijheid van de mens, e.d. Hier is dan geen sprake van een voorschrijven van de psychologie, de sociologie of de levensbeschouwing aan de pedagogiek, of omgekeerd, maar het onderkennen van problemen in het pedagogisch verschijnsel, die door andere disciplinen op hun wijze onderzocht moeten worden.
Met andere woorden: in de pedagogische context vertonen zich problemen van antropologische aard, die aan andere wetenschappen geëndosseerd moeten worden.
Enkele centrale punten uit deze antropologisch-pedagogische opvatting zijn:
1. de erkenning van het kind-waardige, dat is de volwaardigheid van het kind-zijn.
Het kind staat niet in dienst van buiten het kind-zijn liggende instituten of idealen, met andere woorden: het kind is niet een object, dat tot „burger" of „humanist" opgevoed dient te worden. Het moet als kind aanvaard en erkend worden.
2. het erkennen van het kind als een toekomstige volwassene.
Het kind-zijn is een vorm van mens-zijn, dat wil zeggen dat het, hoewel het

de mondigheid van het volwassen-zijn nog niet bereikt heeft, niet volstrekt onmondig is. Ook hierbij is dus het kind niet object van de volwassene, maar is medemens in zijn staat van kind-zijn.

III

Wanneer wij nu nagaan welke problemen uit de opvoedkunde in het humanistisch denken vooral naar voren komen, dan hebben deze betrekking op:

— het doel van de opvoeding;
— het mensbeeld, dat in deze doelstelling nagestreefd wordt;
— de waardering van de opvoeding, waarin reeds begrepen zijn de mogelijkheden van de opvoeding en de grenzen ervan;
— de beschouwing van het kind;
— het systeem van waarden, dat in het opvoedingsgeheel dient te functioneren;
— het gezagsprobleem;
— het probleem van de zedelijke vorming en de gewetensvorming;
— het strafprobleem;
— de sexuele opvoeding;
— het brede terrein van humanisme en onderwijs, waarbinnen het humanistisch vormingsonderwijs een bijzondere plaats inneemt.

Het zou een reeks van afzonderlijke beschouwingen vereisen om elk van deze punten te behandelen.

Wij moeten ons dus beperken tot enkele aanduidingen, waarbij wij eerder de problematiek zullen stellen dan trachten op dit moment een opbouw te geven van een pedagogisch systeem in humanistische zin.

1 Doel en mensbeeld

In de antropologie vinden wij een aantal grondstellingen, die van grote betekenis zijn voor de nadere inhoudsbepaling van het opvoedingsdoel.

Wij noemen:

1 de mens is opvoedbaar en op opvoeding aangewezen;
2 de mens heeft het vermogen tot symboolgebruik;
3 de mens leeft in de open wereld;
4 de mens is een sociaal wezen;
5 de mens is als persoon een op waarden gericht wezen;
6 in de humaniteit drukt de mens zijn verbondenheid met het totale bestaan uit.

Vanuit deze antropologische gegevens, die door verschillende onderzoekers op verschillende wijze geaccentueerfd worden, kan men een aantal antropologische-pedagogische grondregels afleiden. Van Praag heeft dit gedaan in zijn rede „Wat is humanistiek?", waarbij hij de nadruk gelegd heeft op de wezensgelijkheid der mensen en hun deelhebben aan de werkelijkheid.

Naar mijn mening kunnen hieraan een voertal grondbegrippen verbonden worden, die zowel in de antropologie als in het pedagogisch denken van grote betekenis zijn: individualiteit, socialiteit, creativiteit, en humaniteit. Hiermee is uiteraard een positie gekozen binnen de pedagogsche theorie. Daarnaast dienen wij enkele opvattingen te noemen, die in onze tijd hun invloed doen gelden.

In de cybernetica bijvoorbeeld zien wij, dat opnieuw een poging wordt gedaan de mens als machine te verklaren en de pedagogiek ondergeschikt te maken aan deze rationele stuurmanskunst.

Ook de biologische systemen — al of niet aangeduid als neo-darwinistische systemen — kunnen naar onze opvatting geen voldoende houvast bieden voor het pedagogisch denken.

Tenslotte zijn er de spiritualistische opvattingen (de mens als geesteswezen, waarin een niet-aanvaardbare scheiding wordt gemaakt tussen geest en stof, ziel en lichaam) waar het pedagogisch denken zich evenmin op richten kan.

In de omschrijving van het opvoedingsdoel, of dat nu aangeduid wordt als volwassenheid, of zelf-bestemming, of levensbekwaamheid, treedt steeds de gedachte op van de volledige ontwikkeling van de menselijke krachten, van het zich rekenschap geven van zichzelf, het rekenschap geven van zijn verhouding tot anderen en tot het totale bestaan en het erkennen van de spanning tussen het individu en zijn medemensen, het ontwikkelen van zijn creativiteit en het aanvaarden van zijn mogelijkheden om de kwaliteit van het bestaan te beleven. In deze zin zou het mogelijk zijn een opvoedingsdoel te omschrijven, dat rekening houdt met de empirische gegevens uit de antropologie, doch dat tevens gericht is op het mensbeeld dat binnen het humanistisch denken ontwikkeld is.

In de humanistische kring is de waardering voor de opvoeding bijzonder groot. Men zou ook kunnen zeggen dat de beperkingen, die in diverse godsdienstige systemen aan de macht van de opvoeding worden opgelegd, en die voortkomen uit het geloof aan zondigheid, zowel van opvoeder als van kind, in het humanistische denken soms al te gemakkelijk opgeheven worden.

Historisch is zeker een opvoedingsoptimisme aan te geven, dat in onze tijd, ondanks de erkenning van de beperkingen van de aanleg in het kind, in toenemende mate wordt erkend. Twee vraagpunten dringen zich op:

1e. is dit optimisme empirisch gerechtvaardigd?

Men zou dan moeten zeggen, dat aan de plasticiteit van het kind toch wel zeer ruime grenzen gesteld worden.

2e. heeft men inderdaad wel alle middelen, gericht op milieuverbetering, gebruikt?

In feite zou men kunnen zeggen, dat het opvoedingsoptimisme aangeeft, dat wij door allerlei omstandigheden van materiële aard, door traditionele opvattingen, door tekort aan inspanning, niet alle optimale voorwaarden geschapen hebben. waardoor een gunstige ontwikkeling van het kind mogelijk is gemaakt.

2 *De beschouwing van het kind*

Het is duidelijk dat door de ontwikkelde kinderpsychologie, de kinderpsychiatrie en de antropologie van het kind onze opvattingen over de aard van het kind zeer verruimd zijn.
Veel moeilijker is het in concreto aan te geven welke de wezenskenmerken van het kind zijn.
In het moderne pedagogisch denken wordt de nadruk gelegd op de aanvankelijke hulpeloosheid, op de behoefte aan exploratie, op de groeiende emancipatie van het kind, waarbij in deze hele ontwikkeling de beperkingen, de onvolkomendheden, de sociale gesitueerdheid en de invloed van het culturele patroon steeds verdisconteerd worden.
Het is niet meer juist om te zeggen dat het kind een volwassene in het klein zou zijn. Deze opvatting is reeds lang achterhaald. De erkenning van de eigen aard van het kind, van het recht op een eigen bestaan is een algemeen pedagogisch gegeven.
In dit opzicht kunnen wij ons alleen afvragen of wij voldoende gebruik gemaakt hebben van hetgeen aan kennis van de situatie van het kind beschikbaar is en of wij de opvoeders er voldoende van doordrongen hebben om zich te bezinnen op de eigen aard van het kind.

3 *De waardenleer*

Een van de belangrijkste stukken uit een pedagogisch systeem wordt gevormd door de hiërarchie der waarden. Daarmee is reeds direct de gedachte opgeworpen, dat er zoiets als een waardenhiërarchie zou bestaan, een systeem waarin een of meer waarden centraal gesteld worden, terwijl anderen daaraan ondergeschikt of er uit afgeleid kunnen worden.
Het is duidelijk dat binnen het humanistisch denken een eigen waardensysteem aanwezig is, met waarden als medemenselijkheid, redelijkheid, vrijheid, sociale gerechtigheid, verdraagzaamheid, en dergelijke.
De vraag dient echter gesteld te worden in hoeverre dit waardensysteem functioneren kan in het kinderleven en op welk moment in dit kinderleven bepaalde waarden beleefd en nagestreefd kunnen worden.
In de meest eenvoudige vorm zou men kunnen zeggen, dat op vrijwel elk niveau waar het kind de taal gaat beheersen het ook in aanraking komt met het waardensysteem. Maar wij weten, dat het zeker in de eerste kinderperiode nog slechts in zeer beperkte mate begrijpen kan wat redelijkheid is, wat vrijheid is en dat het pas in de puberteit kan komen tot een naderer afweging van deze waarden. Dit ontslaat ons niet van de verplichting na te gaan hoe in onze cultuursituatie en in ons milieu deze waarden naar voren komen en beleefd worden. In het bijzonder is dat van betekenis bij het inrichten van het vormingsonderwijs, omdat dit toch bij uitstek gericht is op het beleven van deze waarden.

4 Gezags- en strafproblemen

De vraag, waarin het pedagogigsch gezag gefundeerd is, kan niet alleen vanuit de pedagogische theorie beantwoord worden, maar dient tevens een antwoord te vinden in de eigen levensovertuiging. Het gezagsprobleem stelt ons direct voor de vraag over de verhouding individu-gemeenschap.
Gaat men er vanuit, dat in de mensengemeenschap de noodzaak aanwezig is tot een ordening van de sociale verhoudingen van hen die tot de gemeenschap behoren, dan dient men weer de grens te bepalen van de mate van vrijheid, die elk individu binnen deze gemeenschap dient te hebben.
Het gezagsprobleem is direct verbonden met onze opvattingen over de vrijheid van het individu en met de gebondenheid, die het leven in sociaal verband met zich mee brengt.
Het pedagogisch gezag, dat een eigen karakter ontleent aan de relatie tussen kind en opvoeder, dient evenwel in deze algemenere gezagsopvatting gefundeerd te zijn.
Het lijkt mij toe dat het noodzakelijk is om, uitgaande van de antropologische grondregels, deze verbinding nader te bestuderen.
Het strafprobleem hangt hier direct mee samen. Naast de pedagogische opvattingen over straf bestaan er ook sociale, juridische en medisch-psychologische opvattingen.
In de moderne pedagogische theorie is het gebruikelijk de straf te zien als een opzettelijk toegebracht leed. Dat betekent tegelijkertijd, dat de vraag gesteld moet worden, welke functie het leed niet alleen in het kinderleven, maar in het menselijk leven als zodanig heeft.
Het zou eenvoudig zijn het begrip leed te vertalen door onvolkomenheid of tekort en daarmee een basis te vinden waarop een straftheorie ontwikkeld kan worden. Het is mij echter nog niet duidelijk of in fenomenologische zin deze gelijkstelling opgaat.
Onvolkomenheid als empirisch gegeven biedt mijns inziens voldoende grond om bescherming te bieden tegen te gemakkelijk aanvaarde idealistische opvattingen, harmonische persoonlijkheid of leven in harmonie e.d.
Het begrip leed daarentegen heeft voor mij nog een andere dimensie, die sterker gefundeerd is in het persoonlijk gevoelsleven dan met de begrippen tekort of onvolkomenheid kan worden aangeduid. Ook hier ligt dus een belangrijk theoretisch probleem, dat nader opgelost moet worden voordat de aansluiting tussen het theoretisch-pedagogisch denken en het humanistische opvoedingsdenken gevonden is.

IV

In het voorafgaande is een poging gedaan de begrippen antropologie, pedagogiek en humanisme met elkaar in verband te brengen.
De antropologie hebben wij gedefinieerd als een wetenschap gericht op de

kennnis van de mens, met het doel een wetenschappelijk verantwoord mensbeeld op te bouwen

Het humanisme is een levensbeschouwing, een vorm van een geloof in een bepaald mensbeeld. Er kan mijns inziens een eenvoudig verband gelegd worden tussen humanisme en antropologie, omdat één van de kenmerken van het moderne humanisme het principe van redelijkheid is, waardoor dit humanistisch mensbeeld mede gebaseerd wil worden op de gegevens van antropologische aard.

Het humanisme gaat echter niet uit van een empirisch, maar van een normatief mensbeeld. Het principe van de redelijkheid vereist, dat de band met het empirisch mensbeeld niet verbroken mag worden. Het zoekt mede zijn argumentatie in de empire. De gegevens daarvoor worden door de moderne antropologie beschikbaar gesteld.

Het moderne humanistische mensbeeld loopt grotendeels parallel met het mensbeeld dat de moderne antropologie ons biedt. Hieruit ontstaat een antropologisch humanisme, waarin het normatieve mensbeeld getoetst is aan de gegevens uit de empirische antropologie. In dit humanisme treffen wij uitspraken aan over de plaats van de mens in het bestaan, over de zin van het leven, over de verhouding van de mensen onderling, over de betekenis van de vrijheid voor de mens en over de opvoedbaarheid van de mens.

Wanneer wij ons uit deze verbinding van antropologie, humanisme en pedagogiek richten tot de pedagogische theorie, dan kunnen wij langs verschillende wegen trachten een pedagogiek op humanistische grondslag op te bouwen.

Eén weg is de deductieve, waarbij uitgegaan wordt van het humanistisch mensbeeld, ten einde na te gaan welke opvoedingsidealen, welke waarden binnen de humanistische denkwijzen aanwezig zijn en welke betekenis deze hebben voor het opvoeden.

Een tweede weg is de historische. Op deze wijze kan men nagaan hoe in de historie van de filosofie en van de pedagogiek gedachten ontwikkeld zijn over de opvoeding van het kind en de mens en hoe deze inzichten in het huidige pedagogisch denken een plaats dienen in te nemen.

Een derde methode is meer empirisch gericht. Wij kunnen hierbij uitgaan van de analyse van het opvoedingsverschijnsel, zoals de theoretische pedagogiek ons deze geeft, teneinde na te gaan op welke wijze deze verschijnselen zich in een humanistische opvoeding demonstreren.

Het is duidelijk dat de eerste, de deductieve, methode onvoldoende rekening moet houden met de aard van het kind, omdat het uitgangspunt niet in de opvoeding, maar in de levensbeschouwing ligt.

De historische benadering kan natuurlijk een stimulerende werking hebben op het zelf-gevoel van de humanist, die dan leeft in het besef een historische opdracht te vervullen. Het is de vraag of daarmee zijn opdracht in de huidige culturele situatie op de juiste wijze vervuld kan worden.

De laatste methode stelt ons voor de noodzaak gebruik te maken van datgene wat er aan systematische kennis binnen de theoretische pedagogiek ver-

kregen is. Deze weg is niet alleen wetenschappelijk verantwoord, zij is ook praktisch juister, omdat hiermee een direct verband gelegd wordt tussen de opvoedingspraktijk en de opvoedingstheorie.
Dit alles kan slechts een uitnodiging zijn tot verdere bezinning op de relatie tussen humanisme en opvoeding.

L. van Gelder

Prof. dr. L. van Gelder, geboren 1913, studeerde pedagogiek en psychologie te Utrecht. Promoveerde in 1953 op het proefschrift „Ontsporing en correctie". Was een tijdlang werkzaam als directeur van een instelling ter bevordering van de vernieuwing van het onderwijs. Thans hoogleraar te Groningen.

Boekbespreking

EEN NIEUWER TESTAMENT

Historische figuren waarover de documenten plotseling zwijgen, hebben steeds opnieuw de verbeelding van de romanschrijver aan het werk gezet. Zo schreef, om in Nederland te blijven, Johan Brouwer over het onbekende leven van Philips Willem, de oudste zoon van Willem de Zwijger, die als student door de Spanjaarden naar hun land werd ontvoerd en daar tot zijn dood in vergetelheid verbleef. Brouwer koos voor dat levensverhaal de meer gebruikte vorm van het document dat door een gelukkig toeval aan het licht zou zijn gekomen.

Hella Haasses jongste roman *Een Nieuwer Testament* [1] verhaalt van een man wiens leven we tot op een bepaald tijdstip kunnen volgen aan de hand van enkele historische gegevens en waaromtrent daarna niets meer wordt vernomen. De schrijfster maakt van deze intrigerende bijzonderheid gebruik om het beeld van deze man, dat het schaarse materiaal bij haar heeft opgeroepen, op haar wijze te voltooien.

Haar hoofdfiguur is de laatromeinse dichter Claudius Claudianus. Men weet van hem dat hij in het jaar 394 uit zijn geboorteland Egypte naar Rome kwam en daar een gevierd hofdichter werd. Na 404 wordt hij nergens meer vermeld en zijn er geen gedichten van hem bekend.

Hella Haasse laat Claudius Claudianus niet voortleven door middel van een fictief document. Evenmin schrijft zij een grotendeels gefingeerde biografie waarin voorvallen en ontwikkelingen in chronologische volgorde worden meegedeeld. *Een Nieuwer Testament* begint, tien jaren na de verdwijning van de dichter, op de ochtend van de dag, dat de Romeinse prefect Hadrianus een vijftal godsdienstig en staatkundig subversieve leden van de aristocratie vonnist, na een verhoor dat zich ook heeft uitgestrekt over hun handlangers. Onder deze laatsten bevindt zich een zekere Niliacus, die niemand anders is dan de doodgewaande Claudius Claudianus. Het boek eindigt de volgende morgen als dezelfde Hadrianus het gif drinkt dat een vriendenhand aan Claudianus in zijn cel had doen toekomen. Terwijl de handeling zich door de drie delen van de roman heen in vier en twintig uur afspeelt, trekt het leven van de dichter aan de lezer voorbij.

In het eerste deel is de jeugd van Claudius Claudianus het onderwerp van de herinneringen aan Egypte, aan de jood Eliezar ben Ezekiel en diens kleinzoon

Klafthi, die bij Hadrianus tijdens het verhoor worden opgewekt. De prefect weet aanvankelijk niet dat de vermeende handlanger Niliacus dezelfde is als de tien jaar geleden door hem tot strenge verbanning veroordeelde dichter tot wie hij in een bijzondere verhouding stond. Maar hij begint te vermoeden dat hij opnieuw in dezelfde rechtszaal zijn jonge beschermeling van eertijds als beklaagde voor zich heeft. Een droom die hij in de afgelopen nacht heeft gehad, details van zijn directe omgeving en enkele woorden met de arrestant Niliacus gewisseld, roepen die herinneringen in hem wakker.

Het tweede deel van de roman bevat een autobiografische tekst, door Claudianus geschreven op een boekrol, hem enige tijd voor de arrestatie ter hand gesteld door een van zijn vroegere beschermheren die in Niliacus de eertijds gevierde dichter had herkend. Er staat op te lezen wat er in de tien jaren, verlopen sinds zijn verbanning, met Claudianus is gebeurd. Zoals in het eerste gedeelte van het boek het verhoor het moment blijft waaromheen de herinneringen van Hadrianus zich schikken, zo is in het tweede deel het voorspel van de gebeurtenis die tot arrestatie en dat verhoor zal leiden de centrale handeling welke de gedachten van Claudius Claudianus over zijn leven in de achter hem liggende tien jaren compositorisch bijeenhoudt. In het derde en laatste deel staan Hadrianus en Claudius Claudianus tegenover elkaar. Een situatie van tien jaren herhaalt zich. Hadrianus tracht zijn fout van destijds goed te maken. Toen heeft hij zijn beschermeling laten vallen om eigen positie te redden. Hij is nu bereid naam en faam prijs te geven om Claudius te behouden. Maar het is te laat. Hij kan hem niet voor zich terugwinnen. In zijn machteloze woede om deze nederlaag begaat hij de voor een rechter zwaarste misdaad: hij breekt de eed die hij eens de grootvader van Claudius heeft gezworen, dat hij diens kleinzoon nooit zijn afkomst bekend zou maken. Veracht in eigen ogen, veracht door Claudianus, die hij vrijlaat, blijft hem niets anders over dan de vrijwillige dood.

In de uitwerking van deze opzet is Hella Haasse uitstekend geslaagd. Slechts een enkele maal ontglipt haar iets, zoals in het eerste gedeelte op pg. 33 en pg. 44 waar zij plotseling de functie van Hadrianus overneemt en zoals op sommige plaatsen in het tweede deel waar historische gebeurtenissen uit de dagen van keizer Honorius iets teveel op de voorgrond treden. Want we hebben niet het gevoel uitsluitend een gefingeerde historische roman te lezen. Zeker, het gaat de schrijfster om het fictieve levensverhaal van een dichter die in de geschiedenis opduikt en na tien jaren onnaspeurlijk verdwijnt. Maar het is haar evenzeer te doen om te schrijven over mensen en de manieren waarop zij proberen het met het leven klaar te spelen. Eliezar ben Ezekiel staat in haar boek opdat het Egyptische jongetje Klafthi dat later de hofdichter Claudius Claudianus en nog later de volksonderwijzer zal worden, naar zijn afkomst niet in de lucht blijft hangen. Maar hij is er ook om de wijze, vrome scepticus voor wie de rechtvaardigheid het hoogste goed is en die voor zijn deel probeert de toekomst te bepalen. De belangrijkste figuren zijn in het boek echter Hadrianus en Claudius Claudianus.

De prefect Hadrianus, Egyptenaar van afkomst en als Romein een homo novus, is de intelligente, handige carrièremaker. Hij staat godsdienstig en staatkundig aan de goede kant en slaagt erin zich op de traditionele wijze te verrijken. Zijn persoon gaat geheel in zijn status op. Hij is een eenzaam mens, die slechts vertrouwen en genegenheid kan dromen, niet geven. Voor hem zijn de anderen instrumenten, te gebruiken om zijn glorie te vergroten. Daarom heeft hij de uit Egypte meegenomen jonge dichter Claudius Claudianus geprotegeerd. En daarom heeft hij hem laten vallen. Op de dag van het verhoor zijn echter al zijn gedachten en herinneringen met betrekking tot de dichter door angst en onzekerheid gekleurd. Tegenover de innerlijke vrije mens, de arrestant Niliacus, is Hadrianus, de rechter, de gevangene van zich zelf. Zijn leven heeft geen diepte, geen achtergrond en

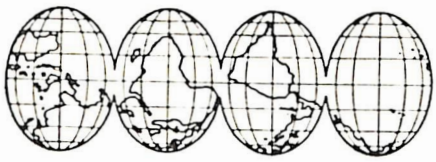
[1] Hella S. Haasse. Een nieuwer testament. Em. Querido's uitgeverij N.V., Amsterdam, 1966, 167 p.p.

voor hem ligt een volstrekte verlatenheid. Nu het lot hem opnieuw met Claudius Claudianus in aanraking brengt, voltrekt zich in die ontmoeting Hadrianus' noodlot: aan de mens die zich heeft vrij gemaakt en die hij aan zich probeert te binden door hem opnieuw aan zich te onderwerpen — maar die in zijn autobiografie hem geen woord heeft waard gevonden — aan die mens gaat Hadrianus moreel, maatschappelijk en tenslotte lichamelijk te gronde.

Tegenover hem stelt Hella Haasse de figuur van Claudius Claudianus/Niliacus. Als de eerste is hij de dichter die succes heeft, de auteur van praalverzen in Vergiliaanse trant, de hofpoeet die de machtigen naar de mond dicht en op handige manier per epigram probeert de kool en de geit te sparen. Maar in hem is de onafhankelijk scheppende dichter toch bij tijden sterker dan de vleiende hoveling. Hij is geen christen en nooit geheel conform. Spottende epigrammen die hem ontschieten, bezorgen hem vijanden en maken zijn beschermers voorzichtig. Hij weet dat hij aan het hof slechts ornament is. Hij moet bij ogenblikken zijn vrijheid aan zich zelf bewijzen. Daardoor komt hij tenslotte ten val als praaldichter, de gouden slaaf. Dan begint zijn vrije zelfverwerkelijking als Niliacus, de man die de armsten van Rome lezen en schrijven leert. Aan het jammerlijk falen van Hadrianus dankt hij de mogelijkheid met zijn vervalst bestaan innerlijk af te rekenen. Zijn gedachten en herinneringen cirkelen niet langer om angstige zelfhandhaving. Niliacus kan de phoenix zijn waarover hij als jongeman dichtte. En in zijn vermeende laatste nacht schrijft hij zijn testament, een nieuwer testament omdat het vorige (zijn dichtwerk) achterhaald is. In dit geschrift laat hij paganisme en christendom achter zich met alle andere machten waarin hij, die zijn vader niet heeft gekend, een vader zocht. En hij schrijft: „Waar zou de zin van het leven anders te vinden zijn dan in de natuurlijke, zogenaamd tijdelijke wereld, in het bestaan op aarde van dat met rede begiftigd wezen, de mens? Ik geloof niet aan wonderen, niet aan verrijzenis uit de dood, laat staan aan hemelvaart; maar ik weet, dat strijdbare en tegelijkertijd nederige aandacht voor de levenden, een honger naar gerechtigheid, de gestalte kunnen aannemen van een mens onder de mensen. Alleen wie ze liefheeft in hun pijn en onwetendheid, en beseft welk een ijzeren wil tot zelftucht het ware mededogen vraagt in een wereld die geregeerd wordt door geld en geweld, alleen wie zich met woord en daad inzet om de ongerijmdheid, het onrecht van 'vaderloos' geboren worden in zin te doen verkeren, is een vernieuwer, een schenker van leven". En hij zou geen dichter zijn geweest als zijn nieuwer testament niet uitliep op een hymne op de poëzie. „Ik weet, dat de menselijke natuur een kern van scheppingskracht bevat, de kiemcel van de persoonlijkheid. Ieder mens draagt in die zin een dichter in zich . . . De ware macht op aarde is het beginsel der dichtkunst. Alleen de dichterlijke visie, die verheldert en verbindt, maakt het leven waard geleefd te worden."

Ondanks een somtijds teveel aan betoog en toelichting is *Een Nieuwer Testament* een bondige (ook korte) roman, die overtuigt door zijn knappe compositie en het spel van de motieven — het hanenoffer, de vogel phoenix, de vader en de zoon. Door het romantische verhaal van Claudius Claudianus' leven heen maakt Hella Haasse de welgekozen titel waar, die zij haar nieuwste roman heeft meegegeven.

J. C. Brandt Corstius



Actualiteiten

Op 22 mei j.l. organiseerde de stichting „Socrates" haar voorjaarslanddag, die de organisatie van de vrede als thema had. Prof. mr. B. V. A. Röling hield een voordracht over „Vrede en recht". Mr. J. H. Burgers, die verbonden is aan het bureau ontwapening en vredesvraagstukken van het ministerie van buitenlandse zaken, sprak over „vrede en wereldorganisatie".
De stellingen van de beide inleiders leken ons belangwekkend genoeg om te publiceren.
Gaarne ruimen wij een plaats in voor de stellingen waarop de beide inleiders zich baseerden.

B. V. A. RÖLING:

VREDE EN RECHT

1
De tegenwoordige internationale rechtsorde is niet in staat om de oorlog — daarbij inbegrepen de nucleaire oorlog — te voorkomen. Een veranderde rechtsorde is nodig, wil men de vrede handhaven. Wereldvrede door wereldrecht betekent in onze dynamische tijd wereldvrede door rechtsverandering.

2
Het dynamische van onze tijd komt vooral tot uiting in het vrij worden van de gekoloniaiseerde volken en in het vrijkomen van de kernenergie. Door beide gebeurtenissen zijn krachten vrijgekomen waaraan onze wereld ten onder kan gaan, als niet adequate rechtsverandering tot stand wordt gebracht.

3
Het probleem van de jonge landen is de armoede en het steeds groter worden van het verschil in levensstandaard met de rijke landen. Zolang het volkenrecht zich er van onthoudt in te grijpen in het vrije spel der ekonomische krachten (het wereld-marktmechanisme), zal die tegenstelling toenemen en tenslotte leiden tot revolutie en oorlog.

4
Het probleem van de oude en rijke landen is de bewapening, waaraan zij door oorlog ten onder zullen gaan, als niet tijdig een regeling van de nationale bewapeningsvrijheid tot stand komt. Een oorlogsverbod, zelfs als het duidelijker wordt geformuleerd dan nu het geval is, is ontoereikend, daar het slechts betekenis heeft voor de doelbewuste oorlog (de Clausewitz-oorlog). Nodig is een volkenrecht dat ook de direkte en gevaarlijke internationale politiek, o.a. de onbeperkte nationale bewapening, verbiedt, om daardoor de ongewilde oorlog (de kataklytische oorlog) te voorkomen.

5
Voor vredeshandhaving is nodig een volkenrecht van de vreedzame co-existentie, dat vrede en welvaart als doel heeft en dat beperking inhoudt van ongebreidelde ideologische competitie.

J. H. BURGERS:

VREDE EN WERELDORGANISATIE

1
Dat duurzame verzekering van de wereldvrede niet mogelijk is zonder georganiseerde samenwerking op wereldschaal, is geen vraag meer. Wèl is het een vraag, hoe ingrijpend die organisatie moet zijn om dit doel (wereldvrede) te verzekeren.

2
Op zichzelf is geen enkele mate van organisatie in staat de vrede volstrekt te verzekeren. De hoogste trap van wereldorganisatie zou een wereldstaat zijn, maar ook die kan in elkaar bestrijdende delen uiteenvallen. De vraag is voorlopig, door welke minder ver reikende vormen van wereldorganisatie de kans op oorlog tot kleine proporties kan worden teruggebracht.

3
De pogingen tot eliminering van de oorlog hebben een negatieve en een positieve zijde. Negatief: eliminering van de middelen tot oorlogvoering. Positief: eliminering van de conflictstof die tot oorlog kan leiden.

4
Ontwapening is niet gelijk aan vrede. Wil men oorlog onmogelijk maken door algemene en volledige ontwapening, dan zal men tevens een internationaal gezagsorgaan moeten instellen dat met toereikende machtsmiddelen is uitgerust om herbewapening te verhinderen. Maar het scheppen van zulk een machtsapparaat heeft consequenties die verder reiken dan deze beperkte doelstelling, aangezien zulk een apparaat de fysieke macht zou bezitten om op ieder gebied zijn wil aan anderen op te leggen. Een cardinaal probleem is daarom: welke waarborgen tegen gezagsoverschrijding men kan construeren, teneinde de individuele staten bereid te vinden tot een zo ver gaande afstand van nationale macht.

5
Eliminering van de oorlog veronderstelt het vinden van werkzame procedures voor de vreedzame beslechting van geschillen, maar een wereldrechtsorde die slechts zou strekken tot bescherming van de status quo, is geen oplossing. Een doelmatig vredesstreven kan niet uitgaan van een statisch vredesbegrip, maar moet zich richten op het scheppen van procedures voor vreedzame verandering. Daartoe is met name nodig, dat sociale en economische belangen kunnen worden behartigd op een hoger niveau dan dat van de staten. Ook hier staat men voor het probleem, hoe de individuele staten bereid kunnen worden gevonden tot de daartoe vereiste afstand van nationale bevoegdheden.

6
Duurzame verzekering van de wereldvrede vereist derhalve een fundamentele herstructurering van het politieke wereldbestel. Het huidige stelsel van internationale organisaties, met name de Verenigde Naties en de Gespecialiseerde Organisaties, vormt pas een eerste stap in die richting. Talrijke obstakels liggen in de weg, bv. het nationalisme van de „nieuwe" landen en het geïnstitutionaliseerde nationalisme van de moderne verzorgingsstaat. Toch zijn de bestaande mondiale organisaties al niet meer uit het huidige bestel weg te denken en vormen zij een zelfstandige factor die de ontwikkeling naar een werkelijke wereldgemeenschap bevordert.

Menselijke waardigheid in Amsterdam

De gebeurtenissen in onze hoofdstad hebben elkaar de laatste tijd snel opgevolgd. De geweldloze demonstraties en „happenings" hebben plaats gemaakt voor openlijke straatterreur. Dit laatste wordt wel door iedereen afgekeurd. Vernielingen en brandstichtingen van een omvang als Amsterdam de 13e en 14e juni beleefde, kunnen natuurlijk niet worden getolereerd. Er zal weinig verschil van mening bestaan over de vraag of hiertegen met kracht moet worden opgetreden, gelijk thans gebeurt. Het accent ligt de laatste week geheel op de noodzaak het gezag te handhaven. Voor hen die menen dat het daarom alleen gaat, is de zaak eenvoudig. Zodra de straat weer toegankelijk is voor rustige burgers, verkeersborden weer in de grond staan en de marechaussee kan inrukken, is het gezag immers hersteld.

M.i. staan de straatrelletjes echter niet op zich zelf. Zij zijn in de hand gewerkt door een sterk onbehagen dat in Amsterdam was gegroeid naar aanleiding van het politie-optreden van de laatste maanden. In zo'n gespannen situatie kan een kleine aanleiding de bom al doen barsten. Evenzeer als in een democratie straatterreur gevaarlijk is, kan een bepaalde vorm van politie-optreden dat zijn. Handhaving van gezag is belangrijk, respect van de overheid voor het individu óók. Dat wij een democratie en zelfs een rechtsstaat vormen, zoals wij graag zeggen, betekent immers dat de overheid niet willekeurig over de individuele mens mag heenlopen. Het is levensgevaarlijk voor een democratie als dat wel gebeurt. Zelfs verdachten, ook van gevaarlijke delicten als het uitdelen van krenten, hebben hun rechten. Zodra de overheid daarmee de hand licht, begeeft zij zich op een gevaarlijk hellend vlak.

Het is eigenlijk met die gezagshandhaving een merkwaardige zaak. Eén van de beginselen van een beschaafd land is dat mensen die verschil van mening hebben, dat niet in letterlijke zin gaan uitvechten. Er bestaat een rechterlijke macht om die geschillen te beslissen. „Eigenrichting", dwz. het recht in eigen hand nemen, dus eenvoudig je wil met geweld aan een ander opleggen, is een afschaft begrip. Nu betekent gezagshandhaving door de politie dat in zekere zin een stukje eigenrichting bestaat. Heeft een gewone burger met een politie-agent een verschil van mening, b.v. over de vraag of hij moet doorlopen, dan is de agent gemachtigd zijn wil eenvoudig door te zetten. De burger daarentegen, die zich verzet, maakt zich schuldig aan een ernstig misdrijf. Daar komt bovendien bij dat in een land als het onze, alleen de politie praktisch over wapens mag beschikken. Daardoor kan zij dus niet alleen haar wil doorzetten, zij kan die ook met wapens aan ongewapende mensen opleggen.

Men begrijpe mij goed. Ik schrijf dit niet om te betogen dat de politie ongewapend zou moeten zijn of het gezag maar moet laten waaien. Integendeel, ben ik ervan overtuigd dat deze methode juist is. Maar deze ongelijkheid tussen politiemensen en anderen

wordt gesignaleerd om te onderstrepen hoe groot de verantwoordelijkheid van de eersten dus is en hoe verstandig zij die grote macht moeten hanteren. En daaraan heeft het nu naar de mening van velen de laatste maanden ontbroken. Optreden met sabels, bullepezen en honden tegen geweldloze demonstranten en uitkleden van arrestanten zijn geen voorbeelden van verstandig gebruik van macht.
Tegen de straatterreur wordt nu opgetreden, maar tegen onbeheerst politie-gedrag? Het onlangs over deze kwestie gehouden Kamerdebat heeft zich wel erg bezig gehouden met de gezagshandhaving. Over de reeks gebeurtenissen vóór de 13e juni is veel minder gezegd. Zag men niet dat het politie-optreden toen en de relletjes later samenhingen?
Hoe nuttig het overigens is dat gezag gehandhaafd wordt, laten wij er ons niet blind op staren. De duidelijke gezagscrisis die zich in Amsterdam al maanden manifesteert, is immers niets nieuws. Gezagscrises hebben wij na de oorlog op verschillende terreinen gezien en hebben ons in positieve zin iets gebracht. Hadden kinderen vroeger thuis alleen maar te luisteren en zich te gedragen zoals vader wilde omdat „wat vader doet, altijd goed" was, nu vraagt men bij de opvoeding naar het waarom als kinderen zich anders gedragen dan volwassenen aanvaardbaar vinden. De gezagsverhoudingen in de kerken en bedrijven zijn veranderd. De vraag rijst of wij op dit ogenblik niet het proces zien beginnen in de bestaande politieke partijen. De verwarring en onzekerheid van deze tijd brengen mee dat niets meer zeker is, ook niet dat diegene die macht heeft, daardoor automatisch gezag bezit. De vader, de bisschop en de politie-inspecteur zullen hun gezag, meer dan vroeger, moeten waar maken. Als de onlusten in Amsterdam dat besef kunnen bevorderen, hebben zij tenminste ook een positieve werking gehad, en wel in de richting van humanisering van de maatschappij en van het gezag daarin.

M. G. Rood

Notities van een lezer

Een in ons land vrijwel onbekende, **Walter Bagehot,** (1826-1877) was bankier, economist — in de negentiendeeuwse betekenis van dit woord — journalist, criticus, politcus en ,,homme de lettres''. Ik heb in een oud klein deeltje eens een verrukkelijk essay over Dickens van hem gelezen, dat ik nooit meer kan vergeten. Jarenlang is hij uitgever van het wereldberoemde, erg invloedrijke Engelse weekblad ,,The Economist'' geweest — van 1861 tot zijn dood. Hij inspireerde zijn medewerkers tot die typische vrije, onafhankelijke geest en goede smaak, die dit blad nog kenmerkt. Hij was een geestig man, geweldig belezen en hij schreef een gespierd stuk Engels. Ontelbare anecdotes zijn over hem in omloop.
Een neefje herinnert zich Bagehot aan een ontbijt. Het neefje had moeite om het kapje van zijn ei af te slaan. ,,Zet hem op jong'', zei Bagehot, ,,sla hem goed op zijn kop. Vrienden heeft-ie niet.''
,,The Economist'' laat thans zijn belangwekkende verzamelde werk in acht delen verschijnen.

Van **Peter Weiss** heb ik net **,,Fluchtpunkt''** gelezen en ik had de grootste moeite om het einde heelhuids te bereiken. Golven van onophoudelijke beschrijvingen gaan door dit onmiskenbaar autobiografische boek heen.
Dan krijg ik heimwee naar de onverschilligheid van Stendhal, die een aangrijpend avontuur van Julien Sorel en Madame de Rênal beschrijft en de rijk gestoffeerde locale sfeer van de zomerse nacht in een tuin aanduidt, met niet meer woorden dan: ,,'t Was nacht.'' Peter Weiss is zwaartillend, zwoegend, niets vergetend, zwelgend in binnenhuisarchitectuur. Ik kan het niet goed verdragen.

'n Mooi verhaal voor Henk B. Als ik het hem vertel onder een etentje dan vliegen de doperwtjes om m'n oren. Een poos geleden hield ik een lezing over ,,het humanisme''. Voor mijn gevoel erg mijn best gedaan. Prof. Schilder zou er kapot van geweest zijn. Had ook tenslotte gesproken over de twijfel, zijnde de ingang tot onze levensovertuiging. Na de toespraak: koffie. Komt een Indonesische meneer naast me zitten. Lacht breed tegen me. ,,Mooi gesprôke 'neer.'' Ik toonde me dankbaar. ,,Maar mag ik u wat zègge?'' ,,Ja'' ,,Nou 'neer, u moet nóóit twijfelén! Ik twijfel nóóit. Nóóit twijfel ik. Wàh, ik wil niet twijfelen, 'neer. Die vrouw daar, mijn vrouw, was doodziek 'neer. Lag in ziekenhuis, wékénlang. Dokter zègt: zij gaat dood. Ik zeg néé, jij bent gèk, zèg, jij dokter, zij wòr beter! Ik twijfel niet. Zij wòr ook beter. Zij kan zich bijna niet bewegén. Maar zij leef, 'neer! Dokter gèk zeg. Ik twijfel nooit. Hoor es 'neer: u moet ook nóóit twijfelén!''

Hoewel er boeiende ontwikkelingen gaande zijn in roomskatholieke kringen, vallen mij de redeneringen vaak erg tegen als ik van Nederlandse roomse theologen iets met enige nauwkeurigheid lees. Het is dan — in de terminologie van Sartre — het gepraat van de aloude Anselmus. Dat vond ik al bevestigd in een belangrijk geacht boekje over **,,het religieuse''** van pater Thuijs, dr. J. Möller, prof. dr. J. A. J. Peters C.s.s.R. (Spectrum 1959). De rede die Schillebeeckx in nov. 1960 voor Thaumasia hield begon ook plotseling sanskriet voor me te worden.
Nu heb ik weer enige tijd zitten scharrelen met een bundel **,,Mens en God''** door professoren van het filosoficum der paters dominicanen te Zwolle (1965). En ik moet zeggen: ze gaan kordaat om met Sartre, Camus, Merleau Ponty aan de ene kant, Heidegger, Jaspers en Marcel aan de andere kant. Maar ik kan er echt niet veel mee beginnen. Ik citeer: ,,Ondanks de waardering die we hebben voor de ernst waarmee deze filosofen (Sartre, Camus etc.) gezocht hebben naar een aanvaardbare oplossing voor de menselijke problematiek, kunnen wij toch niet inzien dat er een andere weg voor het denken mogelijk is dan die welke vanuit deze wereld leidt naar het mysterie van de verborgen God.'' Ik zet in de marge: Er leidt geen weg van deze wereld **uit.** Daar is geen wèg, daar is men weg.

En ik citeer de zin waar dan alles weer om draait „Precies omdat een bestaan, dat ondanks zijn wezenlijke contingentie velerlei kenmerken van absoluutheid bezit, deze absoluutheid niet door zichzelf kan verantwoorden, maar ononderbroken moet ontlenen aan Degene van wie alles in deze wereld afhankelijk is" In de marge priegel ik weer Wat zijn die kenmerken der absoluutheid die niet wezenlijk contingent zijn? Wat heeft „een bestaan" ooit te verantwoorden? Daarom denk ik doorgaans „Anselmus, in het jargon van Sartre" Misschien moeten we bij de moderne roomse theologen niet vragen welke weg zij nog af te leggen hebben, maar wat een eind zijn ze al gevorderd

Ik vind **„Nader tot U"** van **Gerard Kornelis van 't Reve** een uniek boek Béter, minder afdwalend dan zijn eerste brievenboek „Op weg naar het einde" Het is één van de meest verbeten ernstige boeken die ik ken — en ik heb in jaren niet zo breeduit om passages in een boek zitten lachen Daarbij voel ik mij zeker van de opinie hij belazert de boel op een bepaalde manier Maar dat doet aan de wezenlijke ernst en eerlijkheid niets af Het is moeilijk uit te leggen Zowel zijn tentoonspreiding van een curieus godsgeloof als van zijn erotische vervoering voor een bepaalde soort van mannen, lijken mij ten dele bewuste verkenningen op een terrein van beleving die precies de gelegenheid geven de ontzettende zinloosheid van het menselijk gedoe (zonder toereikende bewerktuigdheid) te verdragen Een ongewone humor ontspringt er in elk geval aan Voor onze generatie is het toch onmogelijk om over het raadsel van leven en dood te spreken, zonder er wee van te worden Maar Van 't Reve hanteert de Hoofdletters, de Teksten, de Aanroepingen, zonder blikken of blozen Bijna precies zo vernieuwt en verdiept hij de beleving van de erotiek door met de barrière van de vitale weerstand te manipuleren Wie over de barrière heen komt ervaart ineens authentieke menselijkheid, te indrukwekkender doordat Van 't Reve er in slaagt ons over hoogtevrees heen te helpen

Een dagsluiting van G K van 't Reve: „Eigenlijk geloof ik niets , en twijfel ik aan alles, zelfs aan U Maar soms, wanneer ik denk dat Gij waarachtig leeft,/ dan denk ik, dat Gij Liefde zijt en eenzaam,/ en dat, in zelfde wanhoop, Gij mij zoekt / zoals ik U"

Voor de vakantie kan ik misschien deze of gene een aanwijzing geven Ik heb zelf geweldig gezellig genoten van twee boeken van **William Cooper:**

„Scenes from provincial life" en „Scenes from married life" Beide penguins Gewoon twee plezierige, erg pientere boeken

In april heeft Geert van Oorschot het zesde deel van het werk van **Tolstoj** uitgegeven Het zijn de Verhalen, zoals het beroemde Hadzji Moerat, Kreutzersonate, Heer en Knecht Voor een vakantie in een lange stoel is het ideale literatuur Van Oorschot heeft een aanzienlijk strafblad — en hij zal er ook geen zin in hebben maar voor de Russen-editie verdient hij vergelijkenderwijs De Nederlandse Leeuw

Iets heel zeldzaams zijn de boeken van **Isaac Bashevis Singer.** Zoon van een Poolse rabbi, in 1935 naar Amerika Schreef „In my father's court", „The magician of Lublin", „The Spinoza of Market Street" Editie Farrar, Straus & Cudahy - New York Elke geschiedenis van Singer bevat een geestig, overvloedig avontuurlijk maar meedogenloos onderzoek naar de vraag wat bezielt de mens? De Arbeiderspers gaf de vertaling van een bundel verhalen uit

Een curieus verhaal wil ik navertellen dat ik vond in de **„Souvenirs de la cour d'assises"** van **André Gide.** Hij was jurylid en moest meeoordelen over het volgende geval Een commies op een ontvangstkantoor van de posterijen Grote, zware man, rood haar, ronde schouders, geen nek Geweldige handen, kortgeknipt haar Oud 47 jaar, heeft gevochten op Madagascar, waar hij tropenkoorts opliep Een drinker, soms hallucinaties — verminderd toerekeningsvatbaar. Maar volgens conduite onberispelijk gedrag — Op de ochtend van de 2e april was hij nuchter Op een gegeven moment nam hij van zijn bureau een envelop met 13000 franken Het zijn allemaal erkende feiten, hij voert niets te zijner verontschuldiging aan Dagelijks ging hij om met grote sommen gelds Diezelfde ochtend lag er ook nog een envelop met 15000 franken op zijn tafel Hij had hem wel gezien, maar had er geen ogenblik bij stil gestaan De envelop met 13000 franken had hij in zijn zak gestopt Hij zei tegen zijn collega, dat hij even naar het toilet ging In de gang trok hij rustig zijn jas aan, zette zijn hoed op en omdat het half één was verbaasde niemand er zich over dat hij naar buiten liep Op straat gedroeg hij zich in het geheel niet opvallend Deed niet schichtig Hij ging een paar straten verder een bordeel binnen, vroeg naar de madame en betaalde haar 246 franken om het hele „huis" te tracteren Daarna deed hij erg verlegen, liep terug naar kantoor, meldde zich bij zijn directie, overhandigde de rest van het bedrag — zegge en schrijve 12754 franken — en maakte een overeenkomst voor de terugbetaling Vroeg of hij weer naar zijn plaats kon gaan.

De jury achtte hem niet schuldig aan diefstal, het Hof ging daarmee akkoord

P Spigt