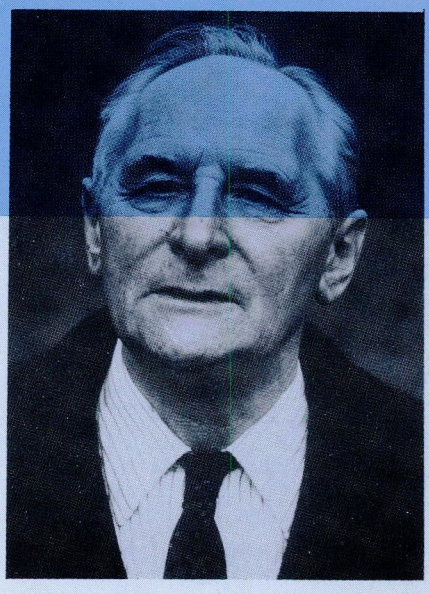
rekenschap

humanistisch tijdschrift voor wetenschap en kultuur

UVH
UNIVERSITEIT
HUMANISTIEK
BIBLIOTHEEK
Van [illegible]kskade 28
3512 VS Utrecht
Tel: (030) 239 01 99

maart 1987
jaargang 34, nummer 1
verschijnt driemaandelijks



in dit nummer:

- anton constandse
- het anarchisme van kropotkin
- hein roethof over 40 jaar hv

DE UITLEENTERMIJN LOOPT AF OP:

rekenschap

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT VOOR WETENSCHAP EN KULTUUR

TEN GELEIDE/1

Thema: Anarchisme en vrijdenken

R. de Jong — **DE C VAN CONSTANDSE IS OOK DE C VAN CULTUUR/2**

W. van Dooren — **HET LEVEN ALS AKTIEPRINCIPE/7**
Bakoenin, Guyau en Constandse

P. Krug — **HET ANARCHISME VAN KROPOTKIN/13**

C. Bronsveld — **HUMANISME: VRIJHEID OF VRIJBLIJVENDHEID?/24**

H. Roethof — **BIJ HET VEERTIGJARIG BESTAAN VAN HET HV/26**

P. Cliteur — **BOEKEN/34**
Bespreking van Thom Holtermans boek 'Recht en Politieke Organisatie'

E. Jacobs & A. Nieuwland — **VERSLAG VAN DE SOCRATESLEZING 1986/37**

E. Jacobs & A. Nieuwland — **REKENSCHAP 'INTERNATIONAL'/41**
Bespreking van 'Praxis International', 'Free Inquiry' en 'Journal of Humanistic Psychology'.

E. van der Hoeven — **LOSSE NOTITIES/47**

Illustratie voorpagina: foto van Willem Diepraam.

Ten geleide

Dit nummer is in de eerste plaats gewijd aan het mogelijk verband, dat er tussen humanisme en anarchisme bestaat; er zijn veel raakpunten, zodanig, dat door sommigen zelfs van een 'anarcho-humanisme' wordt gesproken. Een van de moeilijke punten daarbij is de al vaak, ook in dit tijdschrift, besproken wenselijkheid of onwenselijkheid van een politieke opstelling van het georganiseerd humanisme.

Een van de coryfeeën van het humanistisch anarchisme was zeker Anton Constandse, die ruim een jaar geleden overleed, en aan wie op 13 september 1986 een studiedag in Amsterdam was gewijd. Van deze dag, door het Humanistisch Studiecentrum Nederland georganiseerd, brengt dit nummer twee lezingen. De eerste bijdrage, van Rudolf de Jong, werkzaam op het Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis te Amsterdam, bespreekt de ontwikkelingsgang van Constandse; de tweede bijdrage, van Wim van Dooren, belicht enkele filosofische achtergronden van Constandse's denken. Een oude 'anarcho-humanist', die daarbij niet aan bod komt, wordt afzonderlijk besproken: Kropotkin door Peter Krug. Over de maatschappelijke strekking van het humanisme een korte bijdrage van Cees Bronsveld, hum. studentenraadsman in Delft; over de mogelijkheden van het Humanistisch Verbond in de afgelopen 40 jaar drukken we een lezing af van Hein Roethof, jarenlang Tweede Kamerlid voor de PvdA. Tenslotte is er in dit politiek-humanistisch verband nog een boekbespreking over de dissertatie van Thom Holterman over de juridische implicaties van het anarchisme.
De jaarlijkse Socrateslezing, ditmaal door Jaap Kruithof (Gent) gehouden, wordt uitvoerig verslagen; tenslotte volgen de rubrieken Rekenschap 'International' en Losse Notities'.

WvD

De C van Constandse is ook de C van Cultuur

(of gewoon maar: Anton Constandse???)

Rudolf de Jong

Er is mij gevraagd om ter inleiding van het thema van deze dag te spreken over leven en werk van Anton Constandse. En dat binnen een half uur. Mijn eerste gedachte was om de publicaties van Anton op een band in te spreken en die hier versneld voor u af te draaien. Dan vang ik twee vliegen in een klap, dacht ik. Ten eerste lukt het mij misschien om binnen de afgemeten tijd te blijven. Ten tweede heeft, door het versnelde afdraaien, niemand in de gaten dat ik toch nog heel wat publicaties zal hebben vergeten.

Bij nader inzien leek het mij toch geen goed idee. Bovendien werd ik gefascineerd door het motto van deze dag: *''Anton Constandse in niets neutraal''*. En hij had zoveel in zich om neutraal te zijn! was mijn eerste reactie. Begrijp mij goed, er zijn twee soorten van neutraal.

Die van de onverschilligheid, de ongeïnteresseerdheid, de lauwheid. Deze heb ik bepaald niet op het oog. Er is ook een zeer geëngageerde neutraliteit, een erbij betrokken zijn zonder dat men actief partijman wordt.

In de oude Dageraad komt men dit soort neutraliteit dikwijls tegen. Mensen die willen weten, zeer goed op de hoogte zijn van allerlei meningen en opvattingen, belezen en er op uit om het eigen inzicht te vergroten, maar zonder dat daarbij zelf direct uitgesproken standpunten worden ingenomen of partij wordt gekozen in allerlei politieke controversen. Daarnaast had men de strijdersnaturen, in niets neutraal. Bij Constandse waren beide naturen aanwezig en soms streden zij om de voorrang. Maar meestal waren zij in harmonie en in evenwicht bij hem. Wat de beide elementen verenigde in Constandse was zijn begrip van de cultuur. De C van Constandse is ook de C van Cultuur.

In zijn algemeenheid is cultuur een uiterst vaag begrip. Maar voor Anton was het iets heel concreets. Het woord komt men vaak bij hem tegen. Eén van de tijdschriften die hij uitgaf heette: *De Nieuwe Cultuur*. Het omvatte voor hem meer dan ''Onderwijs,

kunsten en wetenschappen'', zoals vroeger het ministerie heette. Deze aspecten zaten er ook bij, maar cultuur was bij hem veel meer.
Ten eerste ging het bij Anton om de hele mens en diens streven naar geluk. Daardoor werd het een zaak van de maatschappij, van de beschaving. Ten tweede moest je er iets mee *doen.* Voor Anton hield dat in dat je het niet voor jezelf moest houden, maar dat je het moest doorgeven, anderen er deelgenoot van moest maken. Bijdragen aan de meningsvorming. Typerend is hetgeen hij zei over zijn afscheid van de anarchistische beweging: *''Ik kon er niet meer mee werken''.* Hij bleef, voor zichzelf, wel anarchist, maar hij kon er niets meer mee doen.
De bron — of beter de bronnen — waaruit Constandse had gedronken en die inhoud gaven aan zijn cultuuropvatting waren de volgende. De literatuur, de schone letteren. De wijsbegeerte en het denken, waaronder ook de vrijdenkers en theologische geschriften. Maatschappelijk en politiek geëngageerde lectuur, o.a. over het socialisme. De consequentie van de wijsbegeerte was voor hem het vrije denken, het atheïsme; van de geëngageerde lectuur het socialisme. En de consequentie van atheïsme en socialisme beide was het anarchisme. Zijn anarchisme vloeide dus voort uit zijn opvattingen over de cultuur. Zo is hij het anarchisme ook altijd blijven zien. In het interview met Bram van der Lek *(Bzzlletin,* september 1979) citeer ik: *''In feite is anarchisme wel de uiterste konsekwentie van wat je leert dat cultuur is''.*
''Wat je leert dat cultuur is''. Aan hetgeen er in de 65 jaar dat hij actief was gebeurde met hetgeen hij geleerd had dat cultuur was kan je het leven en het werk van Anton Constandse indelen. Ik kom dan tot de volgende vier perioden.
De eerste periode, direct na de eerste wereldoorlog, is die van verwachting en optimisme.
De tweede bracht de confrontatie met de vernietiging van cultuur.
De derde is die van opnieuw beginnen en herstel van cultuur.
De vierde en laatste periode is er een van zowel nieuwe perspectieven voor de cultuur als van de bedreiging van alle cultuur door oorlog en kernbewapening.
Ik wil deze perioden, die doorgaans in elkaar overlopen, achtereenvolgens iets nader bekijken.

Optimisme

De eerste periode, na de eerste Wereldoorlog, was er een van hoop en verwachting. De jonge Constandse geloofde dat de cultuur een enorme sprong voorwaarts zou maken in de richting van die uiterste consequentie, het anarchisme. De sprong was een sociale, proletarische revolutie. *''Je verwachtte veel in die tijd. Je was inderdaad bezig de wereld van de mensen te veranderen. (...) Je wilde geloven aan de komst van de grote Europese revolutie'',* zei hij in hetzelfde interview tegen Bram van der Lek. Het was de tijd dat Anton zijn anarchistische tijdschriften *Alarm* en daarna *Opstand* uitgaf en er als propagandist voor het anarchisme en atheïsme op uittrok.
Binnen de anarchistische cultuur was *Alarm* iets nieuws, door vorm en inhoud. Con-

standse verdedigde de uiterste consequentie zoals hij die toen zag en richtte zich tegen alles — ook binnen het anarchisme — wat de revolutie, die grote sprong, in de weg zou kunnen staan. En dat met een grote felheid waarmee hij soms geestverwanten wel eens pijn deed. Dezelfde felheid vertoonde hij als Dageraadsman, als medewerker van *De Vrijdenker.* Langzamerhand verflauwde de hoop echter. Het optimisme verdween. Er kwam geen wereldrevolutie maar een wereldcrisis en die mondde uit in fascisme.

Spanje

Daarmee komen wij in de tweede periode. De confrontatie met de vernietiging van de cultuur. Het fascisme was een frontale aanval op alles wat voor Anton Constandse de cultuur uitmaakte. En ook op alles wat anarchisme is. Het zelf-handelen, het zelf-denken, ja het denken zelf werd door het fascisme bestreden en vervangen door *''Mussolini'' heeft altijd gelijk''* en *''Führer befehl, wir folgen!''.* Alles wat anarchisme bestreed — staat, militarisme en kapitalisme voorop — werden door het fascisme verheerlijkt. Het idee van de menselijke gelijkheid werd bestreden. Rassenwaan, en ook de ongelijke positie tussen man en vrouw kwamen ervoor in de plaats. Voor de internationalist Anton was het fascisme geen bedreiging — een bedreiging is iets dat er nog niet is. Het fascisme was er en deed.

In die tijd was er, nog eenmaal, sprake van een laatste hoop, de Spaanse burgeroorlog. Anton was in Spanje tijdens één van de meest dramatische gebeurtenissen in mei 1937, toen de arbeiders hun revolutie verdedigden tegen de contrarevolutie binnen de republiek. Spanje veranderde zijn anarchistische opvattingen grondig. Hij werd aanhanger van anarchistische en anarcho-syndicalistische organisatie, hetgeen hij vroeger steeds had bestreden. De strijd in Spanje ging echter verloren. Constandse nam een standpunt in als dat van Menno ter Braak. Het ging er nu om te vechten voor de meest *elementaire voorwaarden* voor cultuur en niet voor de *uiterste consequentie* ervan. Het plaatste hem tegenover geestverwanten als Bart de Ligt die juist verder zochten naar de consequenties van het anarchisme.

De tweede periode loopt uit op de oorlog en het concentratiekamp. Hij wist wat het fascisme was, maar werd er nu aan den lijve mee geconfronteerd. Uit zijn — zeer schaarse — geschriften over zijn concentratiekamptijd komen twee dingen naar voren. Het bewustzijn dat hij — als gijzelaar — toch nog in een bevoorrechte positie was en deernis met degenen die het ergste lot te dragen hadden. En verder het verzet. Het enige verzet dat mogelijk was: het redden van de eigen menselijke waardigheid en daarmee die van de lotgenoten. Deze tijd eindigt gelukkig wel met een breuk: de bevrijding.

Neutraal

De volgende periode is die van het herstel en een opnieuw beginnen. Woorden die overigens voor de gehele Nederlandse samenleving opgaan. Het is de meest conformistische, als u wilt burgerlijke, periode in Anton's leven. Het is ook de meest neutrale periode in de zin die ik al noemde, van een geëngageerd maar ook gedistantieerd volgen van de ge-

beurtenissen. Hij heeft — voor het eerst — een vaste betrekking met recht op pensioen, en nog wel bij een gerenommeerde krant. Hij rondt zijn studie af met een promotie.
Anton Constandse trekt geen uiterste consequenties meer, behalve misschien die van een uiterste vrijzinnigheid. In deze periode schrijft hij een aantal boeken waarin zijn geëngageerde neutraliteit duidelijk blijkt. Ik noem alleen zijn boek *''Dynastie van staal''* over de familie Krupp, de wapenfabrikanten van Duitsland. Anton maakt duidelijk hoezeer het verschijnsel Krupp iets van de gehele westerse samenleving was en is, een weerspiegeling van de bestaande cultuur.
In deze derde periode heeft hij zich wel volledig ingezet voor organisaties en hun idealen, waarin hij nog wel kon geloven en die hij van grote culturele waarde achtte. Als spreker en schrijver-redakteur was hij aktief in de Nederlandse Vereniging voor Sexuele Hervorming, het Humanistisch Verbond en de Vrijdenkersorganisatie.
In Rekenschap van maart 1966, schreef Anton een artikel naar aanleiding van het twintigjarig bestaan van het Humanistisch Verbond. Hierin komt zowel zijn bewondering voor het werk van de oude Dageraad, als zijn waardering voor het Humanistisch Verbond, alsmede zijn eigen positie in het Nederland van na 1945 goed tot uiting. Dankzij de strijd van vroegere generaties, hoefde die van na 1945 zich niet meer te bevrijden van dogma's, het oude proletariaat verdwijnt en binnen de kerken is een ''doorbraak'' van nieuwe denkbeelden gekomen. Het Humanistisch Verbond kan nu naar gelijkberechtiging en gelijkstelling streven, op basis van de bestaande orde en in samenwerking met de organen van de bestaande samenleving. *''Maar welke andere basis zou een geestelijke en sociale organisatie van enige omvang in Nederland kunnen hebben? Dit land is geen voedingsbodem voor omwentelingen, en het is al mooi als men tenminste enig begrip toont voor de redelijkheid van revoluties in andere minderontwikkelde en overwegend feodaal gebleven delen der wereld''.*

Cultuur

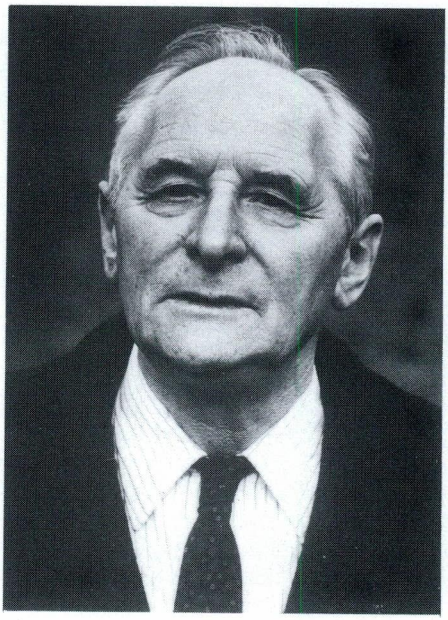
Met deze laatste opmerking zitten we al in de volgende, de vierde en laatste periode. De tijd van nieuwe perspectieven voor de cultuur, maar ook die van de bedreiging van alle cultuur door de totale vernietiging van een kernoorlog. Anton zag weer perspectieven voor een libertaire ontwikkeling van de cultuur, op alle mogelijke terreinen.
Maar zonder dat er specifieke groepen waren — zoals het proletariaat in de eerste periode — die als dragers van zo'n ontwikkeling beschouwd konden worden. Constandse ontwikkelde een reformistisch anarchisme; ik zou het liever een possibilistisch (dat wat mogelijk is) anarchisme willen noemen. Waar mogelijk in anarchistische zin werkzaam zijn, zonder revolutionaire verwachtingen. De bedreiging van de cultuur zag hij op twee punten. De bewapening en de militaire macht, waarbij hij vooral de Verenigde Staten, als zijnde de grootste macht, als bedreigend ervaarde. Anton zag van meet af aan de ontwikkeling van de Amerikaanse macht welke tot het verschijnsel Ronald Reagan kon leiden. Dan zag hij hoezeer de mensen in de derde wereld bedreigd worden, door economische e.a. machtsontplooiing van het westen. Hij was solidair met de revolutionaire

bewegingen in de derde wereld. Misschien te weinig kritisch, maar in ieder geval zonder zich veel illusies over die revoluties te maken.
Anton Constandse werd een nationale figuur die voor het eerst een nationaal publiek bereikte. De VPRO, De Nieuwe Linie en De Gids kunnen hier genoemd worden. Ik denk dat het in veel opzichten de gelukkigste periode van zijn leven was. Hij kon — als nooit tevoren — ''iets doen'' met de cultuur. Werken aan de meningsvorming, het doorgeven van de bronnen waaruit hij gedronken had. Op zichzelf is het beeld van die bron, waarin hij ''nooit gespuugd'' heeft interessant. Meestal wordt er gesproken van het ''eigen nest'' dat ''niet bevuild'' moet worden. Een nest is gesloten, buitensluitend. Een bron is open, voor iedereen, vrij.
Er is wel gezegd dat hij soms te weinig diepgang had. Inderdaad stond kwantiteit bij hem centraal, ook toen hij veel tijd had. Maar hij schreef niet voor een elite. Anton Constandse wilde — en dat is misschien de belangrijkste boodschap die hij achterlaat — de cultuur niet isoleren in ivoren torens. Hij geloofde in zekere zin overigens wel in een elite. Hij was zich bewust dat de dorst naar cultuur bij de meeste mensen niet zo onlesbaar was als bij hem het geval was. Maar hij geloofde ook dat de doorsneemensen het besef konden hebben dat het bestaan en het behoud van de cultuur belangrijk is voor iedereen.
En binnen die belangrijkheid bleef het anarchistisch perspectief. Anton Constandse had het vertrouwen in de mogelijkheden van een anarchistische beweging en van een anti-autoritaire revolutie verloren. En daarmee ook het geloof in een grote sprong voorwaarts van de cultuur. Maar hij heeft niet alleen nooit gespuugd in de bron waaruit hij gedronken had, hij heeft ook levenslang een fundamenteel wantrouwen behouden tegen alles wat uitgesproken anti-anarchistisch is. Het fundamentele wantrouwen tegen de macht en de diepe waakzaamheid tegen het geloof in de wapens van de macht.

Het leven als aktieprincipe

Bakoenin, Guyau en Constandse

Wim van Dooren



Volgens de dichter Leopold bestaan er twee soorten mensen: intelligente mensen zonder vroomheid en vrome mensen zonder intellect. Het zal duidelijk zijn tot welke kategorie de drie namen mogen worden gerekend, die in de titel van dit artikel staan vermeld. Maar dit is niet de enige overeenkomst tussen deze drie; in feite beantwoorden ze aan de eis, die in een gedicht van Marsman wordt gesteld: *ik erken maar één wet: léven.*

De 'intelligente mens' Anton Levinus Constandse had inderdaad als drijfveer en leidmotief het leven; hij deed daarmee zijn tweede voornaam constant eer aan; in zijn denken werd hij daarbij zowel door Bakoenin als door Guyau geïnspireerd; Michael Bakoenin (1814-1876) preekte het 'leven' tegenover de 'wetenschap'; Jean-Marie Guyau (1854-1888) stelde als ideaal *la vie la plus intensive et la plus extensive possible.*[1] Er zijn twee machten, die het echte leven belemmeren en zelfs vernietigen: God en de staat. Het leven zelf als grondmotief nemen houdt daarom een atheistische en anarchistische positie in. Wie het leven zichzelf wil laten ontplooien, verwerpt daarmee elke autoriteit van buiten en van boven. Het leven is de innerlijke kracht en niet zelf een autoriteit, waaraan moet worden gehoorzaamd. Levend zijn is onafhankelijk zijn, maar het is niet een op de spits drijven van de eigen individualiteit. Het leven uit zich in individuen, niet in elk volslagen afzonderlijk, maar in allen gezamenlijk. Het anarchisme, dat Constandse voorstaat en dat hij herkent in een aantal denkers, waaronder met name Bakoenin en Guyau, heeft als kenmerk *een vorm van individualisme, dat geenszins de solidariteit met medemensen uitsluit.*[2] Bovendien is dit anarchisme niet een in 't wilde weg erop los leven, maar een bewust gedrag; het is niet

een geloof van licht ontvlambare massa's, maar een bewuste en doordachte visie. Zo is het zelfs aristocratisch en elitair te noemen, maar wel spontaan en bekommerd om het lot der mensen.
Vanuit dit begrip 'leven' wil ik in het vervolg proberen aan te duiden hoe Constandse's werk moet worden begrepen en welke rol Bakoenin en Guyau daarin hebben gespeeld. Steeds weer komen we deze twee namen in zijn werk tegen: behalve met veel citaten en complete artikelen is Bakoenin ook aanwezig met een aan hem gewijde roman: *''Michael Bakoenin, Russisch rebel''* (1948) en Guyau wordt vooral aangehaald waar het om de achtergronden van de moraal gaat. Guyau's *''Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction''* (1885) is Constandse's leidraad in de moraal. Met grote instemming wordt de uitspraak van Guyau overgenomen, waarin deze de mens vergelijkt met *een bloem, die niet kan nalaten te bloeien, indien omgeving, voeding, vrijheid gewaarborgd zijn.*[3] Aan de minimumvoorwaarden moet worden voldaan om de mens in staat te stellen zichzelf te zijn en spontaan te leven. Om die voorwaarden gaat het gevecht — de rest kun je aan ieder overlaten. Het is zaak, het leven zelf op zijn beloop te laten — opgelegde normen van welke aard ook kunnen slechts belemmerend werken. Het leven als actieprincipe heeft drie kenmerken: het komt in opstand tegen belemmering en inperking; het groeit en gaat vooruit, in overeenstemming met een bewustgemaakte wetenschappelijke opvatting; het verplicht tot niets.

Verzet

Het leven komt in opstand, rebelleert vanuit eigen kracht, opponeert tegen wat in de weg is; het leven heeft een vrijheidsinstinkt. Het is krachtig en zeker en relativeert niet; wat in de weg staat, moet worden opgeruimd. Toch kan het leven twee tegengestelde tendenties inhouden: het kan kritisch zijn, maar evenzozeer konformistisch. Het verzet kan zelfs tot konformisme worden; zich verzetten kan op een konformistische manier gebeuren. Enerzijds is er verzet tegen wat de levensstroom belemmert, anderzijds is er aanpassing aan die stroom zelf of wat ervoor wordt gehouden. Toch kan het verzet zo extreem worden doorgevoerd, dat het zich tègen het leven en de levensstroom verzet en ontaardt in een opkomen voor puur eigenbelang. Typerend voor beide tendenzen is Max Stirner, de 'egoïstische nihilist'. Als hij zich tegen alle vrijheidsbelemmeringen verzet, beroept hij zich niet meer op 'het leven', maar op het eigen ego; gezond individualisme dat voor de ontplooiing van elk individu in solidariteit met de andere individuen opkomt, verwordt bij hem tot louter egoïsme, dat zichzelf tegenover alle anderen stelt. 'Het' leven wordt 'mijn' leven. Waar Constandse Stirner bespreekt, doet hij dit met gemengde gevoelens: hij heeft alle sympathie voor diens rebellie, maar maakt er bezwaar tegen, dat hij *al te eenzijdig de nadruk heeft gelegd op het egoïsme.*[4] Tegelijk belicht Constandse de meestal verwaarloosde oproep van Stirner om te komen tot een 'bond van egoïsten'. Hij ziet hierin de bevestiging van zijn eigen opvatting, dat *zelfs het souvereine Ik slechts door gemeenschap (bestaat), hoe beperkt deze ook moge zijn.*[5]
Misschien had Constandse toch beter in dit verband zich kunnen beroepen op Camus,

die veel nadrukkelijker en ontwijfelbaar de verbinding tussen verzet en solidariteit heeft gelegd. *Ik verzet mij, dus wij bestaan,* is de nieuwe variatie op de oude cartesiaanse uitsprak, zoals we die in Camus' *''De mens in opstand''* kunnen lezen.[6] Het nihilisme is overwonnen, omdat het verzet in de gemeenschap plaats vindt en gmeenschapsbindend werkt. Zo wordt het individu aan zijn eenzaamheid onttrokken. Het gezamenlijk verzet is een gezamenlijke vernietiging van wat het leven in de weg staat en is dus zelf een levensuiting. Het duidelijkst is dit weer verwoord door Bakoenin, die al heel vroeg de later beroemd geworden uitspraak heeft gedaan, dat de vernietigende kracht tegelijk de scheppende kracht is. Het klinkt dialektisch, misschien zelfs paradoxaal, maar het past in een filosofie van het levensproces, dat nu eenmaal zelf in schokken verloopt. Constandse typeert Bakoenins optreden als een *wilde storm.*[7] Het gaat om een alomvattende, totale kracht, en niet om een beetje verzet in de marge. Bakoenin noch Constandse hadden zoiets voor ogen als een fatsoenlijke, legaal en moreel getolereerde 'burgerlijke ongehoorzaamheid'. Zij zouden wat meewarig lachen bij de diskussies, die in de laatste tijd in Nederland en daarbuiten worden gevoerd over de vraag hoever je fatsoenshalve mag gaan met je burgerlijke ongehoorzaamheid. Bij die diskussies moet ik altijd denken aan het verhaal van het jongetje, dat voortdurend een blokje rond liep. Toen een surveillerend agent hem vroeg waarom hij dat steeds maar deed, antwoordde hij, dat hij besloten had van huis weg te lopen, maar dat hij van zijn vader de straat niet mocht oversteken.

Verzet en revolutie zijn een zodanige fundamentele oppositie tegen het bestaande, dat ze nooit met de normen van het bestaande kunnen worden gedekt. Marcuse heeft ook eens geschreven, dat een revolutie altijd per definitie immoreel is, want deze is gericht tegen de bestaande orde en de erbij behorende moraal. En a fortiori tegen staat en kerk. Atheisme en anarchisme gaan hand in hand, zowel bij Bakoenin alsook later bij Constandse. Wel zou ik hier de kanttekening willen maken, dat er toch verschil is tussen de maatschappelijke situatie waarin Bakoenin leefde (tweede helft 19e eeuw) en onze eigen tijd: destijds waren inderdaad staat en kerk de allesbeheersende machten, nu zijn er andere naast of zelfs in de plaats van gekomen. Hedendaagse anarchisten en vrijdenkers kunnen zich nog wel eens vergissen in wie hun werkelijke vijand is; soms doet hun strijd als achterhaald aan, vooral wanneer volkomen ongenuanceerd alles wat met godsdienst te maken heeft, perse moet worden bestreden; Constandse had daar zelf ook een handje van. Zijn strijd tegen de politieke macht, en vooral ook tegen de macht van het autoritaire socialisme (bijv. in de Sovjet-Unie) is nog zeer aktueel. Vanuit anarchistisch perspectief stelde Constandse (in navolging van Bakoenin overigens) al vroeg de verwording van het socialisme aan de kaak: *''Het marxisme werd van socialistische beweging een burgerlijke hervormingsbeweging . . ., die een beroep deed op achterlijke en behoudende instincten. Vandaar dat de twee grote marxistische stromingen van onze tijd zijn verworden tot dictatoriaal staatskapitalisme (het bolsjewisme) en tot burgerlijke democratie (de sociaal-democratie)''.*[8]

Groei en vooruitgang

Ondanks alle mislukte verzetspogingen en verijdelde revoluties blijft er bij Bakoenin, en in minder mate bij Constandse, een sterk optimisme aanwezig en een vertrouwen in de vooruitgang en in een betere toekomst voor de mensheid. Dit is niet zomaar een geloof, maar dit is gebaseerd op een wetenschapsopvatting, zoals die vooral in Frankrijk in de 19e eeuw, in het positivisme, heerste. Deze opvatting vinden we als vanzelfsprekend dus ook bij Guyau terug, waar hij weer voortkomt uit de ideeën van Comte. Merkwaardig lijkt het, dat Bakoenin Comte's visie met die van Hegel wist te verbinden, terwijl deze filosofen op het eerste gezicht zulke tegenstanders lijken te zijn. De eeuw van de wetenschap is aangebroken, weg met godsdienst en metafysika: we hoeven niets meer te 'geloven', want we kunnen ons baseren op de feiten en daaruit alles afleiden wat we aan theorie op welk gebied ook, nodig hebben. Geen naïef geloof, maar bewust weten; hoe meer kennis, hoe meer vooruitgang. Deze 19e eeuwse wetenschapsopvatting doet nu overigens aan ons bijna even naïef aan als toen geloof en metafysika. Een vooruitgangs-élan en een krachtige verbeteringsimpuls kunnen er evenwel niet aan worden ontzegd.
Bakoenin zocht het leven in de metafysika, maar vond er volgens zijn zeggen, slechts dood en verveling. In de wetenschap vond hij wel leven, maar dan vooral een instrument om het leven te dienen, en niet om het te beheersen. Niets opleggen, maar laten gaan; volgen èn eventueel bijsturen. Geen moraal of ideaal aan het leven opleggen, maar ze uit de feiten laten volgen. Guyau schrijft, dat hij methodisch elke wet afschaft, die eerder of hoger is dan de feiten: *nous avons dû partir des faits mêmes pour en tirer une loi, de la réalité pour en tirer un idéal, de la nature pour en tirer une moralité . . .c'est à la vie, sous sa forme à la fois physique et morale, que nous avons du demander le principe de la conduite.*[9] De moraal dient de vooruitgang en de vooruitgang steunt de moraal; er is een parallellie tussen wetenschapsgroei en morele groei: zo kan er van een wetenschappelijke moraal worden gesproken, die als moraal gelijke tred houdt met de ontwikkeling van de op feiten gebaseerde wetenschap; in feite gaat het om een naturalistische moraal, die zich baseert op wat uit de natuur en uit het leven is gegeven; zoals het is en wordt, zo moet het ook zijn.

Geen verplichting, toch moraalcode

In principe zijn Bakoenin, Guyau en Constandse het eens, dat er geen morele verplichting mag en kan worden opgelegd. Het leven bewaart en versterkt zichzelf, zoals Guyau meent; de mens leeft uit zijn instinkt — van binnenuit en niet opgelegd van bovenaf — zoals Bakoenin stelt; elke daad, die voortvloeit uit iemands persoonlijkheid is een 'ethische' daad, schrijft Constandse. Hoe is dit vanzelfsprekende te herkennen? Wanneer leeft iemand vanuit zichzelf en is hij dan inderdaad vrij? Zou het niet zo kunnen zijn, dat men zich vergist in wat 'van nature' is en in wat 'het leven' eist, omdat men een cultureel-maatschappelijk bepaald idee heeft van 'natuur' en van 'leven'? Kunnen de spontane daden niet langs een omweg van buitenaf toch afgedwongen zijn? Wanneer we in concreto bekijken, hoe onze auteurs hun moraal invullen, dan blijken ze toch volgens

een bestaande code te werk te gaan; vooral achteraf kan nu blijken hoe gedateerd en dùs maatschappij-gebonden bepaalde morele principes van hen zijn — al was het alleen al op het vlak van de sexuele moraal.

Hoe kan er overigens van 'vrijheid' sprake zijn, als elk gedrag op wetenschappelijke wijze uit oorzaken kan worden verklaard? Wie natuurlijk-spontaan leeft, als een dier, kan toch niet 'vrij' genoemd worden? Toch komt het anarchisme op voor de vrijheid van elk mens, maar is deze niet in strijd met het levensprincipe? Bakoenin heeft hier een verhelderende en beslissende begripsonderscheiding ingevoerd. Hij onderscheidt tussen 'volonté libre' en 'libre arbitre', waarbij het eerste de onbelemmerde eigen ontplooiing betekent en het tweede het theologisch-metafysisch principe van vrijheid tegenover natuurwetten of God. Met andere woorden: de eerste vorm van vrijheid is in overeenstemming, de tweede in strijd met de causale natuurwetten. Bakoenin als aanhanger van de negentiende eeuwse deterministische natuurwetenschap wijst de tweede vrijheidsmogelijkheid af en bepleit de eerste, die voor hem een maatschappelijke dimensie heeft. Eigen ontplooiing betekent immers een ongebondenheid aan maatschappelijke dwang en aan macht van andere mensen. Bakoenin wijst daarbij op de typische samenhang die bestaat tussen de 'libre arbitre' en de onderwerping aan goddelijke en politieke autoriteit, gepaard gaande met wetenschapsvijandigheid. Constandse onderscheidt op een vergelijkbare manier als Bakoenin tussen oorzaken en motieven van handelingen. 'Motief' is iets van buitenaf, is een (schijnbaar) gekozen oorzaak. De echte oorzaak van elke handeling ligt in ons wezen. Deze oorzaak ligt zozeer in ons wezen, dat we ons bij het volgen ervan vrij voelen. De 'volonté libre' is de innerlijke oorzaak; een motief is eigenlijk een onjuist woord, en zou passen bij 'libre arbitre'. In dit verband sluit Constandse zich ook weer bij Guyau aan, als deze als oorzaak van handelen ontdekt *de neiging van elk mens, zich wezensgelijk (identiek) te achten met een ander levend wezen.* Deze solidatiteit ziet Constandse uit de aard van elk mens voortkomen; daarom noemt hij de daad, die vrij is: zedelijk, d.w.z. de daad, *die voortkomt uit een evenwichtig, gezond gemoed, en die het geluk van anderen bevordert, om daardoor eigen lust te doen toenemen.*[10]

Een derde element naast natuurlijkheid en vrijheid wordt door Guyau onderstreept: de bewustheid. Op de grondslag van het leven en vanuit het natuurlijk instinkt, dat een onbewuste oorzaak vormt komt de mens tot een bewuste rationalisering. In de mens is dit dubbele karakter aanwezig van een onbewust en een bewust leven. Hij heeft tot taak om eenheid te scheppen tussen de reflektie van het bewustzijn en het onbewuste instinct. Het onderwerp van de wetenschap der ethiek is om te constateren hoe de handeling, enkel en alleen door de levensinspanning voortgebracht *sort sans cesse du fond inconscient de l'être pour entrer dans le domaine de la consience.*[11] Maar grondslag blijft het 'leven', dat geen solitaire, maar een solidaire zaak is. Het leven is als het vuur, dat alleen bewaard blijft door zich mee te delen en voort te zetten. Er is geen autoriteit, die ons iets kan voorschrijven, wij moeten uit ons eigen leven handelen: *geen hand leidt ons, geen oog ziet voor ons; het roer is gebroken, misschien is het er nooit geweest; wij moeten het zelf doen, het is onze taak.*[12]

Geraadpleegde Werken

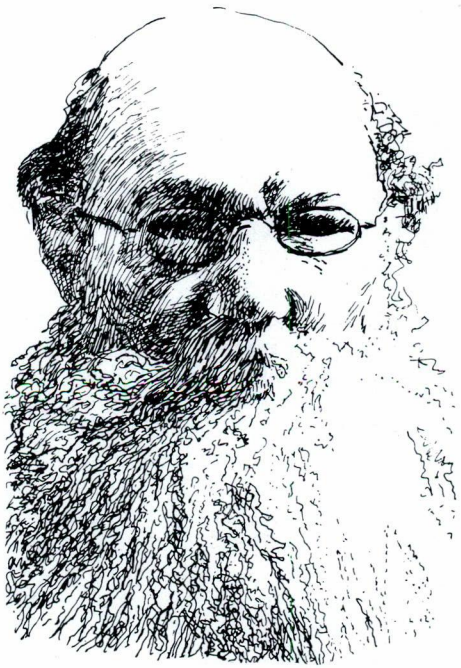
Anton Constandse, *Grondslagen van het anarchisme,* Driebergen 1974 [2]
Anton Constandse, *Bevrijding door verachting,* Amsterdam 1976.
Anton Constandse, *Het weerbarstige woord,* Amsterdam 1981.
Albert Camus, *De mens in opstand,* Amsterdam 1952 (vert. door J.A. Meyers van *L'Homme révolté,* 1951).
Wim van Dooren, *Bakunin,* Hamburg 1985.
Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction,* Paris 1985 (herdruk van de uitgave van 1890).

Noten

1. Guyau, p. 216.
2. Constandse, *Bevrijding,* p. 7.
3. Constandse, *Grondslagen,* p. 50, 51.
4. Constandse, *Bevrijding,* p. 92.
5. Constandse, *o.c.*, p. 93.
6. Camus, p. 23.
7. Constandse, *Bevrijding,* p. 118.
8. Constandse, *Grondslagen,* p. 26.
9. Guyau, p. 215.
10. Constandse, *Grondslagen,* p. 51 & 52.
11. Guyau, p. 83.
12. Guyau, p. 222.

Het anarchisme van Kropotkin

Peter Krug



De studentenrevolte in 1968 in Frankrijk en de Provo-beweging in Nederland deden de belangstelling voor de ideeën van het anarchisme weer opleven. Hoewel alle anarchisten overeenstemmen in hun verwerping van de staat en van elk politiek dwingend gezag, zijn binnen het anarchisme toch verschillende stromingen en varianten te onderkennen. Allereerst zijn er de sterk individualistische anarchisten (zoals Max Stirner). Hiervan onderscheiden zich de socialistische en collectivistische anarchisten (Bakoenin, Kropotkin), die primair een beroep doen op de gevoelens van menselijke verbondenheid. En niet alleen over de eigendomskwestie bestaan verschillen van mening, ook over het gebruik van fysiek geweld lopen de opvattingen uiteen. Alle anarchisten waren echter in zoverre kinderen van de Verlichting, dat zij de vrijheid van het individu als uitgangspunt namen. Zij stelden hun libertaire socialisme tegenover een autoritair marxisme. In de geschiedenis van het anarchisme hebben Russische theoretici en revolutionairen een belangrijke rol gespeeld: Bakoenin, Kropotkin, Machno, Arsjinov, Volin, Emma Goldman, Shapiro, Victor Serge.

''Het anarchisme is in hoofdzaak een Russische schepping. Het is interessant te constateren, dat de anarchistische ideologie in de eerste plaats geschapen is door representanten van de hogere lagen van de Russische adel. Zo bijvoorbeeld door Kropotkin en wat het religieuze anarchisme betreft door Lev Tolstoj. Het probleem 'macht en rechtvaardiging van de staat' is een echt Russisch motief . . .'' Aldus Berdjajev in zijn *''Het*

Russisch denken in de negentiende en twintigste eeuw''. Aanvankelijk ontmoette het Russische anarchisme weinig begrip bij de Europese intelligentsia. Anarchistische ideeën werden ten onrechte in verband gebracht met complotterende Russische terroristen. Door zijn *''Memoires van een revolutionair''*,[1] maar ook door zijn andere publikaties heeft Kropotkin bijgedragen tot een revisie van het stereotype beeld van de Russische anarchisten. De gedenkschriften van deze rebelse geest zijn nog altijd één van de interessantste autobiografische werken uit de tweede helft van de negentiende eeuw. Alvorens verder op de ideeën van Kropotkin in te gaan, geef ik hier een korte samenvatting van deze memoires.

Levensschets

Pjotr Kropotkin werd in 1842 geboren in een vooraanstaande adellijke familie, die nauwe banden met het hof onderhield. Hij bezocht de school voor pages in St. Petersburg en scheen voorbestemd te zijn voor een carrière in de naaste omgeving van tsaar Alexander II. De groeiende afkeer van het leven aan het hof leidde ertoe, dat Kropotkin in 1862 als officier dienst nam bij de Amoerkozakken, dicht bij de Chinese grens. Zijn wetenschappelijke belangstelling bleek al spoedig uit zijn onderzoekingen op het gebied van de geografie en de fauna van dit gebied. Deze leidden tot nieuwe inzichten in de structuur van de Aziatische bergtekens. In St. Petersburg had Kropotkin al kennis gemaakt met Darwins ideeën en deze wilde hij in Oost-Siberië aan zijn eigen ervaringen toetsen. Hij kwam tot de conclusie, dat eenzijdige interpretaties van Darwins leer de basis vormden van een ''sociaal darwinisme'', dat het accent legde op de ''struggle for life''. Reeds in Siberië en Mandsjoerije werd de grondslag gelegd van de door Kropotkin later ontwikkelde theorie van de ''wederzijdse hulp'' in de natuur. Hierover later meer.
Nadat hij de militaire dienst had verlaten, kreeg Kropotkin, die inmiddels de nodige bekendheid had gekregen als wetenschappelijk onderzoeker, een opdracht van het Russisch Geografisch Genootschap de ijsafzettingen in Finland te onderzoeken. Meer en meer ging hij zich ook in de sociale problematiek verdiepen, de rol van de staat en de macht en onmacht van de massa. Nog in Siberië had hij ervaren, welke betekenis de samenwerking op vrijwillige basis had bij de Siberische stammen.

Ontwikkeling van anarchistische ideeën

Van beslissende betekenis voor zijn verdere leven werd een reis naar de Zwitserse Jura, waar hij in contact kwam met de horlogemakers en hun vrije associaties.

> *''Zo maakte ik voor het eerst kennis met die beroemde Jura-federatie, die de komende jaren een belangrijke rol zou spelen in de ontwikkeling van het socialisme, door er een niet-regeringsgebonden of anarchistische tendens in te brengen . . . De afwezigheid van een kloof tussen de leiders en het volk in de Jurafederatie was ook de reden, dat elk lid van de federatie ernaar streefde zelf tot een onafhankelijke mening te komen. Hier zag ik, dat de arbeiders geen grote massa waren, die geleid werd en onderge-*

schikt gemaakt aan politieke doeleinden van een enkeling. De gelijkwaardige relaties, die ik aantrof in de Jura, de onafhankelijkheid in woord en gedachte, die ik onder de arbeiders zag ontstaan en hun onbegrensde toewijding spraken me nog veel meer aan. En toen ik uit de bergen kwam na een week bij de horlogemakers geweest te zijn, had ik mijn mening gevestigd. Ik was anarchist . . . ''.

Het was diezelfde geest van gelijkheid, die Kropotkin ook onder de Russische boeren had aangetroffen: *''Het is de geest van gelijkheid, die heel sterk heerst onder de Russische boeren en in feite onder de plattelandsbevolking overal ter wereld''.*
Teruggekeerd in St. Petersburg sloot Kropotkin zich aan bij de Tsjaikovski-groep, die maatschappelijke hervormingen nastreefde. Kropotkin was geen salonsocialist, die zich beperkte tot het bestuderen van sociale theorieën. Vermomd als arbeider bezocht hij de armenwijken van St. Petersburg en leerde hier van nabij de armoede kennen. Zijn activiteiten trokken de aandacht van de politie. Hij werd in 1874 gearresteerd en opgesloten in de beruchte Peter- en Paulsvesting. Kropotkin werd evenwel ziek en moest worden opgenomen in het hospitaal. Van hieruit wist hij met hulp van vrienden op spectaculaire wijze te ontsnappen. Hij vluchtte naar Zweden en vervolgens naar Engeland, waar hij geheel berooid aankwam. Met het schrijven van artikelen over landbouw, geologie en de anarchistische beweging moest hij in zijn onderhoud voorzien. Tijdens een bezoek aan Lyon in 1882 werd hij door de Franse politie gearresteerd en drie jaar opgesloten in de gevangenis van Clairvaux.
Zijn gevangeniservaringen stelde hij in 1886 te boek in zijn *''In Russian and French prisons''*. Later schreef hij in zijn *''Prisons and their moral influence on prisoners''*, dat in gevangenissen, evenals in kloosters, alles wordt gedaan om iemands wil te breken. Gevangenissen waren volgens Kropotkin een broedplaats van criminaliteit. Deze zou slechts verdwijnen, wanneer het instituut, dat hiervoor verantwoordelijk was, de Staat, vernietigd zou worden. In 1886 kon Kropotkin weer terugkeren naar Engeland, waar hij tot 1917 zou blijven. De memoires van Kropotkin hebben betrekking op de eerste helft van zijn leven tot ongeveer 1890. Hij schetst hierin de ontwikkelingen van zijn eigen denkbeelden, maar ook de opvattingen, zoals die vorm kregen in de anarchistische beweging. Volgens hem hadden utopisten en maatschappijhervormers als Owen en Fourier slechts voorbereidend werk geleverd. De Russische anarchist wilde zijn maatschappijtheorieën baseren op de natuurwetenschappen, niet op de filosofische uitgangspunten van de menswetenschappen.

Wederzijdse hulp

In zijn memoires schrijft Kropotkin, dat hij getroffen werd door een opmerking van de Russische zoöloog prof. Kessler: *''Wederzijdse hulp is evenzeer een natuurwet als onderlinge strijd; maar voor de progressieve evolutie van de soort is de eerste veel belangrijker dan de tweede''*. En hij voegt eraan toe: *''Toen Huxley in 1888 zijn afschuwelijke artikel* ''De strijd om het bestaan, een programma'' *publiceerde, besloot ik mijn be-*

zwaren tegen zijn opvatting over de strijd om het bestaan, zowel bij dieren als bij mensen, in een leesbare vorm te gieten; het materiaal ervoor had ik al twee jaar verzameld''. T.H. Huxley had in zijn *''The struggle for existence''* over de dierenwereld geschreven, dat slechts de sterkste, vlugste en sluwste in de strijd om het bestaan overleven. *''Geen genade wordt gegeven''.* En over de primitieve mens zei Huxley: *''Het leven was een voortdurend vrij gevecht en buiten de beperkte en tijdelijke relaties van het gezin was de oorlog in de trant van Hobbes*[2] *van ieder tegen allen de normale staat van het bestaan . . .''* Kropotkin daarentegen was bij zijn observaties in Oost-Siberië tot de slotsom gekomen, dat strijd tussen soortgenoten zelden voorkomt. De drang tot zelfbehoud komt juist tot uiting in de wederzijdse bijstand. Dit bleek bijv. uit het gedrag van een kudde paarden, die een ring vormden om zich tegen een aanval van wolven te verdedigen.
In zijn *''Mutual aid, a factor in evolution''* (1902) schreef Kropotkin:

> *''Wanneer wij dieren bestuderen, niet in de kunstmatige afzondering van laboratoria, maar in bos en steppe, en vragen, welke in feite de beste conditie hebben, zij, die voortdurend strijd met elkaar voeren, of zij, die elkaar steunen, dan zien we dat dieren die gewoonten van wederzijdse bijstand hebben verworven, ongetwijfeld in betere conditie verkeren . . .''.*

Volgens Kropotkin bestaat er onder de leden van eenzelfde soort een instinctieve eenheid, een drang tot samenwerking, waarvoor de darwinisten totaal geen oog hadden.[3] Kropotkin behoefde niet alleen naar de hogere diersoorten te verwijzen. Ook sociale insecten als mieren en bijen kennen een opmerkelijke samenwerking en solidariteit.
In weerwil van het pessimisme van Hobbes (''homo homini lupus'', de mens is voor de mens een wolf), Malthus en Marx (de onvermijdelijkheid van de klassenstrijd) hield Kropotkin staande, dat niet het conflict, maar de solidariteit, de wederzijdse hulp, het historisch proces bepaalt. Als bewijs hiervoor wees hij op het bestaan van verschillende stamverbanden met bepaalde sociale regels, vrijwillige associaties, de middeleeuwse gilden, en het gemeenschappelijk grondgebruik. De opkomst van sterk gecentraliseerde staten sedert de zestiende eeuw beschouwde hij als een tijdelijke aberratie in de westerse samenleving. Bovendien leidt de opkomst van het centrale staatsgezag ertoe, dat vormen van ''wederzijdse hulp'' worden vernietigd en het individu steeds afhankelijker wordt van het centrale gezag. Omgekeerd bevordert een zwak centraal gezag de ''wederzijdse hulp''.[4] Particulier eigendom vormt een rem op de ontwikkeling van vrije samenwerkingsverbanden evenals het loonstelsel. Beide zullen moeten verdwijnen: *''Alles behoort aan allen''.* Een sociale revolutie zou tot onteigening van de bezittende klasse moeten leiden. Geweld zou hierbij zo min mogelijk moeten worden gebruikt. Kropotkin verwierp overigens Tolstojs leer van de absolute geweldloosheid, die zichzelf machteloos maakt tegenover uitbuiting, tirannie en geweld.

Kropotkin en het marxisme

Niet alleen praktische tegenstellingen, maar ook theoretische controversen scheidden Kropotkin van de marxisten. De gedachte van de marxisten, dat economische wetmatigheden de gang van de geschiedenis bepalen en de mensheid onvermijdelijk en dwingend voeren naar een klassenloze maatschappij, verwierp hij. Kropotkin voorzag, dat het marxisme-leninisme moest leiden tot een staatssocialisme of staatskapitalisme, waarin de macht van de staat voortdurend zou toenemen en het ideaal van een libertaire, klassenloze maatschappij steeds verder naar de toekomst zou worden verschoven. Erich Fromm, die veel waardering toonde voor Kropotkin, maakte in dit verband in zijn *''The sane society''* (Ned. vert. *''De gezonde samenleving'')* deze treffende opmerking:

> *''Het kernpunt in Lenins opvatting was het feit, dat hij geen vertrouwen had in het zelfstandig handelen van arbeiders en boeren — en hij miste dit vertrouwen,* omdat hij geen vertrouwen had in de mens. *Het is dit gebrek aan geloof in de mens, dat Lenins theorie gemeen heeft met anti-liberale en clericale opvattingen . . . ''.*

Reeds in de vorige eeuw constateerde Kropotkin, dat de greep van de staat en een groeiende bureaucratie op het maatschappelijk leven steeds sterker werd. Hij keerde zich fel tegen jacobijnse methoden, waarbij een elite, zogenaamd ''in het belang van het volk'', de macht grijpt, maar tenslotte een soort oligarchisch schrikbewind gaat uitoefenen. Argumenten voor zijn kritiek vond hij niet alleen in de Franse revolutie, waarvan hij een uitvoerige studie maakte, maar later ook in de ontwikkeling van het Russische communisme. Hij meende, dat een maatschappelijke theorie gebaseerd moest zijn op onderzoek volgens natuurwetenschappelijke methoden en niet op filosofische apriori. In de *''Encyclopaedia Brittannica''* van 1905 definëerde Kropotkin zijn anarchisme als een *''theory, under which society is conceived without government, harmony in such a society being secured, not by submission to law or by obedience to any authority, but by free agreements concluded between various groups, territorial, professional etc.''*[5]

Tijdens de Eerste Wereldoorlog koos Kropotkin de zijde van de geallieerden. Dit werd hem door de meeste anarchisten, die iedere deelneming aan de oorlog afwezen (zoals Emma Goldman), bijzonder kwalijk genomen. Na de februarirevolutie in 1917 vertrok hij uit Engeland naar Rusland. Kerenski bood hem een ministerspost aan, die hij om principiële redenen weigerde. De oktoberrevolutie en de komst van de bolsjewiki vervulde hem met zorg. Hij beschouwde hen als ''vijanden van Rusland, die de revolutie hadden begraven''. Lenin liet Kropotkin, een man van internationale faam, evenwel ongemoeid.

Voor Kropotkin vormden de vrije Russische sovjets (raden van arbeiders en boeren) de basis van een constructieve revolutie. Maar de bolsjewiki wisten hierin de overhand te krijgen en deze om te bouwen tot organen van de communistische dictatuur. In een brief aan Lenin, die overigens veel waardering voor Kropotkin had, schreef hij een jaar voor zijn dood:

''Een ding staat vast. Zelfs als partijdictatuur het juiste middel zou zijn om het kapitalistische systeem omver te werpen (waaraan ik ten zeerste twijfel) dan is zo'n dictatuur bijzonder schadelijk voor de opbouw van een nieuw socialistisch stelsel. Nodig is locale opbouw door locale krachten. En die is er juist niet. Nergens . . .''

Het was vrijwel dezelfde kritiek, die Rosa Luxemburg en Kropotkins geestverwante Emma Goldman[6] lieten horen. Gedurende de burgeroorlog zette Kropotkin zich aan het schrijven van zijn laatste, onvoltooide werk *''Ethics''*, dat in 1922 werd gepubliceerd. Van een echte moraal kan volgens hem slechts gesproken worden, wanneer mensen niet handelen uit angst voor de autoriteiten van staat en kerk of uit vrees voor straf en hel. Het christendom, met het boeddhisme de meest ethische van de wereldgodsdiensten, toonde het sterkst zijn morele kracht in de beginperiode van zijn bestaan. Toen het zich verbonden had met het rijk van Constantijn, verloor het de inspirerende ethische kracht van weleer. Kropotkins veelzijdigheid blijkt uit het feit, dat hij naast een boek over de Franse revolutie (*''The great French revolution, 1778-1793,* London 1909) ook een werk publiceerde over de Russische letterkunde: *''Idealen en werkelijkheid in de Russische literatuur''* (ook in het Nederlands vertaald).
Kropotkin stierf in 1921. Zijn begrafenis werd een laatste grootse demonstratie van vrijheidslievende socialisten en anarchisten in de Sovjetunie tegen een verstikkende partijdictatuur. Zijn baar werd gevolgd door een stoet van ongeveer honderdduizend mensen. In de Sovjetunie is Kropotkin lange tijd vrijwel genegeerd. Men beperkte zich vooral tot beschouwingen over zijn geografische onderzoekingen en zijn historische publikaties over de Franse revolutie. In 1966 verschenen zijn memoires, voorzien van een inleiding van Valentina Aleksandrovna Tvardovskaja. In 1972 zag een belangrijke biografie het licht van de hand van Natalja Piroemova bij ''Naoeka'' in Moskou. Reeds eerder publiceerde deze historica een biografie over Bakoenin. Met veel meer waardering schrijft zij over Kropotkin, die zich niet verloor in een destructief terrorisme, maar ernaar streefde de hoop en aspiraties van de massa nieuwe impulsen te geven. Wel kritiseert zij hem, waar hij geen begrip had voor ''de wrede logica van de klassenstrijd''.

Kropotkin in hedendaags perspectief

In meer dan één opzicht was Kropotkin een kind van zijn tijd. De hedendaagse lezer zal hem — na de ervaringen van Auschwitz en Hiroshima, na Stalin en Khomeiny — misschien als een wereldvreemde filosoof beschouwen. Toch zocht Kropotkin naar een verantwoorde wetenschappelijke fundering van zijn anarchistische maatschappijbeschouwing. Hij baseerde zijn anti-etatisme en sociaal-radicalisme op de ervaringen in de Russische boerencommunes, bij de Siberische Toengoezen en de horlogemakers in de Jura. De Russische anarchist zag weinig heil in terroristische methoden. *''He retains the image of a permanent critic who strained to reassert ethical humanism in the face of centralized power''*,[7] zegt Martin A. Miller in zijn *''Kropotkin''*.
Duidelijk is, dat Kropotkins optimistische geloof in de redelijkheid en natuurlijke goed-

heid van de mens moet botsen met de maatschappelijke realiteit. Bart de Ligt schreef:

''Terwijl Marx, de positivist, rekent met de mens, zoals hij is, en met het oog op de revolutionaire strijd vooral de lagere menselijke eigenschappen in aanmerking neemt, is de psychologische opvatting van vele anarchisten — Kropotkin, Elisée Reclus bijv. — eenzijdig-optimistisch, -idealistisch en daardoor weer noodzakelijk oppervlakkig. . .''.[8]

Terecht merkt Schaper bovendien op:

''De tragedie van het anarchisme is, dat het de aansluiting op de moderne, technologisch hoog ontwikkelde industriële maatschappij heeft gemist''.

De afstand tussen droom en daad bleef groot. De revolutionaire gezindheid van de arbeidersklasse bleek kleiner te zijn dan de anarchisten dachten. Zelfs kan gesproken worden van een verburgerlijking van het proletariaat. De anarchistisch geïnspireerde Provobeweging had slechts een kortstondig bestaan. De radengedachte kreeg weliswaar een nieuwe vorm in het Joegoslavische systeem van arbeiderszelfbestuur, maar na een tiental jaren bleek, dat dit stelsel niet aan de verwachtingen voldeed.
De macht van de staat is in de moderne samenleving voortdurend toegenomen, niet alleen in Oost-Europa. Het getuigde van een volledig gebrek aan inzicht, toen Kropotkin nog in 1913 in *''The conquest of bread''* schreef: *''Everywhere the State is abdicating and abandoning its hold to private individuals''*. Maar óók moet geconstateerd worden, dat de toenemende macht van de alles omvattende Leviathan steeds meer verzet oproept. Ook binnen de westerse wereld verheffen zich steeds meer kritische stemmen tegen de machtige mammoetbedrijven, de groeiende staatsinvloed en bureaucratisering. Er is een toenemende behoefte aan decentralisatie, kleinschaligheid (Schumachers 'small is beautiful'), medezeggenschap, participatie en vrijwillige samenwerking. Het begrip ''zelforganisatie'' krijgt steeds meer aandacht. Kropotkin meende — evenals Proudhon — de oplossing van vele nationale en internationale problemen gevonden te hebben in de vorming van federaties, democratisch opgebouwd van onderop met als basis de locale eenheden van straat, gemeente, gewest en provincie. De staat is in zijn ogen een schadelijke, onnutte bovenbouw. Ongetwijfeld stond hem hierbij ook de situatie in Zwitserland voor ogen met zijn zelfbesturende kantons, referenda enz. Hij voorzag ook het eind van het kolonialisme. De industrialisatie van de koloniën zou hen op den duur onafhankelijk maken van het kapitalistische westen.
In *''In Russian and French prisons''* (1887) schetst Kropotkin de morele, geestelijke en vaak ook lichamelijke ontwrichting, waartoe het gevangenisstelsel leidt. Gevangenissen zijn een broedplaats van frustraties, haat, criminaliteit en recidive. Al deze ideeën van Kropotkin zijn in ons land verder uitgewerkt door Clara Meijer-Wichmann, onvermoeid strijdster voor een niet-autoritaire maatschappij, hervorming van het strafrecht en vrou-

wenemancipatie. Is afschaffing van de gevangenissen mogelijk? Kropotkin meende van wel. Ook de slavernij en de galeien zijn afgeschaft. Hij zoch de oorzaken van criminaliteit vooral in economische en sociale factoren.
Niemand zal nu meer ontkennen, dat de invloed van het sociale milieu van grote betekenis is. Maar verbeteringen in de economische en sociale verhoudingen doen de criminaliteit niet verdwijnen. Wel valt er een verschuiving in de soorten criminaliteit waar te nemen. De anarchisten, ook Kropotkin, veroordelen instituties als de rechterlijke macht. Maar het opmerkelijke feit doet zich voor, dat in onze maatschappij de rechter vaak de belangen van het individu tegenover de staatsmacht veilig stelt, zoals bijv. in het Europese Hof voor de Rechten van de Mens.
Bijzonder actueel is Kropotkin, waar hij in zijn *''Fields, factories and workshops''* (1890) pleit voor een vijfurige werkdag voor iedereen van zijn twintigste tot zijn vijftigste jaar. Vrije tijd achtte Kropotkin onmisbaar voor de menselijke ontplooiing en creativiteit. Hij kon uiteraard niet voorzien, dat na zijn dood de wereldbevolking zou verdubbelen. Zijn leus *''Voor ieder naar zijn behoeften''* is dan ook een utopie geworden.

Milieufilosofie

In zijn *''Fields, factories and workshops''* verdedigde Kropotkin als een modern ecoloog behoud van de natuur en een evenwichtige groei van ambacht en industrie in harmonie met de agrarische ontwikkeling. Hij keerde zich niet, zoals William Morris, Tolstoj en Gandhi, tegen de industrialisatie en technificatie, maar wel tegen verwaarlozing van de landbouw en het platteland en aantasting van de natuur. Ook meende hij, dat fabrieksarbeiders een tegenwicht voor het ongezonde werk moeten zoeken in landbouw en tuinbouw.
Soortgelijke ideeën als van Kropotkin vindt men in onze tijd bij de Amerikaanse cultuurfilosoof en stedebouwkundige Lewis Mumford in zijn *''Technics of civilisation''*. In zijn uitgebreide oeuvre wijst Mumford op de ontmenselijking van de moderne technische beschaving. Arbeid zou volgens het libertaire socialisme van Kropotkin moeten worden verricht op basis van contracten. Arbeid zou niet vrijwillig, maar verplicht moeten zijn. Decentralisatie was het voortdurend terugkerende sleutelwoord bij Kropotkin, o.m. in zijn *''The conquest of bread''* (1906). Integratie van landbouw en industrie moesten deze decentralisatie mogelijk maken. De tegenstellingen tussen hand- en hoofdarbeid, stad en platteland zouden moeten worden opgeheven. De Russische anarchist zag in de geschiedenis een duidelijke lijn van groeiende emancipatie van klassen, rassen en volken. Kropotkin kon niet vermoeden, dat de staat — zoals in de moderne verzorgingsstaat — ook een emancipatorische rol kan spelen.[10]

Conclusie

Kropotkin zocht niet naar ideologische uitgangspunten van een politieke leer, maar naar een wetenschappelijke fundering van een nieuwe maatschappelijke orde. Bij hem staan centraal de zelfordenende krachten in de samenleving.[11] In zijn visie vormen de weder-

zijdse hulp of anders gezegd de solidariteit naast de emancipatiedrang de grondpijlers van een gezonde samenleving.
Begrippen als (staats)macht, gezag en autoriteit zijn na Kropotkin door de Frankfurter Schule (Fromm, Horkheimer, Marcuse) opnieuw aan een kritisch onderzoek onderworpen. Kropotkins verzet tegen iedere vorm van autoriteitsgeloof vindt in onze dagen meer waardering dan in het Victoriaanse tijdperk.[12] Bepaalde opvattingen van Theodore Roszak in *''Persoon en planeet; de creatieve desintegratie van de industriële samenleving''* (1980) sluiten aan bij ideeën van Kropotkin, in het bijzonder wat betreft milieu en arbeid en het streven naar een anti-autoritaire samenleving.
Kropotkins ideeën over gelijkheid, wederzijdse hulp of coöperatie stoelden op een te optimistisch mens- en maatschappijbeeld. De moderne humanist deelt zijn rooskleurig toekomstgeloof niet. Wetenschap en techniek openden ongekende mogelijkheden, maar tegelijk doemden nieuwe dreigingen op, waarvan Kropotkin geen weet kon hebben. Te zeer zijn wij ons ervan bewust, dat de mensheid zich voortdurend langs de rand van de afgrond beweegt. Ook het geloof van de Russische anarchist in de perspectieven van een revolutionaire omwenteling ontmoet bij de humanist de nodige scepsis. Geweld en terreur roepen steeds weer nieuw geweld op. Terecht zegt Van Praag:

> *''Oppositioneel geweld tegen het geweld, dat er is, breekt het niet, maar versterkt het of vervangt het. Revolutionair geweld is misschien niet altijd te vermijden, maar het verloochent in zichzelf het mens zijn, dat men bevrijden wil; het smoort de mondigheid...'' (''Grondslagen van het humanisme'').*

Kropotkin had ongetwijfeld te weinig oog voor de destructieve neigingen van de mens.
Toch vindt bij alle kritiek het humanisme aanknopingspunten bij Kropotkins ongodsdienstig, ondogmatisch, dynamisch denken, bij zijn ideeën over misdaad en straf,[13] zijn opvattingen over milieu en arbeid en bovenal zijn universele visie op de geschiedenis als emancipatieproces met een groeiend vrijheidsbesef.
Over Kropotkins persoonlijkheid werd nog weinig gezegd. Tijdgenoten, niet alleen geestverwanten, werden getroffen door zijn grote kennis, energie, bescheidenheid en beminnelijkheid in de omgang. Paul Avrich merkt in *''The Russian anarchists''* op:

> *''Kropotkin's nature was singularly mild and benevolent. He lacked completely Bakunin's violent temperament, titanic urge to destroy . . . His scientific training and optimistic outlook gave to anarchist theory a constructive aspect which stood in sharp contrast with the spirit of blind negation that permeated Bakunin's work. . . ''.*[14]

De Russisch-Amerikaanse anarchiste Emma Goldman zei over Kropotkin in haar memoires *''Mijn leven''*:

> *''Wij beschouwden hem als de vader van het moderne anarchisme, de revolutionaire*

woordvoerder en het briljante voorbeeld van de relatie van deze leer met wetenschap, filosofie en progressief denken. Als persoonlijkheid stond hij ver boven het merendeel van zijn tijdgenoten door zijn menselijkheid en zijn geloof in de massa . . .''

Na zijn dood schreef Frederik van Eeden in *''Les Temps Nouveaux''*:

''Peter Kropotkin was mijn vriend en wie hem ontmoette, besefte, dat, als je hem kende, je ook van hem hield. Hij was een mens, wiens gehele persoonlijkheid goedheid uitstraalde, zowel in woorden, gebaren als daden''.

Korte bibliografie

Avrich, P. (ed.), *The anarchists in the Russian revolution,* Ithaca 1973.
Avrich, P., *The Russian anarchists,* Princeton 1967 (met uitvoerige bibliografie).
Boenders, F. (red.), *De volle vrijheid,* Bussum 1976.
Buber, M., *Pfade in Utopia,* Heidelberg 1950.
Constandse, A.L., *Anarchisme van de daad,* Den Haag 1969.
Duyn, R. van, *De boodschap van een wijze kabouter,* Amsterdam 1969.
Guérin, D., *Het anarchisme,* Utrecht 1970.
Holterman, Th., *Anarchistische staatsopvatting (een paradox?),* Deventer 1980.
Holterman, Th., *Andere staatsopvatting; een anarchistisch syndroom,* Deventer 1975.
Jong, R. de, B.W. Schaper, J.W. Bezemer e.a., *Anarchisme, een miskende stroming?,* Amsterdam 1967.
Krug, P., *Onder de zwarte vlag; anarchisme vroeger en nu,* in Oost-West, mei en juli/aug. 1980.
Lehning, A., *De draad van Ariadne,* Amsterdam 1966.
Lehning, A., *Radendemocratie of staatscommunisme; marxisme en anarchisme in de Russische revolutie,* Amsterdam 1972.
Ligt, B. de, *Naar een vrije orde; bloemlezing uit de werken van Bart de Ligt,* Arnhem 1951.
Miller, M.A., *Kropotkin,* Chicago 1976.
Nettlau, M., *Der Anarchismus von Proudhon zu Kropotkin,* Berlin 1927.
Verploeg, H. (red.), *Peter Kropotkin; tekstboek,* Amsterdam 1972 (met uitvoerige bibliografie).
Woodcock, G. & I. Avakumovic, *The anarchist prince,* London 1950 (herdruk 1971).

Noten

1. Een Nederlandse vertaling is verschenen bij Het Wereldvenster, Baarn 1978.
2. De Engelse filosoof Thomas Hobbes (1588-1679) betoogde in zijn boek *''Leviathan''* dat slechts een krachtig gezag kan voorkomen, dat de maatschappij in een chaos verzinkt, omdat mensen alleen hun eigenbelang najagen: de mens is de mens een wolf.
3. Kropotkins opvattingen vinden o.m. steun bij W.C. Allee, *''Cooperation among animals''* (revised edition, 1951), die schrijft: *''These two fundamental principles, the struggle for existence and the necessity for cooperation . . . consciously or unconsciously, penetrate all nature . . . Human altruistic drives are as firmly based on an animal ancestry as is man himself''*. Ook Ashley Montagu wijst er in zijn *''The direction of human development''* (1955) op, dat de ontwikkelingen in de natuurwetenschappen Kropotkins theorie van de *''mutual aid''* bevestigen.

4. Vgl. ook C. Ward, *''Anarchy in action''* (1973) (Ned. vert. *''Anarchie in actie''*, 1975).
5. *''Een theorie, volgens welke de maatschappij wordt gedacht zonder regering; de harmonie in zo'n maatschappij wordt verzekerd niet door onderwerping aan de wet of door gehoorzaamheid aan welke autoriteit dan ook maar door vrije overeenkomsten gesloten tussen verschillende groepen, van gebieden, beroepen enz.''.*
6. Zij bezocht Rusland na de revolutie maar verliet haar vaderland teleurgesteld. Zie Emma Goldman *''Mijn Leven''* (2 delen).
7. *''Hij behoudt het beeld van een permanente criticus, die zich inspant om weer een ethisch humanisme te doen gelden in het aangezicht van een gecentraliseerde macht''.*
8. In *''Naar een vrije orde, bloemlezing uit de werken van Bart de Ligt''*, p. 124. Zie over Bart de Ligt ook H. Noordegraaf, *''Bart de Ligt. Van dominee tot anarchist en vrijdenker''*, in Rekenschap, 1984, nr. 4.
9. In de bundel *''Anarchisme, een miskende stroming?''*
10. Vgl. hierover ook S.W. Couwenberg in zijn vierdelige *''Modern constitutioneel recht en emancipatie van de mens''*, Assen 1979/1984.
11. In Nederland hebben anarchistische begrippen als zelfordening en beslissen door consensus praktisch gestalte gekregen in de school van Kees Boeke en de sociocratie, die Endenburg in zijn bedrijf toepast.
12. Vgl. R. Nisbet, *''The twilight of authority''*, New York 1975.
13. Vele opvattingen van Kropotkin en ook van Clara Meijer-Wichmann vinden thans verdedigers binnen de Coornhertliga, die hervorming van het strafrecht nastreeft.
14. *''Kropotkins aard was bijzonder vriendelijk en welwillend. Hij miste volledig Bakoenins heftige temperament, diens titanische drang te vernietigen. Zijn wetenschappelijke training en optimistische levensopvattingen gaven de anarchistische theorie een constuctief aspect dat in scherp contrast stond met de geest van blinde negatie die Bakoenins werken doordrong''.*

Humanisme: vrijheid of vrijblijvendheid?

Cees Bronsveld

Begin 1982 vond in dit tijdschrift een interessante discussie plaats tussen HV-voorzitter Rob Tielman en de Delftse hoogleraar filosofie Wim van Dooren over het zogenaamde 'nihilisme'.

Eén van de uitspraken van Rob Tielman in die discussie is mij eigenlijk altijd blijven verbazen. Hij merkte namelijk op het zo 'leuk' te vinden voorzitter te zijn van een club, die er geen vaste, goed gefundeerde, in de menselijke natuur verankerde normen op na houdt, zodat meningsverschillen in volle vrijheid besproken kunnen worden. *''Iets wat in de meeste kerken''*, zo voegde hij er aan toe, *''(nog steeds) niet kan''*.
Uiteraard mag Tielman van mij 'leuk' vinden, wat hij 'leuk' vindt, maar ik heb me af zitten vragen, waarom ik dat eigenlijk helemaal niet zo leuk vind . . . Het antwoord ligt nogal voor de hand: het HV blijkt in de praktijk ontzettend moeilijk tot duidelijke sociaal-politieke stellingnames te kunnen of te willen komen. En tja, ik kan me ook voorstellen, dat het 'leuk' is om voorzitter te zijn van een club, waar maatschappelijk engagement op wat minder problematische manier uit de verf komt.
Het feit, dat maatschappelijk engagement voor het (georganiseerde) humanisme van belang is, hoef ik hier niet uiteen te zetten. Uit talrijke publicaties van het HV blijkt, dat de discussie hierover gelukkig een gepasseerd station is. Het accent, dat in het humanisme op de persoonlijke vrijheid en verantwoordelijkheid gelegd wordt, leidde er bijvoorbeeld toe, dat het HV zich inzette voor de maatschappelijke acceptatie van zaken als homosexualiteit, erkenning van gewetensbezwaren tegen de militaire dienst op niet-religieuze gronden, e.d.
Het humanisme als beweging, het Humanistisch Verbond als organisatie is mede hierdoor zelf ook geaccepteerd, geëmancipeerd. Het *''Geloof: geen''* roept slechts bij een kleine minderheid nog verbijstering en/of woede op. Menige katholiek heeft liever te maken met 'een humanist' dan met 'een Gijssen-katholiek', terwijl ene drs. R. Lubbers, op het 40e verjaardagsfeestje van het HV, het Verbond zelfs prees als . . . *bondgenoot* in de strijd tegen het nihilisme, nagenoeg het standpunt verwoordend, trouwens, dat voorzitter Tielman in de eerder genoemde discussie innam.
Het bestaansrecht van het HV mag dan in de loop der jaren min of meer omstreden geworden zijn — waakzaamheid blijft overigens geboden — maar in mijn opvatting is daarmee de reden van het bestaan evenredig afgenomen, zolang humanisme, het niet-bestaan van God niet meer betekent dan dat inderdaad 'alles geoorloofd' is.
Overigens blijkt ook het geloof in God op dit punt weinig te helpen. Tielman's verge-

lijking met de kerken, waar niet in volle vrijheid gediscussieerd zou kunnen worden, gaat lang niet altijd op. De verdeeldheid over het kernwapenvraagstuk bijvoorbeeld, is in kerkelijke kring bijna spreekwoordelijk. De Gereformeerde Synode stelde, dat 'kernwapens in strijd zijn met Gods heil voor deze wereld'. Het *'en dus . . .'*, wat hier logischerwijze op zou moeten volgen, bleef echter uit, ondanks aandringen van het IKV, bang als men was voor polarisatie binnen de kerk, bang ook voor de pretentie te suggereren zelf betere christenen te zijn dan andere. De Synode besloot daarom tot het organiseren van discussieplatforms, studiecommissies en wat niet al. De overeenkomsten met de worsteling van het HV met het kernwapenvraagstuk zijn in sociologisch opzicht m.i. onmiskenbaar. De gereformeerde wil om 'er uit te komen' daarentegen vond ik — en dat zal dan wel mijn eigen gereformeerde achtergrond zijn — bewonderenswaardig. Verdeeldheid beschouwde men als een probleem, niet als 'iets leuks' . . .

Toch is er m.i. een uitweg voor het dilemma, waarvoor een HV, dat zich in toenemende mate maatschappelijk en politiek wil engageren, zich geplaatst ziet — het dilemma, dat ontstaat door een verdeelde achterban enerzijds en het besef van de noodzaak van stellingnames (als iedereen het eens is, is een positiekeuze tamelijk overbodig!) in voorkomende problemen anderzijds — en wel de uitweg, die het anarchisme biedt. Want als er een stroming is, waarin wordt aangegeven, hoezeer individuele ontplooiing een samenleving vereist, waarin werkelijk vrijheid, rechtvaardigheid, verdraagzaamheid en solidariteit heersen, dan is dat binnen het sociaal-anarchisme, het erfgoed van auteurs als Proudhon, Bakoenin en Kropotkin.
Want hebben moderne anarchisten soms geen gelijk, als zij stellen, dat 'zelfs' in Nederland, waar het 'allemaal nog niet zo slecht geregeld is', vrijheid ook de vrijheid is om dood te vriezen, wat inhoudt, dat het met de solidariteit derhalve nogal droevig gesteld is, dat dit alles met rechtvaardigheid niets te maken heeft en dat het feit, dat mensen, die 'het recht in eigen hand nemen' (ik vraag mij bij deze woorden altijd af . . . hoe zou dat anders kunnen?), die bijvoorbeeld hun gasmeter kantelen, het leven zuur gemaakt wordt, ook al niets met verdraagzaamheid heeft uit te staan!?
''Het humanisme is een anarchisme''. Niet anders om dus.

Bij het veertigjarig bestaan van het Humanistisch Verbond

Hein Roethof

Toen het Humanistisch Verbond op 17 februari 1946, als landelijke organisatie, was opgericht waren er twee doelstellingen, of eigenlijk drie. In de eerste plaats wilde men zijn een centrum van bezinning en verdieping voor allen, die, hoewel ongodsdienstig, een levensbeschouwing aanhingen, die zedelijk en wijsgerig verantwoord is. Heel simpel uitgedrukt: eerbied voor de mens als drager van waarden, die boven persoonlijke willekeur verheven zijn.

In de tweede plaats wilde men het goed recht van een ongodsdienstig humanisme als georganiseerde beweging waar nodig erkend en gerespecteerd zien. Dat klinkt nu bijna als een sprookje in de oren, maar Nederland gold in 1946 nog volop als een Christelijke natie en tot in liberale kring werd het al dan niet vrijzinnig-christendom voorgesteld als de enige voedingsbodem van onze cultuur. De V.V.D. bijvoorbeeld heeft zich na de oorlog nog heel lang verzet tegen het opnemen, naast het Christendom, van het humanisme in het beginselprogramma.

Nog in 1947 kwamen de katholieke bisschoppen in hun Vastenbrief tot de uitspraak, dat van moraal geen sprake kan zijn voor wie niet gelooft aan een God, die de mens zekere verplichtingen heeft opgelegd en het kwade bestraft. En nog in 1951 kwam de toenmalige protestants-christelijke minister Mulderije tot de uitspraak, dat het Humanistisch Verbond de mensen slechts stenen voor brood verkocht. Daarom ligt het ook voor de hand, dat het zogenaamde praktisch humanisme, d.w.z. de humanistische geestelijke vorming en verzorging in niet zelden door de overheid gesubsidieerde situaties pas nadien van de grond kon komen.

Aanvankelijk steeg het ledental van het H.V. jaarlijks met sprongen. Zelf denk ik nog met een zekere weemoed terug aan die eerste periode als 's winters de bloemen in het logeerkamertje nog op de ruiten stonden na de zoveelste overnachting voor de zoveelste spreekbeurt. Het was al vrijwilligheid en al enthousiasme — in de wetenschap een goede zaak te verdedigen — wat de klok sloeg. Om van de zondagochtenden niet te spreken. Dan werd meestal, voordat de bijeenkomst formeel begon, de radio aangezet en in de aan ons via de VARA ter beschikking gestelde zendtijd — want voor eigen zendtijd kwamen wij vooreerst niet in aanmerking — schalde de stem van Garmt Stuiveling, van Libbius van der Wal, van Bertus Schaper, Jaap van Praag, Took Heroma-Meilink en zovele anderen.

Die praatjes van een kwartier waren in de regel ijzersterk en wat mij betreft kan menige t.v.-uitzending van nu er niet tegenop. Gevolg van onze huidige overinformatie en/of

vertekening van het beeld van mijn kant? Feit was wel, dat die praatjes tot ver buiten onze eigen kring beluisterd werden.

Het humanisme was in die zin van het begin af een emancipatiebeweging. Anders dan de christelijke meerderheid wenste men zich niet te baseren op regels, vervat in de bijbel of afgeleid uit bijzondere openbaring. Geleid door, zoals dat al spoedig heette *''een waardebesef dat niet naar willekeur kan worden gewijzigd''* (een kat niet de ene dag zwart en de volgende dag wit noemen), in voortdurende bereidheid tot rekenschap en verantwoording jegens de medemens.
Emancipatie veronderstelt bevrijding van overbodige beperkingen, direct gekoppeld aan mondigwording, bewust willen kiezen voor eigen identiteit, versterking van eigen weerbaarheid en verantwoordelijkheidsbesef. Volwassen mensen wensen zelf hun plaats in de samenleving te bepalen en blijken niet langer bereid, zelfs niet met de daaraan ook verbonden risico's, te blijven berusten in de traditionele zekerheid en vertrouwdheid van hun ondergeschikte positie.
Men sprak in die periode van de *''kleine''* en de *''grote''* strijd. Bij de kleine strijd ging het om opheffing van de achterstelling van het buitenkerkelijk volksdeel in allerlei vooral praktische kwesties. Het was de tijd, dat de bisschoppen en de Mulderijes nog volop hun slag konden slaan en de dominee bij de bekentenis *''ik ben humanist''* zich soms bezorgd afvroeg: *''ach, vertel eens, hoe komt dat zo?''*
Anderzijds tekende zich uiteraard van het begin af aan de grote strijd af, namelijk het streven naar een grootscheepse herijking van normen en gedragspatronen, die overwegend op het traditioneel overgeleverde christelijke patroon waren afgestemd en als zodanig nog in brede kringen van de Nederlandse samenleving toonaangevend waren.
''De overheid als Gods dienares'', de klakkeloze aanvaarding van het gezag. ''De vrouw is de man gehoorzaamheid verschuldigd'', discriminatie tussen de sexen. ''Oog om oog, tand om tand'', het wezen van de straf is vergelding. ''Wat God verbindt, dat zal de mens niet scheiden'', de al te dogmatische opvatting over menselijke relatiepatronen. ''In 't zweet uws aanschijns zult ge úw brood verdienen'', de te eenzijdige benadrukking van het arbeidsethos.
Ofschoon ik het nu natuurlijk wel erg schematisch uitdruk blijken uit al deze voorbeelden wel heel duidelijk de fundamentele verschillen tussen orthodox christelijke en humanistische opvattingen. Kenmerkend onderscheid is ook, dat anders dan de meeste christenen humanisten niet denken in termen van de laatste dingen en de eerste oorzaken. Of God leeft, dood is of nooit heeft bestaan is een raadsel, dat niet met vrucht aan een humanistisch denkend mens kan worden voorgelegd, laat staan dat we iets te weten zouden kunnen komen over de ''bedoelingen Gods'' (zoals dat zo mooi heet) met deze schepping.
''Er is geen lege zetel'', zo drukte Van Praag het uit toen God door sommige christenen dood werd verklaard. De wereld is compleet in de vorm van onze eigen ervaringswereld en daarmee zullen we het hebben te doen; *''leren leven met onze onzekerheden''*.

Anders dan bij tal van christenen zijn er geen dogma's, waarop men zich beroept, laat staan dat men ze aan anderen zou behoren op te leggen. In die zin bedrijven humanisten geen missie of zending. Leven wordt op die manier te zamen leven met de medemens en in dit samenleven zin trachten te geven aan dit overigens ondoorgrondelijke bestaan.
De gemiddelde humanist zal dan ook minder gemakkelijk verleid worden om zijn eigen — laat staan persoonlijke — norm als alleenzaligmakend in het middelpunt van de belangstelling te plaatsen. Zijn kompas wordt eerder bepaald door bereidheid tot toetsing van het eigen geweten aan dat van anderen. Zelfbeschikking in vrijheid, verbondenheid in gemeenschap, kiest hij als richtsnoer.

Leren leven met anderen. Eerlijke confrontatie met andermans overtuiging. Ook al blijft alle mensenwerk gebrekkig, daar gaat het om. Humanisten beschouwen zichzelf doorgaans niet graag als zedenmeesters, ook al hebben ze uiteraard wel degelijk behoefte aan zelfonderzoek op een zedelijke grondslag. Je zou hier kunnen spreken van een confrontatie der ''waarheden'', waarbij onder waarheid dan te verstaan is de graad van doeltreffendheid, waarmee elk van ons in staat is om van zijn eigen gezichtshoek uit, de ons omringende werkelijkheid te beschrijven. Aangezien een ieder zijn eigen, zijn existentiële werkelijkheid beleeft, gaat het er dus in feite om zich met elkaars ervaringswereld zodanig vertrouwd te maken, dat daarmee iets wezenlijks in het belang van de menselijkheid kan worden ondernomen. Alleen door op dit punt te beginnen de ander in zijn waarde te laten zal er ook op dit punt iets kunnen worden bereikt. Precies het omgekeerde dus van wat zich helaas nogal eens afspeelt op het vlak van de internationale betrekkingen en waarbij het er in de strijd der ideologieën juist om gaat de ander te typeren in zijn al dan niet vermeende fouten en gebreken. Naar humanistische overtuiging komt men daarmee geen stap verder.
Aan de andere kant: zodra men begint religieuze dogma's of emotionele vooroordelen ter discussie te stellen, zodra men in de gelegenheid is tot kritische toetsing van menselijk handelen en van maatschappelijke realiteit, zet men binnen een democratisch bestel een dynamisch proces in gang. Een nieuw mensbeeld maakt rijp voor maatschappelijke verandering. Een dergelijke levensovertuiging veronderstelt, dat niet alleen het leven voortdurend kiezen is en alles niet één pot nat, maar dat het dus wel degelijk uitmaakt, wat men tenslotte kiest en hoe bewust men dit doet.

In ons eigen land kwam in het midden van de jaren zestig het protest op gang tegen alles wat de ontplooiing van veel beter dan vroeger opgeleide en geïnformeerde mensen tot dan toe in de weg had gestaan. Auto en vliegtuig effenden het pad naar andere culturen en de opkomende televisie deed de rest. Aan de orde kwamen de doorbreking van gevestigde rolpatronen, het aan de kaak stellen van overgeleverde gezagsverhoudingen, die allang niet meer aansloten bij levende denkbeelden van mensen en het opruimen van een door kerken in stand gehouden broeikasatmosfeer (''luistert u nog wel naar de KRO?''), waarbinnen tal van misleidende en veelszins onderdrukkende voorstellingen

waren blijven vegeteren bij gebrek aan openheid en aan de frisse wind van het contact en de confrontatie met andere levensbeschouwingen. (Men kan dit tegenwoordig ook uit de mond van tal van christenen vernemen en hoeft zich dus wat dat betreft minder te generen.)
Een mentaliteitsverandering brak baan, waarbij in verheugend tempo allerlei tot dan toe in brede kringen heersende opvattingen over menselijke betrekkingen, over de man-vrouwverhouding, de relatie tussen ouder en kind, over andere relatiepatronen, begonnen te verschuiven. Tot dan toe verstard lijkende denkbeelden over de positie van de overheid, over inspraak en democratisering, over zedelijkheidswetgeving, huwelijk, echtscheiding, homosexualiteit en abortus, bleken sneller te evolueren dan het "gezag" kon bijbenen.
Vooral in de eerste helft van de jaren zeventig begon de mentaliteitsverandering bij bredere kringen wortel te schieten. Ook binnen de kerken veranderde het een en ander. Uit de periode van de erkenning in de jaren zestig — toen men elkaar alleen nog maar besnuffelde — (zo herinner ik me nog de voorzichtige gesprekken van leden van het Dagelijks Bestuur van het Verbond met de bisschoppen of leden van de Hervormde Synode) — uit die periode van de erkenning kwam men in de positie van de herkenning terecht en dat beviel beter. In elk geval wel zo goed dat, naarmate de kerken enigszins opschoven, bepaalde tot dan toe onoverbrugbaar geachte tegenstellingen begonnen te versluieren met alle consequenties van dien. Anders en negatiever uitgedrukt: de dialoog met andersdenkenden leidde voor het Humanistisch Verbond tevens tot een beginnende identiteitscrisis bij het uitstippelen van de verdere koers.
Al deze woorden heb ik nodig gehad om tot de conclusie te komen, dat het HV streeft naar een open pluriforme samenleving en dat nogal wat van onze opvattingen tot gemeengoed zijn geworden. Natuurlijk is het raadzaam zich als organisatie staande te houden en waakzaam te blijven tegen een zeker niet denkbeeldig geleidelijk terugdraaien van de klok, maar hebben wij ons ook niet in een aantal opzichten overbodig gemaakt? Is de oorspronkelijke doelstelling niet voor een groot deel bereikt — of moeten wij ons in de naaste toekomst juist veel meer op die taak van bezinning en verdieping gaan concentreren?
Inderdaad is er een wereld van verschil tussen de maatschappij van 1945 en die van nu. De welvaart is enorm gestegen, al hebben sommigen dan aanzienlijk meer geprofiteerd dan anderen. De communicatiepatronen zijn verveelvoudigd, zodat onze blik ruimer werd en wij meer dan ooit kennis kregen van andere waarden, normen en culturen. De in revolutionair tempo voortgeschreden technologie gaf weliswaar dan misschien niet altijd warmte af, maar verloste menigeen wel van allerlei onaangename vormen van arbeid. De grenzen tussen traditioneel (d.w.z. moreel gesproken) gewenst gedrag en tot dan toe ongewenst geacht maatschappelijk optreden bleken vloeiender dan aanvankelijk in brede kringen werd aangenomen.

Toch, wanneer men zijn oor hier en daar te luisteren legt, is het niet alles tevredenheid

wat de klok slaat. De zeer summier door mij aangestipte ontwikkeling leidde niet alleen tot een grotere mondigheid van de individuele burger, maar soms ook tot zijn sterker isolement (de 'ik-cultuur') soms ook tot vergaande ondergeschiktheid aan eisen van efficiency en commercieel belang, soms ook tot toenemende onzekerheid omtrent na te streven doelen en idealen. Ook de explosief gestegen werkloosheid en de vele vraagtekens boven de verzorgingsstaat dragen tot dit laatste bij.
Steeds meer mensen vinden de samenleving onveiliger, gewelddadiger, agressiever en onpersoonlijker geworden. Niet zelden wordt op een krachtiger ingrijpen van de overheid aangedrongen. Je kunt niet meer veilig over straat, als vrouw al helemaal niet, zo heet het, er wordt gestolen als de raven, een proces van verloedering en vernielzucht grijpt om zich heen. Wordt er wel voldoende gestraft? Laat de overheid niet teveel op zijn beloop?
In 1984 en 1986 verschenen twee rapporten van een door het toenmalige kabinet ingestelde Commissie Kleine Criminaliteit, waarvan ik het genoegen had voorzitter te zijn. Beide rapporten registreerden een verontrustende stijging van de zogenaamde kleine criminaliteit, d.w.z. de lichtere vergrijpen, die door hun massaliteit en zichtbaarheid (denk aan de in elkaar geslagen abri, het verscheurde telefoonboek in de openbare cel, de fietsendiefstallen, de winkeldiefstallen, ontvreemdingen uit auto's en insluipingen, handtastelijkheden op straat) als buitengewoon hinderlijk en meer en meer als bedreigend worden ervaren door het grote publiek.
De Commissie heeft ook getracht de oorzaken van dit vooral bij jongeren optredend euvel bloot te leggen en kwam tot de conclusie, dat die sterk maatschappelijk waren bepaald. De structuur van de veranderende maatschappij beweegt zich nog steeds in de richting van grootschaligheid en anonimiteit in het onderlinge menselijke verkeer. De sociale controle neemt af. Ook commercieel is het interessant om steeds meer mensen, die in een vroeger maatschappelijk patroon, naast hun dienstverlenende taken, onwillekeurig ook toezicht uitoefenden, voor apparaten in te ruilen. 'Druk de kosten', is het parool. De mogelijkheden voor functioneel, maar ook relatiegebonden toezicht door ouders en opvoeders zijn kleiner geworden, ook door de voortgaande verstedelijking en het toegenomen forenzenverkeer. Mensen houden zich grote delen van de dag op in min of meer anonieme omgevingen. Dit geldt a fortiori voor jongeren en dan weer allereerst werkloze jongeren.
Mede tengevolge van de ontzuiling zijn de sociale banden die ouderen en jongeren hebben in gezins-, verenigings- of clubverband losser en vrijblijvender geworden. Hierdoor zijn de mogelijkheden voor relatiegebonden toezicht verder verkleind. Deze ontwikkelingen zijn versterkt door culturele veranderingen, die in de jaren zestig manifest begonnen te worden. De normen van ouders en autoriteitsfiguren worden niet meer zonder discussie aanvaard. Het uitoefenen van toezicht is daardoor een veel zwaardere opgave geworden. Veel ouders, leerkrachten en clubbestuurders lijken voor deze opgave te zijn teruggedeinsd. Een terugdraaien van de klok heeft natuurlijk geen zin.
De Commissie Kleine Criminaliteit vindt ook niet, dat men het verschijnsel van de kleine

criminaliteit kan keren door hoger en strenger te straffen of op elke hoek van de straat een politie-agent neer te zetten. De Commissie komt met een reeks door de overheid en door bestuurlijke of maatschappelijke instellingen te treffen maatregelen in het vooral preventieve vlak, teneinde de kleine criminaliteit terug te drukken, die wegens zijn massaliteit door een toenemend aantal mensen als grote criminaliteit wordt ervaren en uit dat oogpunt niet bepaald bijdraagt tot wat we zo graag noemen ''de kwaliteit van het bestaan''.
De vraag, die ik u bij het veertigjarig jubileum zou willen voorleggen, is, of er, waar de taak van de Commissie eindigde, niet een taak voor het Humanistisch Verbond begint.

Problemen zijn er ook met de zedelijkheidswetgeving. Terwijl een herziening daarvan oorspronkelijk vooral werd tegengehouden door confessionele krachten, ligt dit thans met het opkomen van het neofeminisme meer genuanceerd. De gemiddelde humanist zal er, zo veronderstel ik, van uitgaan dat de overheid grote terughoudendheid past bij het ingrijpen in intieme relaties tussen mensen. Meer dan elders nog zal strafrechtelijk ingrijpen hier m.i. als uiterste middel dienen te worden beschouwd.
Vele tientallen jaren werd het terrein beheerst door de confessionele zedelijkheidswetgeving, geformuleerd in de wet van 1911 van de toenmalige minister Regout. De christelijke principes werden verheven tot heersende moraal en officiële overheidspolitiek. In de pluriforme samenleving daarentegen zal het accent hebben te liggen op de keuzevrijheid van ieder mens persoonlijk. De overheid past dan terughoudendheid. Uiteraard schept de overheid de noodzakelijke voorwaarden voor bijv. vrouwenemancipatie, maar stelt van haar kant geen rolpatronen vast, voert geen arbeidsdienstplicht voor vrouwen in, eerbiedigt die vrijheid van keuze.
Hetzelfde geldt voor de sexualiteit in de engere zin van het woord. Emancipatieprocessen verlopen in golven. Zo heb ik in mijn puberteit nog meegemaakt hoe over sexualiteit alleen in fluisterende vorm werd gerept. Eind jaren zestig was men, althans de voorhoede, zover dat sex alleen maar ''fijn'' heette en alles moest worden uitgeprobeerd. Als men daarentegen sommige feministische publikaties van vandaag de dag opslaat, zijn we nu weer op pad naar de opvattingen van Regout, in elk geval in die zin, dat sexualiteit in een overwegend negatieve context beschreven wordt, nauw geassocieerd met afkeuring en bestraffing (zoals dat kortom ook in het rijke Roomse leven al het geval was).
Vooral dit laatste zou ons zorgen moeten baren. Is het wel te rijmen met, dunkt mij, toch solide humanistische opvattingen over het betrekkelijke nut van de vrijheidsstraf en de beperkte plaats, die voor de vergeldingsgedachte zou moeten worden ingeruimd? Ik ben er op zichzelf zeker niet voor, dat een uitgesproken booswicht zijn straf ontloopt, maar tegelijkertijd is bij mij het besef levend, dat vrijheidsstraf in de praktijk de meeste mensen meer verbittert dan verbetert. Ik ga dan ook zeker niet mee met de filosoof Kant, die de laatste misdadiger vandaag nog opgehangen wenst te zien, als morgen de wereld vergaat.

Overigens worden dit soort vragen de laatste tijd ook in feministische kringen gesteld. Zo vraagt Heikelien Verrijn Stuart zich in het tijdschrift *Nemesis* af, of een mogelijke strafbaarstelling van discriminatie wegens ''sexe'' en ''sexuele geaardheid'' nu wel door feministen moet worden nagestreefd. Is het inschakelen van het strafrecht niet in strijd met alles wat de vrouwenbeweging heeft voorgestaan? *''Het Wetboek van Strafrecht''*, zo constateert ze letterlijk, *''dreigt een moderne Bijbel te worden. Voor het opnemen van een nieuw delikt lijkt voldoende te zijn, dat er een norm wordt gesteld. Of de handhaving van de norm zinvol en technisch uitvoerbaar is, lijkt van generlei belang''*.
In het laatste nummer van het blad *Opzij* (oktober 1986) zet ook Lous Brunott de nodige vraagtekens bij het zelfde onderwerp. Een beroep op het strafrecht heeft griezelige neveneffecten. In de gehele Westerse wereld bestaan sterke reactionaire tendenzen. Overal is een roep om meer politie, meer controle en strengere straffen. En zo juicht men om de roep vanuit het feminisme om meer strafrechtelijke bescherming. *''De vrouwenbeweging''*, aldus Lous Bruñott *''zou zich op haar strategische aanpak moeten bezinnen of deze in een breder politiek kader moeten plaatsen''*.
Het meest beangstigt mij eigenlijk nog, hoe men zich tegenwoordig, in kringen, waarvan men dat niet in de eerste plaats zou verwachten, van de onwelgevallige mening tracht te ontdoen door censuur, verbod of anderszins. Dit voorrecht was aanvankelijk voorbehouden aan rechtse gemeentebestuurders en juist een stad als Haarlem kan daarvan meepraten. Maar anderen weten ook van betuttelen. Tegenwoordig schrikt men al niet meer op, als een links gemeenteraadslid in Amsterdam een expositie wil laten sluiten van W.F. Hermans, omdat de man een paar jaar geleden lezingen heeft gehouden in Zuid-Afrika. Tegelijkertijd ligt er bij de Staten-Generaal een wetsontwerp, dat de rechter meer armslag wil geven om politieke partijen te verbieden en dat, naar het zich laat aanzien, vrij geruisloos zal worden aanvaard. In plaats van de mondige kiezer in de gelegenheid te stellen een partij weg te stemmen nemen wij elkaar voortdurend moreel de maat. Op die manier zet men wel de bijl aan de wortel van ons democratisch bestel.
Het Humanistisch Verbond heeft in de loop van de tijd tal van actuele onderwerpen onder de loep genomen en aan de orde gesteld. In de allereerste periode denk ik aan onderwerpen als eed en belofte, crematie en gelijkberechtiging. In een volgende fase voegden zich daarbij het vraagstuk van oorlog en vrede, de kernenergie, euthanasie en het milieu. Op sexueel gebied hebben wij als Verbond nooit een sterke inbreng gehad, omdat het voortouw daar meer aan organisaties als de NVSH werd gelaten. Op het gebied van opvoeding en onderwijs waren wij geremd door het feit, dat nog steeds 70% van het onderwijs confessioneel is en het humanistisch vormingsonderwijs maar moeizaam van de grond kan komen.
Ik vrees, dat juist deze taak van bezinning en verdieping de laatste jaren enigszins in de versloffing is geraakt en dat wij goed zouden doen ons zwaartepunt weer eens meer in die richting te verleggen. Met name denk ik daarbij ook aan allerlei technologische ontwikkelingen, die ons voor vragen stellen met ook sterk morele aspecten. Raakt in een tijd van commercie en efficiency de menselijke factor in het algemeen niet teveel in ver-

drukking? Technische vooruitgang is uiteraard op zichzelf prima, maar hoe voorkomen wij, dat de technologie als zodanig ons gaat overheersen? Uiteraard zouden de onderwerpen besproken moeten worden in kritische zin, los van kretologie en nieuwe vooroordelen.

Van Praag heeft altijd, een leven lang, met grote vasthoudendheid, gepleit voor de kritische taak die wij als organisatie en als persoon binnen de maatschappij zouden kunnen vervullen. Zaken in discussie stellen. Niet te gemakkelijk opzij gaan voor de zogenaamde oude en nieuwe vanzelfsprekendheden. Niet zich bij voorbaat laten meeslepen op de golven van modieuze ontwikkelingen. De vaart en beweging er inhouden. *''Humanisten zijn onruststokers''*, aldus één van zijn vermaard geworden uitspraken. Schitterend. Maar kunnen wij zoiets aan?
Het Humanistisch Verbond is nooit een grote volksbeweging geworden, maar een ietwat elitaire voorhoede gebleven. Sommigen hebben dat ook eigenlijk wel mooi genoeg gevonden, zich te weinig gerealiseerd, dat uiteindelijk het getal gaat wegen. Dit geldt zowel voor de geestelijke verzorging als onze invloed in wat ik dan maar noem het maatschappelijke middenveld — dat tal van organisaties en instellingen, die in hoge mate het gezicht van de maatschappij bepalen. Niet te vergeten ook: de Omroep. Als voorzitter van de Omroepraad heb ik mij maar al te pijnlijk gerealiseerd, hoe er straffe grenzen gesteld worden aan onze zendtijd, zolang het ledental van de organisatie stabiliseert.
Het zij zo. Er blijft in elk geval meer dan voldoende werk aan de winkel. Per slot van rekening is het HV als organisatie nog pas veertig jaren jong. Op naar de toekomst dus. Aan een humanistische beweging is weer meer dan ooit behoefte.

Boeken

Thom Holterman, *Recht en Politieke Organisatie,* een onderzoek naar convergentie in opvattingen omtrent recht en politieke organisatie bij sommige anarchisten en sommige rechtsgeleerden, W.E.J. Tjeenk Willink, Zwolle 1986.

Een van de belangrijkste rechtsfilosofen uit de negentiende eeuw is ongetwijfeld de Engelsman John Austin (1790-1859). Hij was een vriend van Bentham en John Stuart Mill en werkte de gedachten van het utilisme op een systematische manier uit voor de rechtswetenschap. Zijn definitie van het recht heeft een enorme weerklank gevonden in de rechtswijsgerige stroming, die bekend staat als *rechtspositivisme;* een rechtsfilosofische uitwerking van de ideeën van het algemene positivisme. Kenmerkend voor de visie op het recht van Austin is, dat het gezien wordt als een geheel van bevelen (*commands*), gegeven door de soevereine en die door dwang gehandhaafd kunnen worden. Die nadruk op dwang als voornaamste kenmerk van het recht vinden we bij alle positivistische rechtstheorieën. Zo kan men ook denken aan die van Hans Kelsen, die schrijft: *''Das Recht ist eine Ordnung des Zwangs''*[1] en daar nog ten overvloede aan toevoegt: *''Es ist keine zwangsfreie Ordnung wie sie ein utopischer Anarchismus fordert''.*

Recht en dwang

Wanneer men nu bedenkt, dat deze typering van het recht gedurende de negentiende eeuw en een groot gedeelte van de twintigste een belangrijke invloed heeft uitgeoefend — vooral in Engeland — dan is het begrijpelijk, dat anarchisten en rechtsgeleerden weinig gemeenschappelijk lijken te hebben. Anarchisten staan namelijk uiterst kritisch tegenover de staat, ja tegenover elke vorm van gecentraliseerde machtsuitoefening. En als het recht niets anders is dan het geheel van ''bevelen'' van een soevereine vorst, die met dwang gehandhaafd kunnen worden, hoe zou een anarchist dan ooit een positief oordeel kunnen hebben over het recht?

Maar de vraag, die zich dan aandient is, of deze typering van het recht wel juist is. En dat valt inderdaad te betwijfelen. Van vele zijden is erop gewezen, dat dwang niet het meest kenmerkende van het recht is. Zo bijvoorbeeld door de natuurrechtstraditie. Volgens de aanhangers van het natuurrechtsdenken is kenmerkend voor het recht niet de dwang, maar de idealen, waarop het recht gericht is: gerechtigheid, gelijkheid, doelmatigheid enz.

Een andere traditie, die naast de natuurrechtsleer altijd sterk de nadruk heeft gelegd op het feit, dat recht niet identiek is met van staatswege georganiseerde dwang, is die van de Historische School, waaraan de namen van Friedrich Karl von Savigny en Puchta verbonden zijn. In Nederland werd die manier van rechtsbeschouwing verdedigd door H.J.

Hamaker. In deze traditie ziet men het recht als een geleidelijk uit het volk voortspruitende ordening. Het is nu de bedoeling van Thom Holterman's proefschrift *''Recht en Politieke Organisatie''* om die niet-positivistische tradities wat in het licht te stellen en te vergelijken met datgene wat anarchistische auteurs als Bakoenin en Kropotkin over het recht te vertellen hebben.
In dat onderzoek presenteert Holterman een grote hoeveelheid bijzonder interessant materiaal. Hij behandelt niet alleen de internationale discussie (zoals helaas bijna uitsluitend geschiedt in het a-cultureel rechtsfilosofisch klimaat van Nederland, dat tegenwoordig alleen nog maar van Dworkin, Hart en Rawls weet), maar wijst ook op de Nederlandse traditie van het denken over recht en staat (voornamelijk Hamaker). Opvallend is de grote betekenis, die hij toekent aan het werk van de zestiende eeuwse Duitse rechtsgeleerde Johannes Althusius, waarover tegenwoordig vooral in Duitsland nog veel te doen is en bij wiens werk in Nederland vooral de gereformeerde traditie aansluiting heeft gezocht (Dooyeweerd, Mekkes, Van Eikema Hommes).

Recht en taal

Het boek van Holterman is door de grote hoeveelheid materiaal, die erin verwerkt wordt, en de oorspronkelijkheid van bronnenkeuze volstrekt uniek in Nederland. Men moet zich maar niet laten afschrikken door het maatschappelijk werkersjargon en de gruwelijk lelijke zinsconstructies, waarvan vooral het begin van het boek zwanger gaat. Zo begint het als volgt:

> *''Dit boek beoogt inzicht te verschaffen in de zienswijze dat bepaalde opvattingen over recht en politieke organisatie, die door sommige anarchisten en sommige rechtsgeleerden worden gehuldigd, convergeren. Dit betekent dat het gaat over een zeker naar elkaar toe neigen van opvattingen over betrekkingssystemen tussen en het normstellend handelen van mensen, naast opvattingen over organisatiepatronen ten behoeve van het beslissen in boven-individuele belangen''.*

Ik heb die laatste zin nu al een paar keer gelezen en begrijp nog niet wat er staat. Ook bevat het boek een aantal aperte taalfouten. In het voorwoord wordt vermeld: *''Zij allen ben ik zeer erkentelijk''*. En verder: *''De concentratie op het belang van de specifieke funktioneringswijzen van de gemeente heeft in de loop van deze eeuw verschillende vormen aangenomen, waarbij of de economische of de participatoire aspecten worden benadrukt''*. Ook verwarring over het voltooid deelwoord en de tegenwoordige tijd speelt Holterman zo nu en dan parten: *''Ten behoeve van de socialisatie van alle productiemiddelen ontwikkeld hij de territoriale organisatie. . .''* (p. 20).
Als enig excuus zou hiervoor aangevoerd kunnen worden, dat Holterman sterk beïnvloed is door Ter Heide, bij wie ook alles convergeert, participeert en interacteert op een voor het esthetisch gemoed bedroevende wijze.
Maar zoals gezegd, dit is alles ondergeschikt aan de grote verdiensten van het boek: Holterman is erin geslaagd het belang van een verwaarloosde richting (de anarchistische) in het denken over recht en staat onder de aandacht te brengen en deze te verbinden met

een traditie in de rechtswetenschap (de interactionistische).
Ik zou tot slot nog een paar kanttekeningen willen plaatsen bij de wijze, waarop Holterman de interactionistische rechtstheorie en het anarchisme aan elkaar koppelt. Een eerste punt is, dat men zich kan afvragen met welke politieke ideologie een rechtstheorie, die zich baseert op wat men redelijkerwijze van elkaar mag verwachten, het beste harmonieert. Voor zover ik weet is het eerste boek, waarin duidelijk een rechtstheorie uit de verf komt, waarin recht wordt afgeleid uit de *''fair expectations''* met betrekking tot het gedrag van anderen, James Coolidge Carters *''Law: its origin, growth and function''* (1907). Noch Ter Heide, noch Glastra van Loon is de grondlegger van die theorie, zoals Holterman schijnt te denken. De belangrijkste twintigste eeuwse vertolker van die theorie lijkt mij naast Lon Fuller (die terecht door Holterman behandeld wordt) Friedrich Hayek (die merkwaardigerwijs door Holterman over het hoofd is gezien).[2] Bij Hayek, James Coolidge Carter en de Historische School is de interactionistische rechtsbeschouwing volkomen harmonisch verbonden met een *conservatieve ideologie.* En eerlijk gezegd vind ik het ook zeer moeilijk voorstelbaar, hoe dat anders zou kunnen zijn. Het feit, dat bij Ter Heide die interactionistische rechtsbeschouwing een dimensie van radicalisme, een suggestie van beeldenstormerij heeft, is alleen maar verklaarbaar uit het feit, dat de Amerikaanse ideeën, die hij introduceerde, in Nederland niet bekend waren. Maar inhoudelijk zijn die nadruk op recht als oprijzend uit hetgeen men van elkaar mag verwachten, die nadruk op orde zonder plan en glorificatie van *''implicite law''* boven *''made law''* vaste constanten uit de conservatieve traditie van Edmund Burke tot Fuller en Hayek.
Een verbinding van een interactionistische rechtstheorie en anarchistische auteurs is ook alleen maar mogelijk door die aspecten van het anarchisme naar voren te halen, die harmoniëren met de conservatieve ideologie. En dat zijn er inderdaad nogal wat. Zo hebben zowel anarchisten alsook conservatieven à la Hayek een sterke voorkeur voor spontane groei en een afkeer van centralistische organisatie. Bij beide groepen vindt men een zeker anti-étatisme. Robert Nisbet heeft het conservatisme omschreven op een manier, die Holterman waarschijnlijk volkomen zou accepteren als een typering van wat hij noemt het constructief anarchisme: *''The essence of this body of ideas is the protection of the social order — family, neighbourhood, local community, and region foremost — from the ravishment of the centralized political state. It is in the interests of the social order that conservative theories of the state have invariably stressed decentralization, pluralism, and a maximum of individual and social autonomy''.*[3]

PC

Noten

1. Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre,* Wien 1976, p. 39.
2. Vgl. van hem vooral zijn laatste grote werk *''Law, legislation and liberty''*, waarin een pleidooi wordt gehouden voor een interactionistisch rechtsbegrip en, wat ik genoemd heb, orde zonder plan (vgl. Paul Cliteur, *''Orde zonder plan''*, in *Intermediair,* 14 maart 1986, p. 165 e.v.).
3. Robert Nisbet, *''Prejudices''*, Harvard University Press 1982, p. 55.

Socrateslezing 1986

Verslag van Emmy Jacobs en Albert Nieuwland

Stichting Socrates

Voor de Socrateslezing 1986 met als titel *De vergoddelijking van het menselijke, de ontheiliging van de natuur* hadden zich op 9 december rond 200 mensen verzameld in de Grote Zaal van het Landelijk Humanistisch Centrum in Utrecht, zodat deze geheel was gevuld. Dit jaar was prof. dr. *Jaap Kruithof* uitgenodigd, hoogleraar filosofie aan de Rijksuniversiteit te Gent en aan het Rijksuniversitair Centrum te Antwerpen en tevens vooraanstaand Vlaams humanist.

Persoonlijke ervaringen

Jaap Kruithof begon zijn lezing met een aantal persoonlijke ontboezemingen. Afkomstig uit een Antwerps gereformeerd gezin van Nederlandse afkomst werd hij streng calvinistisch opgevoed. Het gevolg van deze streng godsdienstige opvoeding was echter, dat hij op 18-jarige leeftijd de banden met het christendom totaal verbrak. Niet alleen was het christelijke wereldbeeld onwetenschappelijk en dus voor hem onaanvaardbaar, ook verwierp hij de moraal, die achter dat wereldbeeld schuilgaat, nl. de op god gebaseerde moraal, terwijl de mens toch als uitgangspunt voor moraal moet fungeren!

Drie vormen van kritiek zijn er in het algemeen op de godsdienst mogelijk. Die van Feuerbach, dat godsdienst een schepping van de mens zelf is; de kritiek van Marx, dat godsdienst door de ene groep gebruikt wordt om de andere te overheersen en ten derde die van Sartre en Camus, dat godsdienstige moraal geen moraal is, omdat echte moraal van de mens moet uitgaan. Met de eerste en derde vorm van kritiek kan Kruithof ten volle instemmen, met de tweede ten dele, omdat niet alle godsdiensten die rol hoeven te spelen.

Kruithof verliet op 18-jarige leeftijd definitief de kerk en werd socialistisch humanist. Deze breuk met het christendom vormde de eerste grote crisis in zijn leven. Na dertig jaar maakte hij de tweede mee, een crisis, die zowel persoonlijk was als een crisis van het humanisme zelf. Hield het humanisme wel een oplossing in voor de problemen van onze tijd? Drie persoonlijke ervaringen kunnen dit illustreren.

De eerste dateert nog van vóór zijn humanisme. Hij herinnert zich, dat er op de lagere school jongens waren, die met een vergrootglas de vleugels van insecten afbrandden, louter en alleen terwille van hun eigen plezier. Dit wekte een absoluut verzet en protest bij hem op, een reactie, die hij nu een religieuze ervaring wil noemen, een ervaring, die overigens niets met godsdienst te maken heeft.

De tweede ervaring overkwam hem tijdens een vacantie in Bretagne met zijn gezin. In een havenplaatsje meerde een schip af en gooide tienduizenden schollen op de kade, die

daar lagen te spartelen en naar adem te happen. Terwijl een ieder zich verheugde op een lekkere maaltijd, kreeg zijn dochter een onbedaarlijke huilbui. Ze huilde om de tienduizenden vissen, die lagen dood te gaan. Hij deed dat toen af met de constatering, dat het de eerste religieuze ervaring van zijn dochter was, maar moet nu erkennen, dat zij toen in feite verder was dan hijzelf. Geen verzet, geen protest bij hem, alleen een opmerking: ''Wat heb je toch, wat doe je raar''.
De derde ervaring had Kruithof in een slagerij, toen hij ineens merkte dat alles zó schoon was en glom en dat ieder spatje bloed meteen werd weggewreven. Hij besefte toen pas voor het eerst, dat slagerijen zo schoon zijn, omdat moet worden verhuld, dat er een grote moordpartij heeft plaats gevonden. De ellende van dieren moet worden weggestopt.

Westers antropocentrisme

Mede door deze ervaringen is Kruithof tot de overtuiging gekomen, dat een totaal nieuw waardensysteem nodig is, omdat het huidige waaronder ook het humanisme valt, te destructief is. Het verkeerde in ons waardensysteem is het *antropocentrisme.* Dit wil zeggen, dat de mens als middelpunt der dingen wordt gezien, omdat hij het enige wezen is met intrinsieke waarde. Intrinsieke waarde wil zeggen, dat iets op zichzelf waardevol is, dit in tegenstelling tot het begrip 'instrumentele waarde', wat betekent dat iets waarde krijgt, omdat het een middel is tot iets anders.
In feite is er wat dit betreft niet zo'n groot verschil tussen humanisme, jodendom en christendom. Bij alle drie vindt men het antropocentrisme. In het jodendom staat weliswaar god centraal, maar is er de theorie van het uitverkoren volk. In het christendom worden alle mensen tot de hoogste wezens van de planeet verklaard. De mens wordt als het ware vergoddelijkt, doordat god zich in christus openbaart en mens wordt. Er blijkt op het ogenblik in het Westen eigenlijk geen enkel systeem te zijn, waarin de mens niet centraal staat. In elke Westerse levensbeschouwing heeft alleen de mens intrinsieke waarde en al het andere tot zelfs onze planeet toe, instrumentele waarde.
Welke argumenten zijn er nu tegen dit instrumentalisme te vinden? De relatie planeet-mens is er een van oorzaak en gevolg, de planeet heeft ons immers voortgebracht. De mens heeft echter deze oorzaak-gevolg relatie omgezet in een middel-doel relatie, hetgeen indruist tegen alle logische wetten. De planeet is niet alleen oorzaak, maar ook bestaansvoorwaarde voor de mens. En deze bestaansvoorwaarde wordt door de mens herleid tot middel voor menselijke doeleinden. Men kan logischerwijs een voorwaarde niet herleiden tot middel.
Waarom is de mens eigenlijk het enige wezen met intrinsieke waarde? Een eerste argument, dat men ook bij socialisten wel hoort is: de mens is de *sterkste* en kan daarom intrinsieke waarde aan zichzelf toekennen en de rest domineren. Een dergelijk argument — het recht van de sterkste — is fascistisch. Blijkbaar kan iemand socialist zijn in een mens-mens relatie en fascist in een mens-natuur relatie, een ''ego-fascist''. De gevolgen van het antropocentrisme blijken in toenemende mate desastreus te zijn. Woestijnen rukken

op, oceanen vervuilen, er is een gat in de ozonlaag boven Antarctica, het Noordelijke deel van de Rijn zal over 10 jaar biologisch dood zijn als gevolg van de lozing van giftige stoffen, enz. enz.
Een tweede argument is, dat de mens niet anders dan op zichzelf gericht *kàn* zijn. Antropocentrisme is echter géén noodzaak, maar een keuze. Een vergelijking valt te trekken met de eeuwige discussie 'egoïsme of altruïsme'. De altruïst zal altijd voorbeelden aanhalen, waarbij hij niet egocentrisch gericht is; de egocentrist zal alle vormen van altruïsme herleiden tot egocentrisme. Kruithof kiest voor alle twee. Niets wat dit betreft is immers wetenschappelijk bewijsbaar. Indien er geen altruïsme zou zijn, zou het fenomeen liefde niet bestaan en liefde valt in het leven te ervaren. Een mens kan altruïst zijn en hoeft op dit nivo niet antropocentrisch te zijn. Te bewijzen valt er niets. Als men uitgaat van een egocentrisch of egoïstisch mensbeeld, dan kan dat leiden tot fascisme, politie en dictatuur. Gaat men uit van de mogelijkheid van de mens tot liefde en altruïsme, dan kan dat leiden tot socialisme.

Kritiek op het antropocentrisme

Om welke redenen kiest men voor antropocentrisme? Een reden kan zijn, dat men de mens het enige wezen vindt met intrinsieke waarde op grond van zijn *kenmerken*, als wel worden genoemd: onsterfelijkheid, rationaliteit en belangenbehartiging. Kruithof ontkracht vervolgens deze kenmerken als niet typisch menselijk. Onsterfelijkheid is niet bewezen, rationaliteit komt niet alleen bij mensen voor. Tot op zekere hoogte kunnen we ook sommige dieren redelijk noemen, zie de studie over chimpansees. En wat belangenbehartiging betreft, als men die term zo nauw definieert, dat een wezen voor belangenbehartiging moet beschikken over een ontwikkeld zelfbewustzijn, hou je inderdaad slechts de mens over. Maar belangenbehartiging valt ook ruimer te definiëren, zodat ook dieren er onder kunnen vallen. Dieren passen zich aan in hun functioneren en proberen eruit te halen wat erin zit.
Een ander argument voor de intrinsieke waarde van de mens is, dat mensen de enige wezens zijn, die *plichten* hebben en pas vandaar uit rechten. Kruithof geeft dan het voorbeeld van ongeboren kinderen en van mensen, die niet meer tot het vervullen van plichten in staat zijn. Beide groepen hebben geen plichten, maar wel rechten. Ook zegt men, dat de mens het enige wezen is dat aan *zingeving* doet. Dit acht Kruithof echter geen kriterium; wat is namelijk de waarde ervan? Verder zijn er in Engeland en Amerika filosofen, die een verruiming voorstaan van de intrinsieke waarde via het kriterium van het *ervaren van pijn en vreugde.* Indien dit kriterium wordt aanvaard is er een overgang naar heel veel dieren. Als we zeggen, dat alle levende wezens rechten hebben, komen we tot het *biocentrisme.* Maar waarom zouden we bij levende wezens moeten stoppen?

Religiositeit als basis voor eco-ethiek

Laten we een ecologisch standpunt innemen en zeggen, dat een *ecosysteem* intrinsieke waarde heeft. Een ecosysteem met mensen, dieren, maar ook met anorganische stoffen.

Dan wordt het kriterium, dat de planeet inclusief onszelf de hoogste intrinsieke waarde heeft. Deze positie verdedigt Kruithof door haar te verbinden aan zijn religieuze ervaringen, waarbij — nogmaals — religieus niet moet worden verstaan als godsdienstig. Religiositeit is de enige houding, die het antropocentrisme kan overwinnen. Religiositeit is de ervaring, waarbij je erkent, dat je in een geheel zit, dat meer is dan jezelf en dat meer waard is dan jezelf. Het gaat daarbij niet zozeer om het geheel op zich als wel om het sacrale element ervan. Dit heeft drie aspecten: het is mysterieus, ontzagwekkend en onaantastbaar. Ons eigen lichaam bijv. kunnen we beschouwen als iets sacraals; het kan een religieuze ervaring oproepen zoals tijdens het orgasme. Het gaat er om oog te krijgen voor het sacrale in het leven, in de omgang met elkaar, in de cultuur, in de natuur, enz.
Deze houding tegenover de grotere eenheid, waarin we als individu en als mensheid gebed zijn, is een vernieuwde houding, die de garantie moet bieden, dat we deze planeet niet zullen vernietigen, maar zullen restaureren tot een leefbare wereld.

Discussie
Na de pauze kwam er een geanimeerde discussie op gang. Een van de aanwezigen vroeg Kruithof, of het argument van de religiositeit eigenlijk het enige is, dat overblijft om de planeet intrinsieke waarde toe te kennen. Komen we dan niet langs een omweg toch weer terug op de mens als norm, want waarom zijn die eco-systemen zo heilig? Dat zijn ze niet uit zichzelf, maar omdat wij ze zo waarderen. Tenslotte heeft de mens er belang bij, dat de zaak goed blijft draaien.
Het antwoord was, dat men dan uitgaat van een *subjectivistische* waardetheorie, d.w.z. dat iets waarde heeft, omdat het door mensen gewaardeerd wordt. De *objectivistische* waardetheorie draait de zaak om: iets wordt gewaardeerd, omdat het waarde heeft. *''Ik ben objectivist in de waardetheorie en geen subjectivist. Maar ik kan het niet bewijzen; deze discussie is al sinds Plato aan de gang''.* Kruithof gaf wel een motivatie voor zijn opvattingen.

> *''Wij zijn door de planeet gevormd, hetgeen miljoenen jaren heeft geduurd. Dat hele proces zou dan geen waarde hebben gehad, omdat er geen mensen waren. Toen kwam de mens en ineens had de planeet wèl waarde . . . Een uiterst vreemde redenering. We kunnen concluderen, dat de planeet al waarde had, voordat er mensen waren, maar nog niet gewaardeerd kon worden. Waarde hangt niet af van de handeling van het waarderen, want anders zou de mens de waarde scheppen en dat is niet zo. De intrinsieke waarde van de planeet is dus uiteindelijk niet gebaseerd op onze religiositeit''.*

Rekenschap 'international'

Praxis International

Vanaf dit nummer (oktober 1986) wordt Mihailo Marković vervangen door twee nieuwe redakteuren, nl. Seyla Benhabib en Svetozar Stojanović. De eerste kennen we al als een van de redakteuren van het uitstekende feministische nummer, dat in januari 1986 verscheen (besproken in het juninummer van Rekenschap). De komende jaren wil Praxis International zich oriënteren op de volgende problemen: *''Wat is de betekenis van het democratisch socialisme voor de West-Europese en Noord-Amerikaanse maatschappijen?'' ''Welk theoretisch kader is vergelijkbaar met de idealen van het democratisch socialisme?''* Daarbinnen vallen zaken als de crisis van de welvaartsstaat, de escalatie van internationale spanningen, de groeiende bedreiging van een kernoorlog en het cumulatieve gevaar van het civiele gebruik van kernenergie. De urbanisatie van de ruimte, de overschrijding van het Salt II verdrag en de voortdurende produktie van geavanceerde wapens vormen onheilstekens voor de toekomst. *''Welke sociale veranderingen zijn er in Oost-Europa mogelijk nu de Sovjet-Unie een nieuwe leider heeft?''*. Praxis wil zich tevens blijven interesseren voor de sociaal-politieke problemen en tradities van de derde wereldlanden.

Het nummer bevat verschillende thema's. Twee artikelen over het eerste thema: *'Democracy, Socialism, and Political Theory'*. In *'Consent, Self-Government and Obligation'* argumenteert Christine Sypnowich, dat geen enkel systeem de intrinsieke verplichting tot gehoorzaamheid aan de wet rechtvaardigt. Dit concept verraadt een simplistisch en in potentie moreel en politiek gevaarlijk gezichtspunt. In de eerste plaats zou een intrinsieke verplichting tot gehoorzaamheid aan de wet impliceren, dat rechtsgeldigheid en moraal synoniemen zijn. Een van de principes van de Russische socialistische wettelijke beginselen is, dat de burger de morele verantwoordelijkheid heeft de socialistische staat te gehoorzamen. Onder Stalin leidde dit tot eliminatie van alle sociale kritiek. In de tweede plaats dreigt een intrinsieke verplichting tot wettelijke gehoorzaamheid de basis van een participerende politieke struktuur, die de bron is van de wet, te ondermijnen. Intrinsieke gehoorzaamheid geeft de wet een autoriteit, die het niet verdient. De aanspraak op autoriteit berust op haar eis om te voorzien in voldoende redenen voor een vereiste actie, nl. een die kan dicteren acties te ondernemen. Maar politieke activisten hebben kritiek nodig. Door de verwerping van intrinsieke gehoorzaamheid aan de wet bevestigt links het belang van democratische participatie. Het andere artikel is van de hand van Rainer Eisfeld: *'Pluralism as a Critical Political Theory'*.

Het tweede thema is *'Foucault, the Frankfurt School, and Habermas'*. Ingram tracht in

zijn essay *'A Discourse on Nietzsche, Power and Knowledge'* de affiniteit tussen Foucault en de Frankfurter school te exploreren. In het eerste deel van zijn artikel onderzoekt hij de Nietzscheaanse wortels in de kritiek van Adorno en Horkheimer op de Verlichting. Hij argumenteert, dat Adorno en Horkheimer hun eigen houding niet rationeel kunnen rechtvaardigen zonder tot tegenspraak te komen, als ze Nietzsches identificatie over macht en kennis accepteren. In het tweede deel laat hij zien, dat die contradictie Foucault terug leidt naar een ander aspect van Nietzsche ideeën, nl. de theorie over het sociale conflict en over de macht, die ten grondslag ligt aan de genealogische historiografie. Het derde deel wordt besloten met een discussie van Habermas' kritiek op Foucault.
In *'On Habermas and Particularity: Is the Room for Race and Gender on the Glassy Plains of Ideal Discourse?'* reageert Simpson op de algemene kritiek op Habermas, nl. dat zijn kritische theorie de aanspraken op raciale, sexuele en culturele diversiteit niet rechtvaardigt. Deze standaardkritiek is volgens Simpson misplaatst. Hij heeft andere kritiek, waarbij het verschil tussen anomalie en tegenvoorbeeld in de wetenschapsfilosofie een voorname plaats inneemt. Schürmann heeft over dit thema eveneens een interessant artikel, genaamd: *''On Constituting Oneself an Anarchistic Subject'*.
Het derde thema handelt over enkele gezichtspunten op Marx. Een artikel van Bohmann: *'Making Marx and Empiricist'* en van Lohmann: *'Marx's Capital and the Question of Normative Standards'*.

Geweld

Op het laatste artikel wil ik in het bijzonder de aandacht vestigen, nl. Kwasi Wiredu's: *''The Question of Violence in Contemporary African Political Thought''*. Zullen de onderdrukte Afrikaners besluiten tot de gewapende strijd of zullen ze een geweldloze methode gebruiken? De vraag over geweld kent twee posities: Gandhi's geweldloze filosofie als de enige moreel acceptabele manier en Fanons gezichtspunt, dat geweld het beste strijdmiddel tegen kolonisatie is. Beide gezichtspunten hebben het denken en de praktijk van de hedendaagse Afrikaanse politieke leiders beïnvloed. Wiredu maakt een onderscheid tussen passief geweld, beperkt actief en ongebreideld actief geweld. Het passief geweld van Gandhi's methode vereist oneindig meer fysieke moed dan een gewapende strijd. Als deel van Gandhi's methode kan bijv. een groep ongewapende individuen zich opstellen tegenover een gewapende colonne veiligheidstroepen, waarbij de eerste groep de intentie heeft de tweede te stoppen, welke konsekwenties dat dan ook zal hebben. Steve Biko was een leider, die de geweldloze strijd voorstond. De Zuidafrikaanse apartheidsregering echter voelde niets voor een dergelijke strijd, viel Biko aan en zette hem gevangen. Biko overleed in 1977 aan de gevolgen van een politieverhoor met welsprekende tekens van wonden op lichaam en hoofd. Zijn invloed bleef echter merkbaar, zoals met name in de strijd van de schoolkinderen in Soweto.
Nkrumah's geloof in geweldloosheid is eerder pragmatisch dan doctrinair. In zijn *''Handbook of Revolutionary Warfare''* zegt hij, dat geweld op zich noch goed noch

slecht is. Gewapende strijd is een wetenschappelijk bepaalde noodzaak.
Wiredu besluit met de opmerking, dat het merkwaardig is, dat zowel in India en Afrika als in de Verenigde Staten periodes van geweldloosheid worden gevolgd door periodes van geweld. Aan de andere kant kan geweld nauwelijks een permanente politiek zijn, afgezien van zich wijzigende omstandigheden. Vanuit politieke opties schijnt er weinig rechtvaardiging te zijn voor een exclusieve disjunctie tussen geweld en geweldloosheid. Gegeven de enorme ongelijkheid en onrechtvaardigheid van de hedendaagse wereld, moeten mensen een selectieve combinatie van gewelds- en geweldloze methodes sanctioneren. Dat is het geval in het Afrika van vandaag.

EJ

(108 Cowley Road, Oxford OX 41 England)

Free Inquiry

In *Free Inquiry* (zomer 1986) worden de praktijken van sommige Amerikaanse gebedsgenezers en t.v.-evangelisten aan de kaak gesteld. Een van de meest flamboyante, Peter Opoff, maakt gebruik van een radiozender/ontvanger via 39,17 Megahertz. Voor de voorstelling begint, maakt zijn vrouw een praatje met verschillende mensen, die genezing zoeken voor hun ziekten. Alles wordt op een band opgenomen en gedurende de voorstelling geeft mevrouw Popoff via een zender instructies aan haar man, die een kleine ontvanger van plastic in zijn oor draagt. Popoff heeft zogenaamd contact met en verricht ''genezingen'' door god en Jezus. De bijeenkomsten, die deze gebedsgenezers organiseren, worden door veel mensen bezocht en leveren een enorme hoeveelheid geld op voor hun voorgangers. Veel mensen geloven in de hokus-pokus van deze evangelisten. Sommigen gooien zelfs hun medicijnen weg, die van levensbelang voor hen zijn.
Het ''Committee for the Scientific Examination of Religion'' gelooft, dat gebedsgenezing epidemische proporties heeft aangenomen. Zij hebben om zorgvuldige studies gevraagd van patiënten voor en na de behandeling van de gebedsgenezers. Niet dat zij noodzakelijk elke gebedsgenezing becritiseert. Soms kan een vorm van hypnose genezing bewerkstelligen en datgene wat de genezer zegt kan een placebo-effect hebben. Zij wil daarom nader onderzoek en heeft brieven geschreven naar Grant, Popoff, Angley, Paul en Robertson — de bekendste evangelisten — met verzoeken om namen en adressen van minstens vijf patiënten, die zij zeggen genezen te hebben en indien mogelijk, de namen van hun artsen. Zij stelde voor vervolgstudies te doen door wetenschappelijk onderzoek. Geen van hen heeft gereageerd.

Religious Skepticism

In *''Religious Skepticism in Latin-America''* vraagt Gracia zich af, waarom het scepticisme tegen religie in Latijns-Amerika terrein verliest. Eerst schetst hij de stand van zaken van het ogenblik en onderzoekt dan de oorsprong van religieus scepticisme in Latijns-Amerika. In Latijns-Amerika is er onder de intelligentsia traditioneel geen scepticisme t.o.v. religie in tegenstelling tot West-Europa en de Verenigde Staten. De ''funda-

dores'' van de Latijns-Amerikaanse filosofie nemen religie serieus en hebben enkele religieuze ideeën in hun filosofie overgenomen. En de volgende generatie intellectuelen treedt in hun voetsporen. Er is een diepgewortelde en wijdverspreide traditie van religiositeit onder de Latijns-Amerikaanse intellectuelen. Deze religiositeit weerspiegelt zich ook in het onderwijs. Openbare scholen zijn in sommige landen niet zo goed als religieuze. Een ieder, die het zich kan veroorloven, stuurt zijn kinderen naar een religieuze school, omdat deze altijd als superieur wordt beschouwd. Een alarmerend aspect van de huidige situatie is de buitengewone groei van sekten, cultussen en kerken in Latijns-Amerika.

De oorsprong van religieus scepticisme wordt gevonden in het liberalisme, positivisme en Marxisme. Ondanks de verschillen delen deze filosofieën een anti-religieus en anti-klerikale houding. Ook Darwins evolutietheorie speelde een belangrijke rol in de weerzin tegen de religie van de intellectuelen. Ondanks de klaarblijkelijk solide basis van liberalisme, positivisme en Marxisme is de vraag, waarom de wereldlijke en sceptische zaadjes niet uitgegroeid zijn en vrucht hebben gedragen. Waarom staat in Latijns-Amerika het religieus scepticisme op de helling? Twee ideologieën zijn verdwenen, het liberalisme en het positivisme en de derde, het Marxisme, is vervormd om de religie te dienen.

Het liberalisme was een stap tot het positivisme en het positivisme overleed bij de komst van het Franse vitalisme en de resten verdwenen geheel door de impact van Duitse, spiritueel georiënteerde filosofie. Gracia betoogt verder, dat Latijns-Amerika zich aangetrokken voelt tot religieus georiënteerde gedachten, en suggereert, dat de reden hiervan gezocht moet worden in het volk en de cultuur van Latijns-Amerika. De Spaanse en Portugese veroveraars hebben de grootste invloed gehad op de cultuur van dit werelddeel. Met taal, regering en religie brachten zij gewoonten, ideeën en gedragspatronen mee van het Iberisch schiereiland. De lange strijd tegen de Moren vereiste intolerantie en onderdrukking van andersdenkenden. Vrijheid en diversiteit werden geofferd op het altaar van de eenheid. Deze attitudes brachten de veroveraars mee naar Zuid-Amerika en in sommige gevallen bekrachtigden de oorspronkelijke bewoners de autoritaire tendenzen, omdat zij zelf eveneens intolerant en dogmatisch waren. Dit huwelijk tussen veroveraars en veroverden werkte tegen religieus scepticisme.

De toekomst van religieus scepticisme ziet Gracia somber in. Veranderingen, die noodzakelijk zijn om de situatie te wijzigen zijn onvoorspelbaar. De mensen met hun diepgewortelde culturele patronen kunnen niet in één nacht worden veranderd, noch de economie en het politieke klimaat. De enige mogelijkheid ziet hij in onderwijs, maar ook dit wordt bepaald door culturele en ideologische principes. Het zal uiterst moeilijk zijn religieus scepticisme te bevorderen. EJ

(3151 Bailey Avenue, Buffalo, NY 14215)

Journal of Humanistic Psychology

Het interessantst in het *zomernummer 1986* zijn de twee artikelen, waarin niet voor de zoveelste maal bespiegeld of anderen nagepraat wordt, maar waarin nieuwe ervaringen verwerkt worden. Het eerste is van Carl R. Rogers: *''The Rust Workshop: A Personal Overview''*. De achterliggende gedachte ervan is, dat de vijandigheid in de wereld op angst en misverstand berust en dat ze op te heffen is door vertrouwdheid en echte communicatie. Als we leidende politieke tegenstanders in een vertrouwde omgeving en onder ervaren begeleiding bijeenbrengen, ontstaat er wellicht meer begrip en minder strijd. Deze gedachte heeft Rogers in praktijk proberen te brengen door een aantal politici, betrokken bij de Middenamerikaanse konfliktsituatie, bijeen te brengen in het landelijke Oostenrijkse dorpje Rust, dichtbij de grens met Hongarije. Hij beschrijft het groepsproces, dat de verschillende partijen gezamenlijk meemaken en waarbij op een gegeven moment een locaal wijnfeest de kille sfeer van het begin hielp doorbreken (wellicht mede dankzij de antivries in de wijn???). Wonderbaarlijk, dat Rogers erin geslaagd is drie ex-presidenten van Middenamerikaanse staten bijeen te krijgen, de tegenwoordige vice-president van Costa Rica, drie ministers, zeven ambassadeurs en een groot aantal hoogleraren en ambtenaren. Eén van de ex-presidenten is echter op het ogenblik rector van de University of Peace in Costa Rica en was naast Rogers begeleider van de workshop, die volledig gefinancierd werd door een grote Oostenrijkse bankinstelling. Een leuk uitje dus voor de hoge heren.

Wat verder natuurlijk te voorspellen was, is dat de partijen in het groepsproces naar elkaar toegroeiden. Zo gauw men immers de uitnodiging voor zo'n workshop aanneemt, verklaart men zich bereid tot toenadering. Om die reden had de regering-Reagan dan ook hooggeplaatste Amerikaanse functionarissen, die eerst wel ingetekend hadden, verboden deel te nemen. De gedachten van Rogers zijn natuurlijk naïef, net of politiek door enkele politici gemaakt wordt en of belangen geen rol spelen. Verder is het nog maar de vraag wat de uitwerking van zo'n workshop is. Toch lijkt me zo'n initiatief ten behoeve van de vrede, hoe onvolkomen het ook is, altijd toe te juichen, ook al omdat de humanistische psychologie zich daarmee maatschappelijk wat meer engageert.

Het tweede interessante artikel is dat van de antropologe Felicitas D. Goodman: *''Body Posture and the Religious Altered State of Consciousness''*. Ze is tot de ontdekking gekomen, dat religieuze piekervaringen in allerlei culturen via verschillende lichaamshoudingen opgewekt worden. Ze onderscheidt er vijf, waaronder die van de beroemde liggende man (de door zijn eigen wild ''gedode jager'') afgebeeld temidden van hele horden oerwild in de prehistorische grotten van Lascaux in Zuid-Frankrijk. Lang is gedacht, dat dit het eerste ''bedrijfsongeval'' van de mens was, dat afgebeeld is. Latere onderzoekers vermoeden echter, dat het om een sjamaan (medicijnman, tovenaar) gaat, die in trance met zijn rug tegen een heuvel met een helling van 37° ligt. Deze houding is ook terug te vinden op een oud-Egyptische afbeelding van Osiris. Felicitas Goodman heeft nu een aantal proefpersonen uit verschillende lagen van de bevolking en in verschillende delen van de wereld deze vijf houdingen laten innemen met ritmische muziek

op de achtergrond. Ze beschrijft de verschillende soorten trance waarin de personen geraakten en ze maakt duidelijk, dat deze (en andere) religieuze ervaringen via bepaalde lichaamshoudingen ook buiten de kontekst van een godsdienstig gebeuren opgewekt kunnen worden.

AN

(325 Ninth Street, San Francisco, California 94103, USA)

Bijzondere leerstoelen Stichting Socrates

Met ingang van 1 september 1987 is Rob Tielman door de Stichting Socrates benoemd tot bijzonder hoogleraar in de Sociale en Culturele Aspecten van het Humanisme aan de Faculteit der Sociale Wetenschappen van de Rijksuniversiteit *Utrecht*. Hij is de opvolger van prof. Wichers, die in 1985 met emeritaat ging. De inaugurele rede van de nieuwe bijzondere hoogleraar in Utrecht zal plaatsvinden op woensdag 4 november 1987, om 16.15 uur in de aula van de Rijksuniversiteit. Rob Tielman promoveerde in 1982 aan de Rijksuniversiteit Utrecht tot doctor in de Sociale Wetenschappen op het proefschrift ''Homoseksualiteit in Nederland''.

Het is de derde bijzondere leerstoel vanwege de Stichting Socrates, die Rob Tielman in september zal gaan bezetten. In Delft is Wim van Dooren namelijk al werkzaam en in Leiden Marcel Fresco. Bij de andere universiteiten in Nederland zijn in het verleden door de Stichting Socrates ook procedures gestart om tot de vestiging van zo'n leerstoel te komen. Van deze — altijd zeer lange — procedures is de Stichting met die in *Wageningen* het verst gevorderd: de universiteitsraad van de Landbouwuniversiteit aldaar heeft in december van het vorig jaar de Stichting Socrates bevoegd verklaard tot het instellen van een bijzondere leerstoel in de Humanistische Wijsbegeerte, in het bijzonder met betrekking tot de relatie mens en natuur. Om tot een bezetting van deze vierde leerstoel te komen wordt thans een benoemingsprocedure gestart.

Losse notities

Wat wordt een mens snel oud. Wanneer ik, nu midden in mijn midlevenscrisis, mijn moeder vertel dat ik binnenkort een leesbril nodig zal hebben, wil zij daar niet van horen. Het is per slot van rekening nog maar vijfentwintig jaar geleden dat zij veertig was, en ergens ben ik ook nog steeds vijftien, hoewel toch aanmerkelijk minder dan vijf jaar geleden. Maar de tekenen zijn duidelijk: het verval dient zich aan, al gaat de vijf kilometer in goede tijden nog behoorlijk snel, en al kan ik mijn twee zoons bij wie de baardgroei zich nog niet heeft aangekondigd en de spierballen nog niet zwellen, net de baas.

Er zijn er velen, zoals ik. Ik mag mij erop verheugen, deel uit te maken van de geboortengolf, die na de oorlog het land overspoelde, en die vanzelfsprekend vijfentwintig jaar later een nieuwe golf kindertjes voortbracht, een golf die langzamerhand tot een stroompje is ingekrompen. Ik en de mijnen, wij hebben ons altijd heel wèl gevoeld in de maatschappij: want er waren velen in wie wij ons konden herkennen. Met de arrogantie van het getal bepaalden wij vanaf 1966 dat jong zijn belangrijk en begerenswaardig was. Wij hebben dat iedereen, ook wie dat niet wilde weten, uitbundig in de oren getoeterd. Roerige jaren waren dat, en in die roerigheid voelden wij ons prettig, want wij roerden zelf.

Wij zijn daarna elk ons weegs gegaan, en een tijd leken wij allen ongestoord ons handwerk in de samenleving te doen. Maar dat duurde niet heel lang. Storingen dienden zich aan, en toen wij de koppen bij elkaar staken, bleek er een systeem in te zitten. De midlevenscrisis diende zich aan, niet alleen in het huwelijk van Karel en Maria, maar ook in de Haagse Post en daarna bij iedereen. Het leven na de veertig bleek plotseling zin en vorm te kunnen hebben, je begroef je niet in keurigheid als je de vier kruisjes passeerde, ben je gek, het leven werd juist rijker, al moest je er wel voor vèchten. Het leven bleek niet alleen beulen te zijn — dat kon je doen als je jong was, maar je raakte dan wel los van je geestelijke wortels. Na de veertig bleek je de weg naar de geestelijke verrijking te kunnen vinden, je leven nieuwe inhoud te kunnen geven. Na het lezen van Lievegoeds *''De levensloop van de mens''* heb ik mij een tijdlang bij nieuwe beslissingen voorgesteld dat het nieuwe leven nù zou beginnen.

Mijn generatie ziet nu de eigen ouders oud worden. Met afgrijzen hebben de hemelbestormers van weleer de grootouders reeds zien aftakelen; de ouders volgen, en nog steeds lijkt de oude dag gammel en eenzaam. Maar de ouderdom komt nu dichtbij, het verval wordt al voelbaar in het eigen lijf, en de vraag hoe ook de oude dag zin en vorm te geven, wordt van existentieel belang. De samenleving heeft het oud-worden als probleem en als mogelijkheid ontdekt, doordat mijn generatie ermee is geconfronteerd.

In de Volkskrant waren onlangs een paar progressieve veertigers aan het woord om te

vertellen hoe zij op hun oude dag graag zouden zijn. Het resultaat geurde onmiskenbaar naar onbespoten fruit en de doorbreking van taboes. Niet worden zoals Ronald en Nancy Reagan natuurlijk, want die hebben teveel facelifts gehad; maar zoals de rugzakdragende kwieke dame die op straat de mannen toeroept dat ze een oude vrouw moeten nemen, omdat de jonge er nog niets van kunnen.
Maar als we op de literatuur mogen afgaan, die spiegel van de samenleving, dan is er nog weinig kwieks in het beeld van de oude dag. Oude mensen treden nauwelijks op in hedendaagse romans, al helemaal niet als pater of mater familias, zoals de oude mevrouw Van Lowe in Couperus' *''Boeken der kleine zielen''*. Maatgevend lijkt veel meer de eenzaamheid uit Jacoba van Veldes boek *''De grote zaal''*, al in 1953 verschenen en zo aansprekend, dat het in dertien talen werd vertaald. Hoofdpersoon is een vrouw in een verpleegtehuis, van wie alle persoonlijke dingen zijn afgepakt. Ze takelt af, sterft in ontreddering in een onpersoonlijke omgeving. Tegenwoordig komt daar nog de angst voor dementie bij, zoals weergegeven in J. Bernlefs *''Hersenschimmen''*. De hoofdpersoon uit dit boek, gepensioneerd ambtenaar bij een internationale organisatie, dementeert in een zeer korte tijd, en hoewel hij aan het begin nog weet wat er met hem gebeurt en probeert zich te verzetten, eindigt ook dit boek met totale ontreddering.
Het beeld van ouderen als wijzen, die uit ervaring puttend richting kunnen geven aan het streven van de jongeren, intrigeert mij. Waardoor kent onze samenleving zo weinig wijsheid in deze betekenis, is zelfs wijsheid als levensideaal geheel achter de horizon verdwenen? Het sociologische antwoord op die vraag ken ik: de samenleving verandert snel, de ervaring van gisteren is vandaag al niet meer van toepassing. Maar de wijsheid van dat antwoord betwijfel ik. Ik bewonder de vitaliteit en het doorzettingsvermogen van de gepensioneerde bankwerker die meent dat ook de jonge generatie nog wel iets aan het ambacht zal hebben, en van de voormalige directeur die ervan uitgaat dat de menselijke verhoudingen in het bedrijf uiteindelijk doorslaggevend blijven, en dat hij de jonge generatie daarover nog heel wat kan vertellen.
Maar de verhoudingen zijn al snel aan het verschuiven. De generatie ouderen die nog met de pet in de hand heeft gestaan is langzamerhand verdwenen; hun immobiele dankbaarheid komt niet meer veel voor. De huidige ouderen blijken zich de hebbelijkheden van onze maatschappij zeer wel eigen te kunnen maken. Kraakacties door ouderen, vijftigplussers tegen kernenergie, het zijn misschien nog maar voorboden van onrust aan het grijze front. Wie had enkele jaren geleden nog durven verwachten dat LAT-relaties juist onder de oudere generatie een triomftocht zouden maken?
De oudjes gaan het ervan nemen. Met mijn generatie in aantocht durf ik dat wel te voorspellen. Verlost van de drukkende verantwoordelijkheid voor maatschappij en kinderen, zullen wij de confrontatie-tactieken uit de jaren '60 kunnen vervolmaken. De laatste misstand in de samenleving zullen wij kort voor onze dood nog even opruimen. Vergeten generaties? Wij zullen ervoor zorgen dat het in elk geval niet die van ons zal zijn!

Erik van der Hoeven

rekenschap

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT VOOR WETENSCHAP EN KULTUUR

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

Redaktie: mr. P. Cliteur, dr W. van Dooren, drs E. van der Hoeven, drs E. Jacobs, P. Krug, drs. A. Nieuwland, ir. W. Ruiter, dr J. Sinke en dr. R. Tielman.

Redaktie-sekretaris: drs A. Hielkema.

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

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

Druk: Boompers drukkerijen, Meppel, ISSN: 0034-3749

De HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES,

een werkstichting van het Humanistisch Verbond:

om de doordenking van de wetenschappelijke en kulturele achtergrond van het moderne humanisme te bevorderen

om de mogelijkheden te scheppen voor een uitwisseling van gedachten omtrent de fundamentele vragen waarvoor het humanisme geplaatst wordt

om door publikaties op wetenschappelijk nivo het moderne humanisme te verdiepen en te verbreiden

Vormen van deelneming:
a donatie van tenminste *f* 35,— per jaar ter ondersteuning van de bijzondere leerstoelen
b kontributie van tenminste *f* 17,50

Donateurs worden tevens als kontribuanten beschouwd.