rekenschap

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT
VOOR WETENSCHAP EN CULTUUR

UVH
UNIVERSITEIT VOOR HUMANISTIEK
BIBLIOTHEEK
Van Asch van Wijckskade 28
3512 VS Utrecht
Tel: (030) 239 01 99

Humanistisch Opleidings Instituut
BIBLIOTHEEK
Postbus 797 - 3500 AT Utrecht

J. H. MOOREN/E. ABAS – ONTMOETINGSGROEPEN
H. DETHIER – DE CRISIS DER REDE
K. BOEHMER – BOEKEN OVER MUZIEK

DEC. 1977 nr. 4
24e JAARGANG

DE UITLEENTERMIJN LOOPT AF OP:

In memoriam Fokke Sierksma
1917-1977

Na een korte ziekte is op 22 augustus 1977 Fokke Sierksma overleden. Daarmee is een te vroeg einde gekomen aan een buitengewoon veelzijdig leven dat in toenemende mate gewijd was aan de wetenschap van het menselijke gedrag, vooral zich manifesterend in de levensovertuiging.
In 1950 promoveerde Sierksma — een briljant leerling van G. van der Leeuw en Helmuth Plessner — op een proefschrift getiteld: „Phaenomenologie der religie en Complexe psychologie". Het was in dit boek duidelijk dat deze promovendus al uit de theologie gegroeid was. Bij de boekhandelseditie — onder een titel die objectiever aanduidde dat het boek handelde over de godsdienstpsychologie van Freud en Jung — bleek uit de verandering van een enkele zin dat Sierksma niet meer in een godsdienst thuis behoorde.
Hij heeft het in vele opzichten moeilijk gehad, maar hij heeft de moeilijkheden ook niet ontweken. Op zeker moment heeft hij consequent gekozen voor een wetenschappelijke loopbaan — waarbij hij een duidelijke literaire begaafdheid onderschikte. Moedig heeft hij het opgenomen voor S. Vestdijk, na diens 'Toekomst der religie', toen de theologenwereld over de schrijver heenviel.
Zijn bekendste boek is waarschijnlijk: 'De religieuze projectie — een anthropologische en psychologische studie over de projectieverschijnselen in de godsdiensten' (1955).
In de jaren die volgden heeft hij onder meer in een felle polemiek met prof. Kraemer zijn standpunt verdedigd. „De godsdienstgeschiedenis" zei hij tegen het einde van zijn boek, „is het rijkste en meest fantastische beeldenboek, dat men zich denken kan". Hij had vastgesteld dat de mens houvast nodig heeft, een stabiele waarnemingswereld, en **derhalve** subjectiverend een mythische orde voor zijn 'ogen' opricht.
Bij deze studie had hij zich al grondig verdiept in primitief diergedrag. Later zou hij deze studie nog verbreden.
Het is jammer dat deze geweldige eruditie dichtgevallen is. Hij zou nog zeer veel hebben kunnen bijdragen tot inzicht en begrip.

P.S.

INHOUD

A.K.	**Rechtsstaat in krisissituatie? / 147**
J. H. Mooren/E. Abas	**Ontmoetingsgroepen / 151**
B. Landheer	**De 29ste Pugwashconferentie / 166**
H. Dethier	**De crisis der rede / 172**
P.S.	**Een voltooid leven (E. Bloch) / 184**
Konrad Boehmer	**Boekbespreking / 185**
S. van Daalen	
P. Krug	**Actualiteiten / 190**
P. Spigt	**Notities van een lezer / 195**

Rechtsstaat in krisissituatie?

Eén van de belangrijkste doelstellingen van recht is de samenleving zodanig te ordenen dat de macht niet zonder meer toekomt aan de feitelijk sterksten. Dit betekent onder meer dat de vaststelling en handhaving van rechtsregels dient te geschieden aan de hand van een beslissingsmodel dat enige garanties biedt voor een rechtvaardige machtsverdeling. In de westerse wereld heeft men getracht dit te verwezenlijken door de hoogste en enig oorspronkelijke bevoegdheid tot gezagshandhaving en rechtsvorming toe te vertrouwen aan de figuur van de rechtsstaat.

Men spreekt van een rechtsstaat wanneer er een grondwet of konstitutie is, die voorschriften geeft voor de betrekkingen van overheid en burgers, die een machtenscheiding garandeert (te weten: een wetgeving in overeenstemming met een parlement, een onafhankelijke rechterlijke macht, en een bestuursoptreden dat op de wet berust), en die waarborgen bevat voor de bescherming van de rechten van de mens en diens fundamentele vrijheden.

Enerzijds komt de staat dus de bevoegdheid toe om als enige rechtsregels op te stellen en deze met machtsmiddelen te handhaven, maar anderzijds is deze aktiviteit gebonden aan bepaalde regels die beogen te verzekeren dat dit op een verantwoorde wijze geschiedt, en met eerbiediging van hogere belangen [1]).

De staat verkeert hierdoor in een ambivalente positie: men kan de overheid bezien als het gelegitimeerde gezagsapparaat dat zich inzet voor de verwezenlijking van het welzijn van de onderdanen, maar ook als een gewelddadig machtsapparaat, als militair-kapitalistische ordehandhaver. Deze beide funkties van de rechtsstaat bedoelen geenszins met elkaar in strijd te zijn, maar de ogenschijnlijke tegenstelling kan gemakkelijk leiden tot frustraties bij de politieke leiders wanneer zij ervan worden beticht het accent te leggen op hun ordehandhavende taak.

Het gegeven dat de rechtsstaat zich moet inzetten voor de bescherming van de rechten van de mens en diens fundamentele vrijheden betekent onder meer, dat de overheid in beginsel moet erkennen dat iedereen recht heeft op persoonlijke vrijheid en veiligheid, op vrijheid van gedachte, geweten en godsdienst, op vrijheid van meningsuiting en op vrijheid van vreedzame vergadering en vrijheid van vereniging. Het uitgangspunt hierbij is voorts, dat deze rechten en vrijheden worden verzekerd zonder enig onderscheid op welke grond ook, zoals geslacht, ras, kleur, taal, godsdienst, politieke of andere

overtuiging, nationale of maatschappelijke afkomst, het behoren tot een nationale minderheid, vermogen, geboorte of andere status [2]). Ook dit samenspel van rechten en vrijheden kan frustrerend werken op de politieke leiders, namelijk steeds wanneer dit met zich meebrengt dat de overheid moet gedogen dat bepaalde groeperingen kritiek uiten op het funktioneren van de rechtsstaat, bijvoorbeeld door de staat te vereenzelvigen met imperialistische ekonomische machtsgroeperingen, of door te wijzen op de militaire spanning die door de staat wordt bevorderd, zowel nationaal als internationaal.

Een derde grond voor frustratie hangt samen met het feit dat de rechtsstaat, die traditioneel het monopolie van de macht toekomt, zich vandaag de dag terecht kan afvragen of dit nog zo is [3]). Immers, naast de staat funktioneren tegenwoordig vele andere machtsgroeperingen. In dit verband kan men denken aan ambtenaren, vakbonden, werkgeversorganisaties, grondstoffenproducenten, multinationals, andere staten die essentieel zijn voor een evenwichtige betalingsbalans, media, wetenschappen, e.d. Politikologen hebben reeds herhaaldelijk aangetoond dat wij momenteel binnen onze statelijke organisatie niet meer kunnen vaststellen aan wie het monopolie van de macht toekomt. Zeker is slechts, dat dit niet de rechtsstaat is, en dit is ongetwijfeld een oorzaak voor machteloosheid bij de politieke leiders. Overigens betekent het ontstaan van een groter aantal machtsgroeperingen in de samenleving niet, dat hierdoor de macht van de staat logischerwijze is afgenomen ten opzichte van vroeger. Integendeel, de feiten wijzen juist uit, dat de moderne westerse staat aanmerkelijk meer invloed uitoefent dan in het verleden, maar bezien in de verhouding tot andere machtsgroeperingen is de positie van de staat relatief verzwakt.

De drie gesignaleerde — onderling samenhangende — oorzaken voor gevoelens van machteloosheid bij de politici die zorg moeten dragen voor de inrichting en verwezenlijking van een 'goede samenleving', zijn op zichzelf niet nieuw; zij zijn onlosmakelijk verbonden met de figuur van de rechtsstaat: de rechtspersoon die de hoogste en enig oorspronkelijke bevoegdheid tot gezagshandhaving en rechtsvorming toekomt, maar die bij de uitoefening van deze bevoegdheid zelf weer ondergeschikt is aan het recht. Ook de kritiek op de rechtstaat is niet nieuw; van meet af aan zijn er groeperingen geweest die meenden dat zij hun bezwaren kracht bij mochten zetten met behulp van geweld. Toch spreken wij pas de laatste jaren over een krisis-situatie die zou kunnen leiden tot de ondergang van de destijds met zoveel bloed, zweet en tranen verworven rechtsstaatbeginselen.

De belangrijkste verklaring hiervoor is waarschijnlijk gelegen in de kwetsbaarheid van de geïndustrialiseerde samenleving als zodanig, en in de wisselwerking tussen staatsmacht en technisch-industriële ontwikkeling. Wat dit laatste betreft dient men zich te realiseren dat binnen het kapitalistische systeem de techniek onder meer de taak heeft om steeds nieuwe behoeften te kreëren (van neutronenbom tot elektrische tandenborstel), en dat de staat deze steeds mede tot onderwerp van de verdelingspolitiek zal moeten be-

schouwen. Deze wisselwerking tussen staatsmacht en technisch-industriële ontwikkeling wordt beangstigend duidelijk als men in dit verband denkt aan de potentiële zelfstandige macht van de — vermeende welzijn-bevorderende — kerncentrales. Met betrekking tot de kwetsbaarheid van de geïndustrialiseerde samenleving als zodanig wordt bedoeld, dat een overval op een postkoets die slechts wordt gadegeslagen door inzittenden en omstanders, ongetwijfeld tot minder ernstige reakties aanleiding geeft, dan de kaping van een vliegtuig die over de gehele wereld van minuut tot minuut kan worden gevolgd, die vliegvelden stillegt en die met de meest spektakulaire technische hulpmiddelen kan worden beëindigd. De grote technische vooruitgang heeft als keerzijde dat één individu tegenwoordig in staat is om een aanzienlijk deel van het geperfektioneerde maatschappelijk systeem te verlammen en het leven van velen te bedreigen. Hierin schuilt een belangrijk verschil met vroeger. (De toekomstige kerncentrales zullen dan ook vooral opvallen door de wijze waarop zij worden bewaakt!). De mens op zich zelf is niet wezenlijk veranderd: het blijft het wezen dat wellicht als enige in staat is om zich in dienst te stellen van de gerechtigheid, doch tevens zijn medemensen kan doden in de overtuiging dat hij dit in dienst van de gerechtigheid moet doen! Voor de politieke leiders die verantwoordelijk zijn voor het funktioneren van de moderne industrie-staat is dit alles een onoplosbaar probleem. Weliswaar hebben zij de bevoegdheid om telkens wanneer dit nodig is in het belang van bijvoorbeeld 's lands veiligheid, de openbare veiligheid, de bescherming van de openbare orde en het voorkomen van strafbare feiten, voor de bescherming van de gezondheid of de goede zeden, of de bescherming van de rechten en vrijheden van anderen, maatregelen te treffen die de fundamentele rechten en vrijheden van de mens beperken [4]), maar anderzijds dienen zij deze juist te waarborgen. Het lijkt een onmogelijke opgave om voor de moderne kwetsbare industriestaat kriteria te ontwerpen aan de hand waarvan een rechtvaardige verdeling kan worden aangebracht tussen vrijheden en belemmeringen daarvan: als men wil dat iedereen vrijelijk met de trein en het vliegtuig kan reizen, dan geldt dit ook voor potentiële kapers daarvan; als men wil dat kapers uit treinen en vliegtuigen worden geweerd, dan dient men een systeem te ontwerpen waarbij iedereen als potentiële kaper wordt beschouwd, maar geen van beide uitgangspunten blijkt een garantie te geven ten aanzien van het voorkómen van het gevaar dat men wenst te keren.

Niet alles blijkt te kunnen worden opgelost met wetten, ook al geven deze de ordehandhavers nog zoveel macht. Het verzet tegen de gevestigde orde is geen monopolie van links of van rechts; terroristische aktiviteiten vinden plaats zowel in politie-staten als in humanitaire demokratieën.

De machteloosheid van de politieke leiders is een onvermijdelijk gevolg van het systeem en van de invloed van de technisch-industriële ontwikkeling. Het is van het grootste belang dat de politieke leiders zich dit bewust zijn, en zich onthouden van maatregelen waardoor wordt gesuggereerd alsof het gevaar voor terroristische aktiviteiten kan worden voorkomen met behulp van

wettelijke maatregelen alleen. De geschiedenis heeft ons reeds te vaak geleerd dat onderdrukking van kritiek op het funktioneren van het gezag, georganiseerd, gewelddadig verzet hiertegen bevordert; de aktualiteit laat ons zien dat in diktatoriale landen waar kritiek niet is geoorloofd, de onrust ernstig toeneemt.

In het licht van deze opmerkingen dient de wetgeving die sinds 1972 in de Duitse Bondsrepubliek is ingevoerd ter voorkoming van terroristische aktiviteiten te worden afgekeurd; zowel de Berufsverbote als de onlangs ingevoerde terroristen-wetgeving maken het mogelijk dat de staat maatregelen treft tegen een individu op de enkele verdenking van sympathie voor een terroristische beweging. Dat reeds een dergelijke verdenking een rechtvaardiging kan zijn voor ontslag, niet-benoeming, isolement en onthouding van rechtshulp, zal eerder aanleiding geven tot gevaarlijke neveneffekten — zoals angst en paniek — die op zich zelf weer gewelddadig verzet kunnen uitlokken. Wil men er zeker van zijn dat men geen last heeft van de bedoelde wetgeving, dan dient men zijn trouw jegens de rechtsstaat openlijk te onderstrepen en het eventuele begrip voor andersdenkenden te onderdrukken. Dit is in strijd met de zienswijze dat de menselijke persoonlijkheid zich in de samenleving naar normen van redelijkheid en zedelijkheid zelfstandig dient te kunnen ontplooien. Deze individuele zelfstandigheid komt de mens toe, niet omdat hij leeft, een ziel heeft, een kind van de staat is of van God, maar omdat hij doel in zich zelf is, dat wil zeggen: geen middel om voor een ander hoger doel te worden gebruikt.

A.K.

1 Vgl. C. W. van der Pot/A. M. Donner, Handboek van het Nederlandse Staatsrecht, 9e druk, Zwolle 1972, pp. 162 e.v.
2 Vgl. de artikelen 5, 9, 10, 11 en 14 van het Verdrag tot bescherming van de rechten van de mens en de fundamentele vrijheden (Verdrag van Rome, 1950).
3 Vgl. L. Prakke, Pluralisme en Staatsrecht, rede, Deventer 1974.
4 Vgl. bijvoorbeeld de artikelen 10 lid 2, 11 lid 2 en 17 van het Verdrag tot bescherming van de rechten van de mens en de fundamentele vrijheden.

Ontmoetingsgroepen

Inleiding

Dit artikel is het resultaat van een diskussie die gevoerd werd door begeleiders en organisatoren van ontmoetingsgroepen. Tijdens deze diskussie werd ingegaan op een aantal vragen, die vanuit het hoofdbestuur van het Humanistisch Verbond gesteld zijn m.b.t. het organiseren van ontmoetingsgroepen in het kader van aktiviteiten van het Humanistisch Verbond.

Het verschijnsel ontmoetingsgroep past in de hausse van trainingen die sinds de jaren zestig in Nederland op gang is gekomen. Naast de hooggespannen verwachtingen, die soms door voorstanders gewekt werden omtrent effekten, op individueel zowel als op maatschappelijk niveau, zijn er langzamerhand in toenemende mate ook kritische geluiden over het verschijnsel trainingen te horen. Deze geluiden dragen bij tot een tussentijdse (her)bezinning op doelstelling en methodiek van deze trainingen. Ook de vragen vanuit het hoofdbestuur, toegespitst op de ontmoetingsgroepen van het Humanistisch Verbond, dragen hiertoe bij. Uitgaande van deze vragen komen de volgende thema's aan de orde: relatie tussen verstand en gevoel; doelstelling en methodiek; humanistische identiteit.

Centraal staat in dit artikel de gedachte omtrent het voorwaarde-scheppende karakter van ontmoetingsgroepen: aandacht voor en bewustzijn van emotionele aspekten van ons handelen maakt mogelijk dat het handelen daadwerkelijk in overeenstemming is met de (humanistische) levensovertuiging.

Relationeel Vormingswerk

Het Relationeel Vormingswerk van het Humanistisch Verbond wordt omschreven als het werken met groepen, waarin persoonlijkheidsvorming ('groei') en bewustwording van intermenselijke relaties centraal staan. Er worden 2 soorten groepen onderscheiden: ontmoetingsgroepen, waarin de persoonlijkheidsvorming centraal staat, en trainingsgroepen, waarin het vooral gaat om bewustworden van intermenselijke relaties. Trainingsgroepen zijn bestemd voor diegenen, die zelf met groepen van allerlei aard gaan werken [1]).

In een ontmoetingsgroep probeert men de kommunikatie tussen mensen te verbeteren door de deelnemers gevoeliger te maken voor zichzelf en voor anderen. Het gaat om het vermogen adekwaat te reageren op anderen, als groep en als individu [2]).

Een groep duurt 8 à 10 avonden, eens per week, en een weekend. Na enige

tijd is er een follow-up avond, teneinde de effekten op iets langere termijn na te gaan.
Het Relationeel Vormingswerk tracht een bijdrage te leveren aan „de lange humanistische traditie van zelfontplooiing, zelfbewustwording, demokratisering en humanisering".

Relatie verstand-gevoel

De eerste vraag die aan de orde komt is de vraag naar de relatie tussen verstand en gevoel: hoe wordt deze relatie gezien en is er in een ontmoetingsgroep wel ruimte voor verstandelijke vermogens?
Deze vraag komt voort uit de kritiek, dat in groepen uitsluitend aandacht wordt besteed aan emoties: uiten van emoties is het hoogste goed, en het gebruik van het verstand is taboe. Deze kritiek is meestal wat overtrokken, althans gemeten naar onze eigen ervaringen in het volgen en begeleiden van groepen. Verder moet men ervoor waken om alle groepen en trainers op grond van vermeende gelijkluidendheid in doelstellingen en ideologie over één kam te scheren: er bestaat een diversiteit van methodieken, en het is nog maar de vraag of men kan spreken van één encounter-ideologie. Desondanks blijft deze vraag belangrijk en zal er antwoord op gegeven moeten worden, een antwoord dat verwijst naar de groepen zoals die door het Humanistisch Verbond georganiseerd worden.
De genoemde kritiek gaat ervanuit, dat het beleven en uiten van emoties een rationeel bezigzijn in de weg staat. Hier achter gaat een bepaalde opvatting schuil over het verband tusen ratio en emotie, of, juister gezegd, over een 'niet-verband': emotie en ratio zouden twee van elkaar losstaande elementen van de menselijke psyche zijn.
Een veronderstelde tegenstelling tusen ratio en emotie gaat uit van de common sense betekenis van het woord rationeel. In het dagelijks spraakgebruik worden beide begrippen als tegengesteld aan elkaar gebruikt ('gebruik toch je verstand'). Vanuit een dergelijk gebruik van begrippen, gekoppeld aan het humanistische beginsel dat de mens een rationeel wezen is, is het begrijpelijk, dat men zich bezorgd maakt over het verschijnsel ontmoetingsgroepen, waarin het onderkennen van gevoelens centraal staat.
Het beginsel, dat de mens een rationeel wezen is, dient als aanduiding voor het feit dat de mens voor verklaring van en zingeving aan zijn leven en voor de goede verstandhouding tussen mensen geen hogere machten nodig heeft. Deze notie impliceert niet, dat de mens, zo hij dat al zou kunnen, zijn emoties zou moeten vergeten, teneinde met meer verstand te werk te kunnen gaan. Met een dergelijke opvatting zou het postulaat van de Rede een common sense betekenis krijgen, hetgeen een oneigenlijk gebruik van het woord zou inhouden. In dit postulaat is 'Rede' een filosofische kategorie, geen psychologische.
Aansluiting bij de common sense betekenis houdt tevens in aansluiting bij de misvatting dat emotie en ratio losstaande funkties zouden zijn. Gegevens uit

de psychologie en psychiatrie maken duidelijk, dat de ratio sterk beïnvloed wordt door emotionele elementen (en vice versa): ratio en emotie zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden!
In de westerse kultuur wordt aan de ontwikkeling en het gebruik van het verstand verhoudingsgewijs meer aandacht besteed dan aan de emotionele ontwikkeling. Dit heeft zijn voordelen, maar het brengt ook een aantal problemen met zich mee, problemen die de laatste jaren steeds meer onderkend worden. Een van die problemen is, dat door vervreemding van het gevoelsleven ook de ratio niet volledig tot ontplooiing kan komen. In dit verband spreekt Kaplan [3]) over 'rationele en irrationele emoties': het niet goed beleven van onze emoties maakt ons handelen tot irrationeel handelen.

Vervreemding van het gevoelsleven maakt, dat ratio en emotie niet harmonieus samengaan, maar als losstaande funkties lijken te werken. Voorbeelden hiervan liggen voor het oprapen. We zullen ons hier tot een van die voorbeelden beperken: uit sociaal-psychologisch onderzoek blijkt, dat diskriminatie van groepen of individuen die 'anders' zijn samenhangt met onverwerkte frustraties 'waarvan men zich niet bewust is' (irrationele emoties).
Groepen richten zich meer op de emotionele ontwikkeling, met als argument dat deze te weinig aandacht heeft gehad. Vandaar, dat in de literatuur en de verhalen over groepen dit element sterk naar voren komt. De doelstelling is echter niet om van mensen loslopende emotionele vulkanen te maken, maar om emotie en ratio meer met elkaar in evenwicht te brengen, zodat het emotioneel en verstandelijk funktioneren een harmonieus geheel gaat worden. Voor gezond en redelijk funktioneren is een goede emotionele ontwikkeling noodzakelijk. Beide elementen zijn in gelijke mate belangrijk.
Uitgaande van het voorgaande is de vraag in hoeverre er in de door het Humanistisch Verbond georganiseerde groepen voor gezorgd wordt dat de balans niet geheel naar de emoties doorslaat. In dat geval blijft de eerder genoemde kritiek immers van kracht, alle goede bedoelingen ten spijt.
In de praktijk blijkt veel tijd besteed te worden aan het doorpraten van emotionele gebeurtenissen. Groepsleden helpen elkaar om inzicht te krijgen in wat er precies gebeurd is, vergelijkingen worden getrokken met wat iemand in z'n dagelijks leven meemaakt. Voor een beeld van een mogelijke gang van zaken verwijzen we naar 'Ontmoeten' [4]). Ook de follow-up avond (ongeveer twee maanden na afloop van de groep) speelt in dit proces een belangrijke rol.

Trainers verschillen in werkwijze en doelstelling enigszins van elkaar. Desondanks blijft aansluiting bij de wensen en mogelijkheden van de deelnemer een eerste vereiste [5]). Voor de begeleidingskommissie ligt hier een taak: ervoor zorg dragen, dat trainers die werkzaam zijn voor het Humanistisch Verbond de doelstellingen van de ontmoetingsgroepen m.b.t. dit aspekt onderschrijven.

Methodiek: dwang en/of kunstmatigheid?

De tweede vraag die aan de orde komt is een vraag m.b.t. de methodiek. Abas schrijft, dat bewustworden van en zicht krijgen op eigen gedrag/gevoel een langdurig proces is [5]). Groepen duren daarbij vergeleken relatief kort. Er zal dus steeds een spanningsveld zijn tussen enerzijds de doelstellingen en/of wensen van begeleider en deelnemers en anderzijds het effekt dat een training reëel kán hebben. Verder kan het in de groep gebeurde diep ingrijpen in iemands leven, al is dat effekt dikwijls tijdelijk. De vraag die hieruit voortvloeit, is of er in ontmoetingsgroepen sprake is van geforceerdheid, van een geforceerde methodiek. Deze vraag heeft twee aspekten die van elkaar onderscheiden dienen te worden: kunstmatigheid en dwang.

'Geforceerdheid' kan worden opgevat als dwang: in hoeverre is een deelnemer in een groep vrij om te kiezen voor zijn eigen gedrag? Wordt in een groep dwang uitgeoefend tot het vertonen van bepaalde gedragingen (m.n. emotionele uitingen?).

Een van de doelstellingen van een ontmoetingsgroep is dat de deelnemers bewuster en adekwater leren kiezen en verantwoordelijkheid leren dragen voor eigen doen en laten. Deze doelstelling is o.i. onverenigbaar met dwang die op een deelnemer wordt uitgeoefend. Konsekwent handelen in overeenstemming met deze doelstelling geeft de deelnemers juist de gelegenheid om aan te geven wat hun wel en niet bevalt, wat ze wel en niet willen.

In de praktijk ervaren deelnemers wel een zekere mate van dwang, hetzij t.g.v. de situatie (kunstmatigheid), hetzij t.g.v. de eisen die vanuit de groep aan iemand gesteld kunnen worden (groepsdruk). Ingeval van groepsdruk is de trainer een centrale figuur: in een dergelijke situatie wordt de trainer geacht zich neutraal op te stellen. Enerzijds kan hij de weerbaarheid van het individu benadrukken en bevorderen, b.v. door iemands nee-zeggen te erkennen [6]). Anderzijds kan hij het gedrag van de anderen ter diskussie stellen: vanuit welke gevoelens en/of belangen reageert ieder voor zich?

Op deze wijze voorkomt men geforceerdheid, in de betekenis van dwang, niet. Dit is ook niet nodig: in de buitenwereld komt men ook dwang tegen. Maar wel wordt omgaan met dit aspekt van het groepsgebeuren (en van het leven buiten de groep) een van de leermogelijkheden die een groep te bieden heeft.

De vraag naar de geforceerdheid van de methodiek kan ook verwijzen naar het kunstmatige van de groepssituatie. In de eerste plaats is de groep een 'eilandsituatie': de deelnemers stappen vanuit hun dagelijkse realiteit in een situatie die een heel eigen leven gaat leiden, een leven dat, als we niet oppassen, in het geheel geen aansluiting meer heeft bij die dagelijkse realiteit. In de tweede plaats doen deelnemers dingen in de groep die ze soms nog nooit gedaan hebben of waar ze niet aan gewend zijn (b.v. nonverbale oefeningen) met mensen die ze voordien niet kenden. En wat men er leert is vaak niet direkt en in dezelfde vorm toe te passen in het dagelijks leven (b.v. aanraakoefeningen).

Zeker wanneer we in aanmerking nemen, dat de beginfase van een groep door veel deelnemers als griezelig ervaren wordt, is het iedere keer weer verrassend, om te zien hoe snel de deelnemers wennen aan de vorm en hoe intensief en diepgaand dikwijls het kennismakingsproces is.
Enerzijds heeft dit te maken met het 'griezelige' van de situatie: door met elkaar kennis te maken, en door zich de vorm van werken eigen te maken, struktureren de deelnemers de voor hen nieuwe situatie, en hierdoor wordt een deel van de angst weggenomen. Anderzijds verwijst het echter ook naar de grote behoefte die er bestaat m.b.t. het ontwikkelen van de emotionele aspekten van het bestaan, een behoefte die evenredig toeneemt met de mate waarin de maatschappij het gevoelsleven ontkent of onmogelijk maakt.

Desondanks blijft er steeds sprake van een zekere kunstmatigheid: de groepssituatie is, met opzet, anders dan het dagelijks leven. De vraag of deze 'rest'-kunstmatigheid bezwaarlijk is, moet beantwoord worden vanuit een andere vraag: kunnen de deelnemers met de ervaringen die ze in de groep opdoen iets buiten de groep? Het gaat bij dit 'iets kunnen' niet eenvoudigweg om de vraag of gedragingen vanuit de groep gegeneraliseerd kunnen worden. Dit is niet altijd wenselijk en bovendien veronderstelt dit een te eenvoudige opvatting omtrent leren en leerprocessen. Het gaat om de vraag of het in de groep beleefde geïntegreerd kan worden in de belevingswereld van het individu buiten de groep, zowel op emotioneel alswel op cognitief niveau.
Hierover zijn geen garanties vooraf te geven. De mogelijkheden hiertoe verschillen per individu en hangen samen met diverse faktoren: het tijdstip in de ontwikkeling van het individu waarop hij in de groep komt; de grootte van de afstand tussen groepsgebeuren en dagelijkse realiteit; de samenstelling van de groep waarin een deelnemer terecht komt, etc.
Wel is het mogelijk om integratie te bevorderen. Het kunnen integreren van het in de groep beleefde in de belevingswereld van alledag kan op zich een leereffekt van deelname aan de groep worden. Methodiek en vaardigheid van de trainer spelen hierin een grote rol. Voor een methodiek-voorbeeld verwijzen we wederom naar 'Ontmoeten' [4]).

Persoon en maatschappij
De derde vraag die aan de orde komt, is, of in ontmoetingsgroepen de nadruk teveel wordt gericht op de persoon en of daardoor de maatschappelijke aspekten teveel onbesproken blijven. Deze vraag hangt nauw samen met de vraag omtrent kunstmatigheid.
Voorstanders van groepen wijzen op diepgaande veranderingen die individuen lijken te ondergaan t.g.v. deelname aan groepen. Direkt door deze veranderingen, en door uitstralingseffekten in de omgeving van de deelnemers zouden ontmoetingsgroepen bijdragen aan een meer gezonde en dus humanere samenleving. Kritici van groepen stellen hier tegenover, dat werkelijke maatschappelijke veranderingen alleen kunnen plaats vinden door veranderingen

in de struktuur van de samenleving door wijziging van de produktie- en dus van de machtsverhoudingen.
O.i. worden de effekten van deelname aan ontmoetingsgroepen m.b.t. het thema maatschappijverandering schromelijk overschat. Fundamentele maatschappelijke veranderingen komen niet tot stand doordat een aantal individuen, zelfs al is dat aantal groot, zich bewust is van hun emoties. Anderzijds is de konklusie, dat groepen maatschappij-bevestigend zijn, omdat niet op struktureel niveau aan veranderingen wordt gewerkt, niet zonder meer juist. Voor een demokratische levenswijze is een verregaand besef van de eigen emotionele drijfveren noodzakelijk, of men nu links of rechts is.
Desondanks is de methode van het werken met groepen niet geheel waardevrij. Gezien de doelstelling, dat een door de maatschappij vergeten aspekt van het bestaan (emoties) meer aan bod moet komen hebben ontmoetingsgroepen een zekere affiniteit met maatschappij-kritische opvattingen.
Wij gaan er van uit, dat het feit, dat je in ontmoetingsgroepen niet direkt op struktureel niveau met veranderingen bezig bent, nog niet hoeft te betekenen, dat je daarom het werken op individueel en gevoelsmatig niveau moet laten. Wel is belangrijk om na te gaan of deelnemers geen naïeve gevolgtrekkingen maken vanuit het groepsgebeuren over de maatschappelijke situatie. Dat is o.a. mogelijk door de grenzen van het 'leefgebied' dat in de groep ter sprake komt, aan te geven en eventueel ter diskussie te stellen.
Sommige begeleiders hebben geprobeerd geuite kritiek ter harte te nemen. In de groep worden dan 'maatschappijkritische momenten' ingebouwd. Een dergelijke oplossing hangt sterkt samen met een persoonlijke stijl van trainen en met de vraag of de trainer een duidelijk beeld voor ogen heeft omtrent gewenste veranderingen. In hoeverre hierdoor in voldoende mate aan de kritiek kan worden tegemoetgekomen is voor ons een open vraag. Een dergelijke gang van zaken kan al gauw uitmonden in vrijblijvendheid: er wordt wel gepraat, maar niet gedaan. Meer informatie hierover zou gewenst zijn. Een ander probleem zou kunnen zijn de verwarring omtrent de methode die gehanteerd wordt, b.v. met betrekking tot het verschijnsel 'praten over', waar we verderop in dit stuk nog op terugkomen.
Een derde antwoord op de kritiek is wel, dat deelnemers impliciet door de interaktie in de groep veel leren over situaties en (machts-) verhoudingen buiten de groep. Dit antwoord is o.i. verre van bevredigend. Zowel het gevoelsleven, de interaktie in de groep, als ook de maatschappelijke situatie zijn dermate komplexe zaken, dat je je kunt afvragen of een impliciete vertaling van het ene niveau naar het andere wel mogelijk is en of die ook inderdaad plaats vindt. En wanneer je deze vragen bevestigend zou beantwoorden, dan nog lijkt ons de verklaring van 'leren-door-analogie' voor het verwerven van dermate komplexe inzichten een te eenvoudige.
In een diskussie over dit thema is het belangrijk om niet in zwart-wit termen te denken: de maatschappij komt wel of niet ter sprake, er is wel of geen invloed. Een dergelijke voorstelling van zaken is naïef te noemen. Zeer vaak

maken deelnemers opmerkingen over dit thema en wordt er door anderen op hetzelfde niveau op gereageerd, inklusief door de begeleider. Alleen kun je verschillen van mening over de vraag of de passages tot de doelstelling en de methodiek van de trainer behoren.
Tot slot van dit gedeelte: hoewel ontmoetingsgroepen misschien geen fundamentele maatschappijveranderingen bewerkstelligen, worden de interventies van de trainer wel onontkoombaar beïnvloed door diens maatschappijvisie (zoals met alle handelen het geval is). Deze invloed wordt niet altijd expliciet gemaakt, desondanks is ze belangrijk voor het mensbeeld dat de deelnemers via een training voorgeschoteld krijgen.

Ontmoetingsgroepen en Humanisme
Terugkijkend op het voorgaande kunnen we langzamerhand proberen een antwoord te vinden op de vierde vraag: wat is de humanistische identiteit van ontmoetingsgroepen? Waarom zou het Humanistisch Verbond deze groepen organiseren. Deze vraag heeft verschillende aspekten: overeenstemming in doelstelling en waarden; verschil met groepen zoals ze elders georganiseerd worden; hoe groot is het risiko m.b.t. ongewenste effekten voor de deelnemers aan groepen die door het Humanistisch Verbond georganiseerd worden?

Doelstellingen en waarden
De vraag, in hoeverre doelstellingen en waarden, welke achter ontmoetingsgroepen zitten, overeenkomen met doelstellingen en waarden van het Humanistisch Verbond zullen we beantwoorden aan de hand van een drietal steekwoorden.
We baseren ons hierbij op de Beginselverklaring van het Humanistisch Verbond, zoals deze door P. Spigt is geformuleerd [7]). Van te voren willen we echter nadrukkelijk stellen, dat het ons gaat om overeenstemming en niet om gelijkstelling. Maar al te vaak hoort men zeggen, dat ontmoetingsgroepen 'typisch' humanistisch zouden zijn (uiteraard door de voorstanders).
Een dergelijke uitspraak lijkt ons niet zinnig en ook niet juist: ook niet-humanisten houden zich, soms met gelijkluidende doelstellingen, met deze groepen bezig. Bovenstaande uitspraak zal maar al te gauw een tegengestelde, ontkennende reaktie oproepen. In het vuur van een diskussie wordt dan al snel vergeten dat de ontkenning het woord 'typisch' betreft, en niet het woord 'humanistisch'.

a Rekenschap: „De voortdurende bereidheid zich in denken en doen naar normen van redelijkheid en zedelijkheid te verantwoorden" (blz. 8).
Een belangrijk aspekt in groepen is de bewustwording van eigen en andermans handelen. De deelnemers geven elkaar hierover feedback en ontdekken zelf de effekten, de uitwerking van hun doen en laten. Verder wordt er in groepen naar gestreefd zelfstandig keuzen te maken en zelf verantwoor-

delijkheid te dragen voor de uit die keuzes voortvloeiende handelingen. Hiervoor is inzicht in eigen handelen noodzakelijk.
M.b.t. de term 'verantwoorden' zoals die in de formulering van Spigt gebruikt wordt, willen we het volgende opmerken: het gaat hier o.i. uitdrukkelijk om verantwoordelijkheid die iemand zelf op zich neemt, niet om 'opgelegde' verantwoordelijkheid. Deze opvatting is in overeenstemming met de term 'bereidheid' in de formulering van Spigt en met het ideaal van de vrijheid (zie verderop). Het gaat hier niet om een gerechtelijke kategorie, om een verantwoordelijk stellen vanuit wetten of geboden, maar om een levensprincipe dat mensen al dan niet kunnen aanhangen en waarvoor een vorm van emotionele rijping noodzakelijk is. In zoverre iemands normen en waarden in de groep aan de orde komen gaat het er niet om, tegenover deze normen en waarden een ander stelsel te zetten, maar om het op gang brengen van een proces van bewustwording en het maken van keuzes t.a.v. verantwoordelijkheid die iemand op zich neemt.
Het dragen van verontwoordelijkheid voor eigen doen en laten als resultaat van een keuzeproces is meer mogelijk naarmate het individu zich beter bewust is van de eigen bronnen (rationele zowel als emotionele) tot handelen.

b Vrijheid en ontplooiing in zelfbestemming: „De vrijheid is dan ook niet alleen belichaamd in een stelsel van maatschappelijk verkeer, de vrijheid is ook een staat van besef" (7, blz. 13).
Bewustzijn van bronnen van eigen handelen en van het verband tussen emotionele en situationele gegevenheden betekent op zich nog geen vrijheid, maar maakt kiezen voor eigen handelen mogelijk. Veel mensen handelen vanuit een onontkoombaar gevoel van noodzaak, waarbij inzicht in de oorzaak van dat gevoel niet of slechts ten dele aanwezig is. Als reden voor het handelen wordt dan opgegeven de eisen die de situatie aan hen stelt, of bepaaldheid op grond van 'karakter'.
Merleau-Ponty stelt echter, dat het gegevene geen punt is, maar een ruimte: 'de gevoelsruimte van het IK' [8]), waarbij we ons deze ruimte variabel kunnen voorstellen, afhankelijk van de mate van bewustzijn (staat van besef). Uitgaande van de hier-en-nu-situatie richt men zich in ontmoetingsgroepen direkt op het verband tussen emoties en situationele gegevenheden, waarbij gestreefd wordt naar zelfstandige keuzes t.a.v. eigen handelen en het reageren op de grenzen die ogenschijnlijk of reëel gesteld worden.
Vrijheid en zelfbestemming, en het verband met ontmoetingsgroepen lijken ons hier voldoende geïllustreerd. Op het direkte verband dat bestaat tussen vrijheid, kiezen en het opnemen van verantwoordelijkheid zullen we hier niet ingaan. Dat verband lijkt ons duidelijk. Wat overblijft is de vraag of hier wel sprake is van 'ontplooiing'. Wat ruimer gesteld luidt de vraag wat we onder ontplooiing moeten verstaan.
In de groep gaan we ervan uit, dat iedere handeling van het individu bijdraagt tot diens zelf-ontplooiing, wanneer voor deze handeling gekozen wordt in het

bewustzijn van de behoefte die er aan ten grondslag ligt. Dit is een wat ruime formulering: zelf-ontplooiing laat zich niet definiëren aan de hand van duidelijk omschreven gedragingen. Maslow komt weliswaar tot een aantal gedragingen die tot zelf-aktualisatie leiden, maar schakelt zelf-aktualisatie niet gelijk aan het vertonen van deze gedragingen. Zelf-ontplooiing is geen eindtoestand, maar een voortgaand proces, een opeenvolging van keuzes, vanuit een betrokkenheid bij wat Maslow noemt de Zijnswaarden. Hiervan onderscheidt hij er 14, waaronder waarheid, schoonheid, eenvoud etc.[9]). Het is hier niet de plaats om deze Z-waarden te bespreken, noch om de inkonsistenties van Maslow m.b.t. zijn opvattingen over zelf-aktualisatie te behandelen. We volstaan met de opmerking, dat lang niet iedereen gelukkig is met het begrip zelf-ontplooiing en dat een deel van de kritiek o.i. terecht is.
Om een beeld van de gang van zaken in een ontmoetingsgroep te geven m.b.t. de zelfontplooiing is een ander begrippen-paar van Maslow een geschikt aangrijpingspunt. Hij maakt onderscheid tussen 'groeiwijsheid' en 'verdedigingswijsheid': het individu kiest in overeenstemming met zijn behoeften, en één van die behoeften is veiligheid [10]). Erkenning van en voor deze behoeften maakt zelf-ontplooiing mogelijk. De 'nee-zegger' zal vanuit deze visie aldus erkenning krijgen voor zijn gedrag en de daar achterliggende behoefte(n), en hierdoor toekomen aan verruiming van zijn keuzemogelijkheden.
Nog een ander punt m.b.t. zelf-ontplooiing en de gang van zaken in een ontmoetingsgroep kunnen we verduidelijken aan de hand van een vraag die tijdens de diskussie naar voren kwam: kun je het handelen van een moordenaar zien als zelf-ontplooiing?
Ons antwoord hierop is ontkennend. We gaan er van uit, dat dergelijk gedrag geen adekwate uiting is van een behoefte, eerder blijk geeft van blokkeringen (frustraties) van vroegere (en eventueel huidige) behoeftebevrediging.
Een dergelijke ontwikkeling past niet in het idee van zelf-ontplooiing van het 'gezonde' individu van Maslow. Het sleutelwoord in dit antwoord is de term 'adekwaat'. In het genoemde voorbeeld keert de verdediging zich immers tegen anderen en via de anderen tegen zichzelf. Dit kan niet in overeenstemming zijn met een reële behoeftebevrediging. Bewustworden van de behoeften én adekwaat d.i. in overeenstemming met de behoefte handelen is het doel van een ontmoetingsgroep.
Uit het voorgaande moet overigens niet de konklusie getrokken worden dat erkenning van een behoefte betekent dat alle gedrag dat daaruit voortvloeit zonder meer geaksepteerd wordt. Wanneer zich in een groep ongewenst (b.v. destruktief) gedrag voordoet wordt in groepen echter niet in eerste instantie op normatief niveau gereageerd, maar op het niveau van het bespreekbaar maken van motivaties en konflikten (intrapsychisch dan wel interaktioneel).

c Medemenselijkheid: tot uiting komen in de begrippen verdraagzaamheid, eerbied voor de menselijke waardigheid en de helpende zorg.
Voorwaarde voor een gunstig effekt van deelname aan een groep is niet dat

een deelnemer als zelfstandig individu apart van de anderen overeind weet te blijven, maar dat hij zich opgenomen weet in een veilige sfeer en in een besef van gelijkwaardigheid t.o.v. de andere deelnemers m.b.t. mogelijkheden en beperkingen. Het probleem, hoe een gevoel van individualiteit te behouden en tevens in een gevoel van samenzijn op anderen betrokken te blijven, wordt buiten de groep dikwijls inadekwaat opgelost, met als uitkomsten extreem individualisme of vanzelfsprekend konformisme. We gaan er van uit, dat dit probleem ook in de groep moet worden opgelost [11]), en dat deelnemers dat in eerste instantie doen zoals ze dat buiten de groep gewoon zijn op te lossen. Ervaringen in een ontmoetingsgroep kunnen een bijdrage leveren tot het meer adekwaat leren oplossen van dit probleem. Hierdoor verdwijnt het vraagstuk niet, maar het wordt een minder problematische zaak. De tegenstelling individualisme-konformisme wordt gaandeweg anders geformuleerd. De absolute tegenstelling verdwijnt en maakt plaats voor genuanceerder denken over dit vraagstuk: binnen bepaalde grenzen geldt, dat samenkunnen-zijn het alleen-kunnen-zijn mogelijk maakt en vice versa. Een adekwate oplossing van dit probleem houdt in het kunnen hanteren van de grenzen in overeenstemming met de mogelijkheden van dat moment en de behoefte van het individu.

Het gevoel opgenomen te zijn in een groep, aktief deel te nemen aan geven en ontvangen, is niet alleen voorwaarde voor een gunstig effekt van deelname. Een 'geslaagde' groep is mede herkenbaar aan de sterke band die tussen de deelnemers kan ontstaan als resultaat van het gebeuren [12]). Wel is het belangrijk om de deelnemers enigszins voor te bereiden op het feit, dat het dikwijls niet reëel is om vanuit dat gevoel van betrokkenheid verwachtingen te hebben omtrent kontinuering van de kontakten na afloop. Dit kan gebeuren door 'het afscheid . . . en wat nu' in de groep ter sprake te brengen.

Een van de kritiekpunten op groepen is, dat ze aanleiding geven tot egocentrisme [13]). Wanneer in ontmoetingsgroepen de aandacht eenzijdig op een deelnemer wordt gericht, en wanneer het individu met de feedback op z'n doen en laten steeds zou worden teruggeworpen op zichzelf, dan is deze kritiek zeker terecht. De vraag is echter of dit in ontmoetingsgroepen inderdaad gebeurt. O.i. is dit niet het geval: uit het bovenstaande blijkt dat egocentrisch 'eilandgedrag' een groep nooit veilig kan maken voor de deelnemer. Dit gedrag wordt dan ook niet bevorderd.

De genoemde kritiek komt waarschijnlijk voort uit verwarring omtrent het doel- en middelkarakter van wat er in de groep gebeurt. Het is inderdaad zo, dat een deelnemer gekonfronteerd kan worden met zichzelf, tijdelijk a.h.w. alleen komt te staan. Dit gebeurt echter niet om egocentrisch gedrag en denken te bevorderen, maar om bewustwording van de emotionele aspekten van het handelen te bewerkstelligen. Doorleving van deze aspekten maakt juist samenzijn mogelijk, hetgeen ook dikwijls door groepsleden als zodanig geuit wordt: „Ik kan weer mensen tot me toelaten".

Een andere oorzaak van de kritiek kan liggen in de aandacht die in de groep

geschonken wordt aan de eigen wil. Regelmatig wordt een deelnemer gekonfronteerd met de vraag: „Wat wil je op dit moment?"
Ook dit wordt niet gedaan om van de deelnemers egocentrische of zelfs egoïstische individuen te maken. De nadruk op de eigen wil heeft een drietal funkties. In de eerste plaats heeft de nadruk op het wils-aspekt een evokatieve funktie m.b.t. de gevoelens van het individu: weten wat je wilt gaat samen met het onderkennen van eigen gevoelens. In de tweede plaats is werkelijk kiezen en verantwoordelijkheid dragen voor de konsekwenties van de eigen keuze niet mogelijk zonder dat het individu besef heeft van wat hij wil. In de derde plaats verhoogt de nadruk op het wils-aspekt de weerbaarheid van de deelnemer: onderkennen van en uitkomen voor wat hij wil vergroot zijn assertiviteit. Zeker in onze sterk kalvinistisch getinte samenleving is dit dikwijls meer dan noodzakelijk.
De aandacht die aan de eigen wil besteed wordt kent nog een ander aspekt. Wanneer de deelnemer leert om zijn wil te onderkennen en uit te spreken wordt binnen de groepssituatie het gebeuren voor hem en voor de begeleider beter kontroleerbaar en daardoor veiliger: de deelnemer kan beter aangeven waar hij wel en niet mee door wil gaan en de begeleider weet beter waar hij met zijn interventies bij aansluit.
En wanneer naast de nadruk op de eigen wil voldoende aandacht in de groep wordt geschonken aan de samenbindende aspekten van het groepsgebeuren, lijken ons de gevaren voor de ontwikkeling van een egocentrische houding niet aanwezig.

Welles-Nietes

In het voorgaande hebben we laten zien, dat er overeenkomst bestaat in doelstellingen en onderliggende waarden van enerzijds het Humanistisch Verbond, anderzijds ontmoetingsgroepen. Dit is een van de argumenten op grond waarvan wij vinden dat het gerechtvaardigd en wenselijk is om vanuit het Humanistisch Verbond ontmoetingsgroepen te organiseren. Er zijn echter meer argumenten van verschillende aard.
Het eerste argument betreft de populatie van deelnemers. Gelijksoortige aktiviteiten worden enerzijds georganiseerd vanuit therapeutische doelstellingen, anderzijds vanuit kommerciële belangen, ook al staan die niet bij alle organisaties op de eerste plaats. Er bestaat een grote groep van mensen die graag iets aan persoonsvorming willen doen, maar daar niet in een therapeutische omgeving aan beginnen, omdat ze geen therapie zoeken, maar een gelegenheid tot vorming. (We noemden al het verband tussen deze behoefte en de vervreemdingstendenzen in de maatschappij). Een groot gedeelte van deze groep is niet in staat om bij de duurdere instituten een groep te volgen. Deze kategorie mensen wordt via de groepen van het Humanistisch Verbond in staat gesteld tot persoonsvorming. Uit de reakties van groepsleden blijkt, dat dit een argument is, dat daadwerkelijk meespeelt.
Een tweede argument is, dat de setting waarbinnen groepen georganiseerd

worden mede bepalend is voor de waarden en doelstellingen die worden overgebracht via groepen, ook al komen ze niet letterlijk en expliciet naar buiten tijdens het groepsproces. Gebeurtenissen in ontmoetingsgroepen van het Humanistisch Verbond worden dus al gauw in een waardekader geplaatst dat nauw met het humanisme samenhangt.
Het is de vraag of het Relationeel Vormingswerk leidt tot vermeerdering van het ledenaantal, m.n. wat betreft jongere leden. Hierover is weinig bekend. Soms wordt de veronderstelling, dat de ontmoetingsgroepen leden leveren gehanteerd als argument om met de organisatie door te gaan. O.i. kan dit, zelfs al is het waar, nimmer een argument zijn. Het wervingsaspekt is hooguit een voordeel, dat is meegenomen.
Het groepswerk van het Humanistisch Verbond heeft zich in diverse plaatsen al een geheel eigen positie verworven en wordt als zodanig ook door andere hulpverleningsinstanties erkend. We doelen hier met name op de groepen welke door studentenraadslieden worden georganiseerd, overigens niet uitsluitend voor studenten [14]). Hoewel dit argument op zich nooit voldoende kan zijn, is het vanuit de bestaande situatie een argument waar rekening mee gehouden dient te worden.

Risico's

Het is wellicht mogelijk een hele reeks andere argumenten te bedenken waarom groepen door het Humanistisch Verbond georganiseerd zouden moeten worden. Dit is o.i. echter niet zinvol. Waar het om gaat is, dat de argumenten die wel gegeven worden steekhoudend en overtuigend zijn. Een facet dat hiermee verband houdt is echter nog niet ter sprake gekomen: wat zijn de risico's van deelname aan een groep. Indien er sprake is van een onaanvaardbaar risico, dan is dit een argument dat tegen het organiseren van ontmoetingsgroepen pleit, alle andere argumenten ten spijt.
We willen beginnen met te stellen, dat we het risico van deelname aan een groep met ongewenste gevolgen niet groot achten. Desondanks is het realistisch om er van uit te gaan, dat deelname aan een ontmoetingsgroep nooit geheel zonder risico's is. Betekenen deze twee standpunten dat we een 'ongelukspercentage' inkalkuleren? Gelukkig zit de zaak ingewikkelder in elkaar. In de eerste plaats richten de groepen van het Humanistisch Verbond zich op vorming, niet op therapie. Dit beperkt deels de gebeurtenissen in een groep. Weliswaar zitten er aan het gebeuren zeker therapeutische aspekten, maar om die therapie is het ons niet te doen. Belangrijker dan het oplossen van problemen vinden wij, dat het ervaringsgebied van de deelnemer wordt uitgebreid.
Dit standpunt uit zich o.a. in de bespreking tussen (potentiële) deelnemers en trainer voordat de groep begint. Daarin maakt de trainer de doelstellingen duidelijk, de grenzen ervan, en geven de deelnemers hun motivatie. Indien die twee niet met elkaar overeenstemmen, kan dit van de kant van de trainer een aanleiding zijn om een aspirant-deelnemer deelname aan de groep te

ontzeggen. Ook wanneer de trainer het idee heeft dat iemand niet aan een groep op deze basis toe is (omdat hij b.v. teveel in de moeilijkheden zit) bestaat deze mogelijkheid. Wanneer deelnemers elders in therapie zitten wordt gevraagd om deelname aan de groep in ieder geval met de betreffende therapeut te bespreken, en eventueel met de trainer zelf.

Andere momenten van veiligheid zitten verscholen in de opzet van de groep: de trainer is in principe bereikbaar en bereid tot nazorg (of tussenzorg); de groep is opgezet over een aantal avonden, zodat de mogelijkheid tot het laten rusten van dingen op een bepaalde avond aanwezig is, zonder de angst dat er niet meer op kan worden teruggekomen; aan de deelnemers wordt verteld dat het in hun eigen belang is, en tot hun eigen verantwoordelijkheid hoort om in de gaten te houden, dat datgene wat in de groep gebeurt aansluit bij hun dagelijkse werkelijkheid, en dat bespreken van een te grote afstand hiertussen tot de mogelijkheden behoort; na het weekend is er een slotavond, en na twee maanden nog een follow-up avond; er is voor de deelnemers gelegenheid om ongenoegen t.o.v. de trainers aan organisatoren kenbaar te maken, etc.
Dit geheel van maatregelen werkt o.i. voornamelijk preventief. De praktijk leert, dat het risico, mede door deze maatregelen niet zo groot is. Waar iemand wel in moeilijkheden komt gaat het er m.b.t. de vraag naar het risico om, dat opvang en begeleiding mogelijk is of wordt gemaakt. Enerzijds hangt dat samen met de kapaciteiten van de trainer, de mate waarin hij tijdens of na de avonden de naar voren komende problemen weet te hanteren. Met het oog op deze faktor bestaat er een selektiekommissie die naast de doelstellingen van de trainer ook oog houdt op de kwaliteiten. Hierover is mede informatie beschikbaar via de evaluatieformulieren die deelnemers na een groep invullen en opsturen.

Anderszijds hangt het risico samen met de mogelijkheden die er feitelijk voor opvang aanwezig zijn. Het is van belang dat een deelnemer, indien nodig, hierover op de hoogte wordt gesteld. Het komt overigens voor, dat deelnemers ontdekken in een groep dat ze eigenlijk in therapie zouden willen, enkelen doen dit dan ook. O.i. is een dergelijk effekt nauwelijks bezwaarlijk te noemen, zeker niet, wanneer in de groep voor voldoende veiligheid en vrijheid, en voor opvang gezorgd is.
Konkluderend kunnen we zeggen, dat we menen dat de risicofaktor niet te groot is, dat niet alle risico's onwenselijk genoemd hoeven te worden; en dat dat laatste samenhangt met de mogelijkheden tot opvang en begeleiding: de kans op onwenselijke gevolgen worden tot een minimum beperkt.
Wat betreft dit aspekt menen we te mogen zeggen dat bij de door het Humanistisch Verbond georganiseerde groepen (zeker vergeleken met andere instellingen) wat betreft opzet en organisatie ruim aandacht aan deze punten wordt geschonken.

Humanisme: expliciet of impliciet?
Het laatste dat we in dit artikel willen bespreken is de vraag of het nodig en zinnig is om het humanisme expliciet in ontmoetingsgroepen ter sprake te brengen. De konklusies uit de diskussie hierover waren, dat dit niet noodzakelijk werd geacht, maar dat er wel vanzelfsprekend ingegaan wordt op het gespreksthema humanisme, wanneer dit uit de groep zelf naar voren komt. De argumenten waarom het inbrengen van het thema humanisme door de begeleider niet noodzakelijk wordt geacht vallen uiteen in twee groepen.
In de eerste plaats zijn er 'technische' redenen op grond waarvan het bezwaarlijk is als de begeleider dit thema in de groep brengt. Een van de werkprincipes is, dat wordt uitgegaan van wat er in de hier-en-nu-situatie van de groep leeft. Dat betekent dat de deelnemers voor een zeer groot deel zelf bepalen wat er in de groep naar voren komt. Een ander werkprincipe is dat de aandacht gericht wordt op het gevoel der deelnemers.
Een van de uitingen van vervreemding van het gevoelsleven is wat in de engelstalige literatuur bekend staat als 'aboutism' praten óver, een sterk kognitieve aktiviteit waarmee de spreker, zichzelf als objekt beschouwt, i.p.v. (zich) als subjekt te beleven.

Er wordt ook in ontmoetingsgroepen veel 'gepraat over'. We moeten er voor waken dat dat niet in een taboe-sfeer terechtkomt, ook in de groep. Desondanks halen trainers in de groep de gevoelsaspekten meer naar voren dan in het dagelijks leven vaak gebeurt. Hierin staat een begeleider model voor de deelnemers. Het werkt verwarrend wanneer hij m.b.t. het thema humanisme opeens een uitzondering maakt. Hij komt daardoor zelf in een moeilijke positie wanneer hij op een ander moment de deelnemer juist met de gevoelens van dat moment konfronteert.
Bovendien schotelt hij de deelnemers een verwarrende tweeslachtigheid voor. Daardoor zou hij een van de funkties tegenwerken die aan het model-staan vastzitten: voorspelbaar gedrag vertonen en hierdoor veiligheid scheppen voor de deelnemers in een voor hen toch al moeilijke situatie.
In de tweede plaats gaan we er op grond van in dit artikel besproken thema's van uit, dat de praktijk van ontmoetingsgroepen, die door het Humanistisch Verbond georganiseerd worden, in de grond een humanistisch karakter draagt. De groepen worden gekenmerkt door een ondogmatische sfeer en stroken als zodanig met de humanistische levensopvatting, die niet uit de weg gaat voor kritiek die voorkomt uit verdieping in het eigen gevoelsleven. Het hanteren van de relaties en de betrokkenheid, zoals deze zich in de groep voordoen, brengt elkaar tot nadenken, zonder dat een humanistisch waarden- en normenpatroon aan de deelnemers wordt opgelegd.

Wanneer het thema humanisme in de groep naar voren komt, gaat de begeleider hierop in principe in. De formulering 'in principe' heeft te maken met het verschijnsel, dat dikwijls in een groep rationalisaties worden gebruikt als

kommunikatiemiddel, omdat gevoelens onderkennen en uiten een moeilijke zaak is, niet omdat het onderwerp echt bij de deelnemer(s) leeft. Alle aanwezige trainers waren overigens van mening, dat het inbrengen van dit thema in de groep iets aangeeft m.b.t. de 'hier-en-nu-situatie' in de groep. Mede gezien de aard van de training dient het thema dan ook uiteindelijk naar dat niveau te worden teruggebracht. Op deze wijze wordt het thema niet beperkt tot een abstrakte theorie, maar krijgt het gestalte in de konkrete interaktie tussen de deelnemers.

Jan-Hein Mooren
Elly Abas

Aantekeningen

1 Folder Relationeel Vormingswerk, Humanistisch Verbond.
2 Geparafraseerd naar **M. Lakin:** Sensitivity Training, Aula nr. 38, blz. 13.
3 **A. Kaplan:** The new world of philosophy: Freud and modern philosophy (lecture 4), Vintage.
4 **J. H. Mooren:** Het groepsgebeuren en de buitenwereld, Ontmoeten, sept. 1976.
5 **E. Abas:** Verstand en gevoel, ofwel Kip en ei, Ontmoeten, okt. 1976.
6 **A. Nieuwland:** De nee-zegger, Ontmoeten, sept. 1975.
7 **P. Spigt:** Uitgangspunten en doeleinden van het Humanistisch Verbond, aug. 1973, Humanistisch Verbond.
8 **P. A. Vroon:** Vrijheid, PG 74-II UK, Universiteit van Utrecht.
9 **A. H. Maslow:** Ontplooiing, Lemniscaat.
10 **A. H. Maslow:** Psychologie van het zijn, Lemniscaat.
11 **M. Lakin:** Sensitivity Training, Aula nr. 38.
12 **K. Diebold:** Ontmoeting, Ontmoeten, sept. 1976.
13 **A. van Kreveld:** De weg van het Relationeel Vormingswerk. De Humanist, 15 april 1975.
14 In de „Belhamel" (blad van de Landbouwhogeschool in Wageningen) sprak de studentenarts zich lovend uit over de daar door de Humanistische Raadsvrouw (E. Nagel-Ossendrijver) georganiseerde ontmoetingsgroepen met name over de veilige begeleiding. Coen Scholten (humanistisch raadsman voor studenten te Eindhoven) maakte m.b.t. het punt van de erkenning van buitenaf op de bijeenkomst groepswerk eens de volgende opmerking: „hij vraagt aandacht voor het feit dat hij een stuk werk heeft opgebouwd dat bij de T.H. een goede naam heeft".
(Verslag bijeenkomst op 8 september 1976).

De 29ste Pugwash-conferentie te München

Het is twintig jaar geleden dat een aantal geleerden uit oost en west, gemotiveerd door hun bezorgdheid over de toekomst van de mensheid, samen kwamen in de eerste Pugwash Conferentie.
De aanleiding was het Russell-Einstein Manifest geweest dat de mensheid opriep de oorlog voor altijd uit te bannen. „Of de mens beëindigt de oorlog of de oorlog beëindigt de mens", zoals de formule luidde.
De Amerkiaanse industrieel Cyrus Eaton trad op als gastheer van de eerste conferentie, die plaatsvond in zijn geboorteplaats Pugwash, een vissersdorpje in Nova Scotia in Canada.
De naam verkreeg burgerrecht, ofschoon het later werd „Pugwash Conferences on Science and World Affairs".
Pugwash kreeg een wereldreputatie door zijn stichters Russell en Einstein; als eerste ontmoetingsplaats voor Amerikaanse en Russische kerngeleerden, en door een aantal praktische successen, met betrekking tot ontwapeningsmogelijkheden, stralingsgevaar, controlemogelijkheden op ontwapening enz.
De 'Pugwashites' zien zichzelf als het 'mondiale geweten' van de wetenschap en deze functie is zeker noodzakelijk geworden.

De München-conferentie, de grootste tot dusver met 250 deelnemers, waaronder 5 uit Nederland (bijna uitsluitend uit Groningen) kwam in de BRD samen, op uitnodiging van de Bondsregering.
Het ontbrak derhalve niet aan officiële toespraken, ofschoon de bondskanselier Helmuth Schmidt, zijn oorspronkelijke toezegging niet kon handhaven. De openingszitting was publiek, de verdere conferentie in plenaire zitting en een aantal werkgroepen, besloten.
Maar nu de substantie van de conferentie! Er was geen reden voor de Pugwashites om optimistisch te zijn, want eenzijdige denkvormen beheersen de wereld, en kritisch en analytisch denken wordt langzamerhand een uitzondering, waarvan de uitlatingen naar verhouding te weinig aandacht krijgen.
De uniformiteit van de moderne mentaliteit is op zichzelf een verschijnsel dat op Pugwash herhaaldelijk ter sprake kwam.
Een vooraanstaande Amerikaanse psycholoog wees er op dat alle belangrijke beslissingen in het wereldsysteem genomen worden door nationale leiders. Deze leiders pretenderen rationeel te zijn, maar zij worden zeer sterk beïnvloed door machtsfactoren waardoor hun perspectief op de werkelijkheid zeer

sterk vertekend wordt ten gunste van machtsvergroting. Dit veroorzaakt b.v. dat de voordelen van nucleaire energie gemaximaliseerd en de gevaren geminimaliseerd worden, terwijl een mondiaal verantwoorde analyse niet tot stand komt.
Met de sterke toename van de machtsmotivatie wordt het denken steeds propagandistischer, andere meningen worden dikwijls door een gemanipuleerde polarisatie in discrediet gebracht. Bovendien vergroot de spreiding van atoomcentrales de macht van de hoog geïndustrialiseerde landen waardoor nog een verdere vertekening optreedt waardoor de werkelijke belangen van de wereldbevolking op lange termijn niet tot uiting komen.
Verschillende van de bekende Pugwash-geleerden menen dat de gevaren van nucleaire energie vooral op lange termijn, veel groter zijn dan wordt voorgesteld en dat het politiek industriële complex niet met voldoende verantwoordelijkheidsgevoel te werk gaat.
Deze zelfde mentaliteit leidt ertoe dat het algemene energiebeeld onvoldoende rekening houdt met andere energiebronnen terwijl een minder agresieve wereld ook zeker tot een soberder materiële houding zou komen. Deze laatste mogelijkheid wordt door het heersende industriesysteem genegeerd, tot nadeel van de verbruiker die de mogelijkheid tot constructieve ontplooiing moet offeren op het altaar van de industriële massaproductie.
Een deelnemer uit Noorwegen wees er op dat de nucleaire energie slechts 1 % van de energie-productie van de wereld uitmaakt, maar dat het moderne denken volledig geobsedeerd is door nucleaire energie die op civiel, zowel als militair gebied, als het 'antwoord van deze eeuw' beschouwd wordt.
Deze ongelukkige koppeling veroorzaakt dat pogingen tot vermindering van de bewapening steeds weer vastlopen, terwijl de escalatie, soms iets vertraagd, dan weer sterk versneld, zich voortzet, zoals nu opnieuw door de cruisemissile en de neutronenbom.
Een kernfysicus uit de USA wees erop dat er drie rapporten geweest waren over de veiligheid van nucleaire reactor-installaties. De eerste uit 1957 was onvolledig; de tweede werd onderdrukt als ongunstig voor nucleaire ontwikkeling; het derde — de Rasmusson studie van 1975/76 werd gemaakt door een groep die opzettelijk pro-nucleair was samengesteld.
De 'Union of concerned scientists' heeft een eigen studie gemaakt die overtuigend aantoont dat het Rasmusson rapport onvoldoende wetenschappelijke geldigheid bezit. Genoemde studie komt tot de conclusie dat met het stijgend aantal reactors de waarschijnlijkheid van katastrofen veel hoger ligt dan officieel wordt toegegeven.
Het dient vermeld te worden dat andere Pugwash-papers van kernfysici tot de conclusie komen dat de gevaren zeer gering zijn, maar zij zijn dikwijls gebaseerd op data van de American Nuclear Society die als sterk pro-nucleair bekend staat.
De non-physicist krijgt derhalve de indruk dat de wetenschappelijke wereld nog niet tot een als geldig geaccepteerde conclusie heeft weten te komen.

De wapen-situatie

Het is misschien nuttig om met een voorbeeld te beginnen. De capaciteit van de Amerikaanse nucleaire bewapening wordt geschat op 8000 megatons TNT. Dit is het equivalent van 600.000 Hiroshima bommen of 400 x het gewicht aan explosieven dat in de Tweede Wereldoorlog tegen Duitsland en Japan gebruikt werd.

In Europa hebben de tactische nucleaire wapens van beide zijden tezamen een explosieve kracht van 50.000 tot 70.000 Hiroshima bommen.

Boven deze capaciteit uit bezitten de USA en de USSR voldoende kracht om elkaar volledig te vernietigen.

Met andere woorden: een oorlog in Europa is niet mogelijk, alleen de totale vernietiging van Europa is mogelijk. Officieel poogt men dit te maskeren door redeneringen uit de 19e eeuw; misleidende begrippen zoals detente, flexibele response etc. Onder deze etiketten vindt een voortdurende uitbreiding van de bewapening plaats, waarbij ook nieuwe wapens zoals cruise missile, backfire bomber (USSR) en neutronenbom in het geding komen.

Welk voordeel nieuwe wapens zouden hebben bij de reeds bestaande 'overkill' is niet duidelijk. De theorie is dat de gevarieerdheid van wapens leidt tot vele 'mix-mogelijkheden', maar in een strijd op leven en dood zullen de meest destructieve de overhand krijgen.

De mogelijke verbeteringen liggen niet in het militair-strategische of in het technisch-industriële vlak maar in het politieke dat zou moeten trachten de overwoekering van een steeds negatiever wordende bewapening te beperken.

Wapens, zoals alle goederen, kunnen gemeten aan redelijke behoeften, te weinig of te veel zijn. Wat wapens betreft, evenals met zovele goederen die het industriesysteem produceert, hebben wij te maken met een gigantische overproductie die het menselijk leven ontwricht en totaal dreigt te vernietigen. Bovendien leidt de wapensector die de helft van alle wetenschappers in dienst heeft, tot de eveneens negatieve productie van andere massaproducten die cultuur en natuur reeds in belangrijke mate vernietigd hebben.

Terugkerend tot de bewapening is het duidelijk dat vele Pugwashites cruise-missile en neutronenbom * afwijzen en dat zij niet gevoelig zijn voor de redenen van de expontenten van technische escalatie, onder welk masker zij dan ook pogen te opereren.

De argumenten van deze Pugwashites zijn eenvoudig; iedere verhoging van de enorme vernietigingscapaciteit van de wapenlanden is negatief; differentiëring van wapensystemen leidt tot verlaging van de atoom-drempel en verhoogt het gevaar van nucleaire oorlog; de cruise-missile is betrekkelijk eenvoudig en goedkoop en zou tot sterke escalatie voeren in een wereld die reeds dicht bij de zelfmoorddrempel is; de neutronenbom veroorzaakt zware genetische schade, enz. enz.

De mogelijkheden liggen in het politieke en morele vlak; verlaging van militaire budgetten, ook unilateraal; afwijzing van nucleaire bewapening, uitwerking van regionale en mondiale veiligheidssystemen op een redelijke basis;

controle op het industriesysteem en op multinationals; een redelijke en normale waardering van menselijke behoeften volgens hun belangen in het menselijk bestaan en niet naar de commericële belangen van het industriesysteem; vrijwaring van de individu tegen propaganda en de over-communicatie van de massa-media, creatieve ontplooiing van de mens in plaats van een materiële welvaartscultus; eerbiediging van de eigen identiteit van volken en afwijzing van alle algemene succes- en geluksformules, enz.

In de 92 papers die de Pugwash conferentie te verwerken kreeg, kwamen een aantal van deze punten ter sprake. Het pakket leek enigszins op dat van Sjaalman uit Max Havelaar ofschoon de kwadratuur van de cirkel er misschien niet bij was.

Energie-vraagstukken
Een van de werkgroepen had de problemen van energie, natuurlijke hulpbronnen en voedsel tot onderwerp.
Sommige van de conclusies luiden als volgt:

1. Het energie-verbruik zal in de komende jaren blijven stijgen, vooral in de ontwikkelingslanden.
2. Voor deze onmiddellijke toekomst is niet de aanwezigheid van energiebronnen het grootste probleem, maar de invloed op het milieu van hun productie.
3. Toeneming van energie is in de eerste plaats nodig in de ontwikkelingslanden, terwijl de industrie-landen het meer moeten zoeken in grotere efficiency.
4. De ontwikkeling van nucleaire fission energie blijft in de naaste toekomst nodig.
5. Het bezwaar van deze situatie is het begeleidende verschijnsel van mogelijke spreiding van nucleaire bewapening, ook onder terroristische groepen.
6. Fossiele brandstoffen blijven de hoofdrol spelen, ook bij gebruik van nieuwe energiebronnen, zoals solaire energie, grotere efficiency op het gebied van de fossiele brandstoffen is essentieel.

Nucleaire fission-energie werd ols een precaire oplossing beschouwd die met veel voorzorgsmaatregelen omringd moet worden en bij voorkeur als tijdelijk geprojecteerd.
Het aanleggen van reserves van fossiele brandstoffen onder internationale controle werd raadzaam geacht.
Betrouwbare energiebronnen op lange termijn zijn alleen die, welke op een permanente basis berusten: zonlicht, wind, biomassa. Solaire energie vooral door 'photovoltaic conversion'. Fusie- en geothermische energie kunnen hier misschien bijkomen.

De spreiding van energie-technologieën en research op deze gebieden is zeer belangrijk, vooral gezien de fixatie op nucleaire energie. Sommige van de technologieën op het gebied van solaire energie zijn economisch voordeliger dan kern-energie. Het gebruik van biomassa (hout, mest, landbouw afvalproducten) is belangrijk voor de ontwikkelingslanden. Het gebruik van waterkracht voor de opwekking van energie kan in vele landen nog sterk worden uitgebreid. Windturbines kunnen evenzeer een nuttige bijdrage leveren, op bescheiden schaal voor het pompen van water, maar ook op grotere schaal en economisch niet duurder dan kernenergie.

'Photovoltaic cells' zijn nog geen economisch aantrekkelijke mogelijkheid, maar nieuwe technieken kunnen misschien ontwikkeld worden.
Een commercieel aantrekkelijke fusie-reactor lijkt niet mogelijk voor het jaar 2000. Het gebruik van geothermische energie is voor de naaste toekomst beperkt tot enkele plaatsen.
De werkgroep legde er de nadruk op dat de concentratie van research op de nucleaire sector niet gerechtvaardigd is, en dat de andere potentiële energiebronnen veel meer aandacht verdienen.
Dit bevestigt de these dat de moderne industriementaliteit te eenzijdig gericht is en te veel georiënteerd naar machtsfactoren.
Wat kernenergie betreft, was deze werkgroep van mening dat een rigoreus onderzoek van de bestaande situatie noodzakelijk is, voordat overgegaan wordt tot verdere uitbreiding vooral in de vorm van de kweekreactor. Iedere verdere eventuele uitbreiding dient bovendien alleen plaats te vinden binnen een internationaal kader en onder internationale controle. Totdat dit bereikt is, dient geen opwekkingstechnologie geëxporteerd te worden. Verrijkingsinstallaties dienen uiteindelijk volledig onder internationale controle geplaatst te worden.
Samenvattend kan dus gezegd worden dat nucleaire energie eigenlijk in zijn geheel in een mondiaal kader geplaatst zou moeten worden om non-proliferator, efficiency en verantwoorde verwerking van de afval, indien mogelijk, te bereiken.

Toekomstperspectieven
De Pugwash Beweging heeft in het verleden belangrijke successen geboekt, ofschoon nog ver verwijderd van de uiteindelijke doelstellingen. Het primaire doel van de ontwapening leidde er echter toe dat Pugwash zich projecteert als een voorbereiding voor de a.s. conferentie over ontwapening van de V.N.
De invloed van de plm. 750 Pugwash-leden is vrij aanzienlijk. Het is van belang dat er een spreiding heeft plaatsgevonden naar de sociale wetenschappen en dat ook het aantal jongere deelnemers is toegenomen.
De sfeer is nog niet die van een open gesprek, maar het is duidelijk dat de sfeer in Pugwash met zijn ingewijden in nucleaire problemen, het internationale klimaat weerspiegelt.

Dit klimaat is op het ogenblik zeker niet gunstig en dit veroorzaakt misschien een zeker pessimisme bij Pugwash dat ook in de pers gesignaleerd werd. De wetenschap projecteert zichzelf graag als maatschappelijk positief en dat dit problematisch geworden is, blijft een moeilijk punt. Misschien kan men zuivere wetenschap en toegepaste wetenschap niet op één lijn stellen, maar in de motivatie voor vergroting van empirische kennis ligt toch een gemeenschappelijk element.
De humanisering van de wereld is niet een wetenschappelijk probleem, maar de wetenschap kan ertoe bijdragen door zich op de basis van een mondiale motivatie te stellen in plaats van diensten te verlenen aan nationale of regionale macht. Dit is een conflict binnen de wetenschap waarin Pugwash duidelijk partij heeft gekozen voor een mondiale wetenschap.
De projectie van een aanvaardbaar wereldsysteem blijft echter nog weinig gedifferentieerd, misschien door de nog steeds geringe invloed van een filosofische benadering.
De Pugwash Conferentie in München legde zeer sterk de nadruk op differentiatie, wat voor de machtige landen zelfbeperking betekent opdat de rest van de wereld zijn eigen identiteit kan ontwikkelen. Een wereldsysteem is slechts mogelijk op de basis van differentiatie en decentralisatie, en op een stabiele, redelijke economische basis die ver afligt van de overtrokken en eenzijdige projecties die eerder een destabiliserende dan een stabiliserende invloed gehad hebben.
De toekomst van Pugwash berust op zijn mogelijkheden waardevolle bijdragen te leveren, op natuur- zowel als op sociaal-wetenschappelijk terrein, aan de evolutie naar een verantwoord en stabiel wereldsysteem.
Voor dit doel zijn grotere conferenties, seminars en workshops vooral op sociaal-psychologisch gebied, gepland.

B. Landheer

* Egon Bahr noemde deze uitvinding de triomf van de perversiteit.

De crisis der rede

De kinderen van de technocratie

De geest van een tijd moet van drie standpunten uit bekeken worden:

1. de mogelijkheid van culturele betrekkingen onder de leden van de grote massa;
2. de mogelijkheden van culturele betrekkingen onder bepaalde enkelingen onderling;
3. de verhouding van het individu tot de massa.

Het grote probleem hierbij is de mens zelf en zijn innerlijke reactie en verwerking van de objectieve wereld. We staan nog ver van de redelijkheid in dit opzicht. „Wij verstaan onder redelijkheid", schrijft L. Flam, „geen rationalisme, maar intersubjectieve relaties met open karakter, waar authentieke oprechtheid en overreding zouden heersen in plaats van geweld, van de stijfhoofdigheid en de grillige eigenzin aan de ene kant en de logge toepassing van het reglement, twee wezenlijke karaktertrekken van de onredelijkheid". Het is precies deze existentiële redelijkheid, belichaamd door de geest als „helderheid van relaties" en als zingevende Rede, die in ons technocratisch tijdperk in groot gevaar verkeert. Heidegger had reeds gewezen op het denken in een behoeftige tijd. Niet alleen komen we pas uit een catastrofe die nog veel tijd nodig heeft om vergeten te worden, maar we worden door een nieuwe catastrofe bedreigd in de vorm van een totale massalisatie, waardoor elk individueel bewustzijn of zelfbewustzijn zou kunnen uitgewist worden. De uitdoving van het zelfbewustzijn zou dan de uitdoving van de mens als gevolg hebben.

Het is precies op vragen en overwegingen van deze orde dat de protesterende jeugd van mei 1968 zich wierp in een revolte tegen de groeiende expansie van de technocratie over een lethargische samenleving, een collectief bestaan, dat in zijn berusting geen ander ideaal meer voor zich opeist dan de god van het bezit en het genot, van de onbegrensde bevrediging van materiële behoeften. Tegen een innerlijk uitgeholde mens die zichzelf geen andere reden verschaft om te gaan werken dan de beloning van plezier en welvaart.

Hoe en waarom de generatie van tussen de twee wereldoorlogen haar greep heeft verloren op de instellingen die haar leven beheersten en overmand werd door een haast pathologische passiviteit die Paul Goodman de „je-kunt-toch-

niets-doen-ziekte" heeft genoemd, is een vraag waarvan het beantwoorden hier te ver zou voeren. De redenen geformuleerd door Theodore Roszak in zijn *Opkomst van een tegencultuur* [2]) volstaan zeker niet om het fenomeen van benevelde dociliteit alsook het gevoel van machteloosheid, gepaard met een innerlijk ledig activisme van de nijd en de concurrentie binnen het systeem, te verklaren. Bovendien houden ze haast exclusief rekening met het Amerikaanse fenomeen, beschreven als volgt: „Ze (de volwassenen uit de periode van de tweede wereldoorlog) hebben afstand gedaan van hun verantwoordelijkheid om moreel veeleisende beslissingen te nemen, idealen te formuleren, de publieke overheid te controleren, de samenleving te beveiligen tegen degenen die haar uitplunderen". Een verklaring voor dit fenomeen, dat één geheel vormt met het positief en reëel nihilisme van de laatste mens, zoals dit door Nietzsche met scherpte werd beschreven, kan enkel onrechtstreeks voortvloeien uit een diepgaande studie van de westerse subjectiviteit in haar geheel, zoals ons dit in het werk van L. Flam geboden wordt, daar waar hij zich toespitst op een existentieel-fenomenologische analyse van bepaalde ontbindings- en ontwrichtingsprocessen die zich thans in onze losgeslagen maatschappij van levende doden en slaapwandelaars voordoen.[3]) Ongetwijfeld dienen de argumenten van Roszak dan als het complement en het resultaat beschouwd te worden van de door L. Flam beschreven ontbinding der subjectiviteit of de leegheid ervan, het ontbreken van een authentieke gefundeerde orde en menselijke zelfwerkzaamheid, de ondergangsstemming of het fatalistisch „optimisme" van talloze eschatologische en cesaristische systemen, die als een rode draad door de geschiedenis van de mensheid heen lopen.

Wat Roszak opsomt is veeleer een gevolg dan een oorzaak van hetgeen L. Flam in *Wording en Ontbinding van de Filosofie, Ontbinding en Protest* of *Gestalten van de Westerse Subjectiviteit* beschreef, hetzij als de omgekeerde wereld van het kapitalisme, de wereld van de schijn en het bedrog, hetzij als het estheticisme en de extatische subjectiviteit van de mythische mens: „De achtergrond van de herinnering aan de economische ineenstorting in de jaren dertig, de grote verwarring en vermoeidheid van de oorlog, de aandoenlijke maar begrijpelijke zucht naar veiligheid en ontspanning daarna, de verblindheid door de nieuwe voorspoed, een louter afwerende verstijving in het aangezicht van de thermonucleaire verschrikking en de uitzichtloze internationale noodtoestand in de jaren rond 1950, het pathologisch anti-communisme en de heksenjacht en de doorgefourneerde barbarij van de McCarthy-jaren . . . dat alles heeft ongetwijfeld een rol gespeeld. Zoals ook de snelheid en de stuwkracht waarmee het technocratisch totalitarisme de oorlogsjaren en eerste koude-oorlogsperiode uitrolde, profiterend van de enorme oorlogsinvesteringen in de industrie, de noodgedwongen centralisatie van de macht, de sprakeloze publieke eerbied voor de wetenschap".
Door dergelijke analyse beoogt Roszak geenszins een pessimistische of ni-

hilistische filosofie te willen invoeren of vooropstellen, maar poogt hij de mogelijkheid van de zelfbewustwording te handhaven in het licht zelf van de ontbinding.

De stuiptrekkingen van het oude humanisme

In *De Krisis van de Burgerlijke Moraal* toont L. Flam aan hoe het Westen gekenmerkt wordt door een decadente burgerlijkheid of door een crisis van de burgerlijke moraal, zoals die zich gekristalliseerd had in het oude humanisme, dat zich tot drie geloofspunten herleiden laat:

1. de redelijkheid van wereld en mens;
2. de opbouwende wil;
3. het civisme (of de civilisatie, de cultuur).

„De redelijkheid van wereld en mens betekent dat de enkeling zijn plaats in de wereld en onder de mensen gevonden heeft of kent, zodat hij een Klein Heelal of een Mensheid in één persoon is, wezenlijk niet verschillend van het Grote Heelal of de Mensheid als geheel van personen. Hij heeft een zin in het bestaan gevonden, zodat hij ook willen kan. Een wil kan zich alleen sociaal laten gelden als werkzame burger in een geordende Res Publica. De crisis van het oude humanisme begon met het verval van de burgerlijke Res Publica. De denkende enkeling bevond zich in dissonantie met het algemeen verloop van de gebeurtenissen, hij was het juiste besef van de tijd kwijtgeraakt en moest in zijn nood naar de verloren tijd zoeken (Proust). Langzamerhand werd hij uitgeschakeld en vervangen door bureaucraten of intellectuelen. Hij verloor ieder belang, werd slechts een babbelaar, een mens zonder enige betekenis. Daarmede stortte ook het geloof in de redelijkheid en de wil in".[4]) De wil sloeg om in quiëtisme, de redelijkheid verdween voor de stemming van een totale absurditeit, een nihilisme gaande van het satanisme van Marquis de Sade en de ontbonden wereld van S. Kierkegaard, Nietzsche, Kafka en Sartre tot het gerevolteerde nihilisme van Antonin Artaud of het quiëtistisch nihilisme van Samuel Beckett.

Met de opheffing van de redelijkheid van de wereld werd ook de burgerzin vernietigd. Er kan geen sprake zijn van recht in een absurde wereld die een onoverbrugbare tegenstelling openbaart tussen de willende of waarderende subjectiviteit en de werkelijke objectiviteit, tussen de menselijke roeping en de „onredelijke stilte van de wereld". In een wereld die voortdurend de rede ontwijkt en waar dus geen recht is, heerst de willekeur; waar willekeur heerst, kan iedereen schuldig zijn, en omdat iedereen schuldig kan zijn, is iedereen bij voorbaat schuldig, om het even of hij al dan niet iets misdreven heeft. Het schuldgevoel dat ontstaat door de zucht naar een wereld van diepe redelijkheid en de bevinding van het relatieve in onze werkelijkheid is het geweten van een vervallen burgerlijke samenleving. Jean Paul Sartre heeft dit element in *Les Mouches* ontwikkeld, echter zonder de vertwijfelde en weemoedige accenten die Kafka eraan gegeven heeft. Sartre kent de Prometheïsche held die lijden, strijden en sterven kan. Prometheus is de mens die

tegen de goden — ook tegen de allesvretende Moloch van het technocratisch totalitarisme — in opstand komt en een vriend van de mens is omdat hij hun geleerd heeft zelf het bestaan te vormen, kunstenaar te zijn van het eigen leven. Door de aftakeling en de ontwrichting tegen te werken moet het individu tot de bewust-wording komen, die de grondvesting, de uitbouw van de mens door zichzelf eerst mogelijk maakt. Steeds gaat het in het Prometheus-motief, waarbij J. P. Sartre in *Les Mouches* aansluit, om een opstand tegen alles wat hem van zichzelf vervreemdt. Dank zij zijn oorspronkelijkheid, zijn geest, die het ongedachte denkt, wordt de Prometheïsche mens meester over zichzelf als natuurlijk wezen, bevrijdt hij zich van talrijke magische en mythische bindingen die hem buiten zichzelf brachten, waardoor hij zich een eigen lot schenkt.

Het individu komt er echter meer en meer toe zich van buiten uit te laten bepalen, zichzelf te beschouwen als een essentie of een verzameling van functies, die in een bepaalde rangorde geschreven staan. Waar dit functionalisme optreedt, kan geen sprake zijn van wezenlijke eenheid noch van zelfstandigheid. De oude romantische zucht naar reinheid betekende immers dat de mens ernaar streefde elke dubbel- of veelzijdigheid op te heffen in de eenheid, die de zelfwerkzaamheid en de zelfverwezenlijking veronderstelt. Verveling en wanhoop zijn natuurlijke uitingen van een gefunctionaliseerde wereld, waarin het onheimelijk is te leven, zowel voor de slaapwandelaar als voor de bewuste enkeling. Hierbij dient een onderscheid gemaakt te worden tussen de onauthentieke en de authentieke wanhoop. Terwijl men in de onauthentieke wanhoop wanhopig is om iets (men is in een onderneming mislukt), ontstaat de authentieke wanhoop ,,wanneer ik terugga tot mezelf, tot mijn verleden, mijn oorsprong . . . Hij heeft betrekking op mijn persoon, mijn ik''.[5]) De wanhoop wordt door Kierkegaard beschreven als de kwaal van het ik: ,,eeuwig sterven, sterven zonder te sterven, de dood sterven, want sterven betekent dat alles gedaan is, maar de dood sterven betekent zijn eigen dood leven (en deze dood één enkel ogenblik leven is hem eeuwig leven). Wie wanhoopt kan niet sterven''. De wanhoop wil zichzelf vernietigen maar kan het niet en hieruit ontstaat weer wanhoop. Feitelijk wil de wanhoop het ik vernietigen, zich ontdoen van een bepaald ik. In de wanhoop wanhoopt men om zichzelf. Enerzijds wil hij die wanhoopt zichzelf zijn, anderzijds is dit onmogelijk. Het is een levensparadox. De marteling van de wanhopige is het ik te zijn dat hij niet zijn wil.
De andere dominante, de verveling, dient in verband gebracht te worden met de stoïcijns-epicuristische subjectiviteit van de ,,schone ziel'': het bewustzijn en de gedachten worden ervaren als een leegte, een ziekte, een stoornis van het lichaam. ,,Het individu verzaakt zoveel mogelijk de ledigheid door het lichaam te denken, door momentaan zijn lichamelijkheid zonder meer te zijn. Neemt de leegte toe, dan groeit de onbevredigdheid, de angst, de melancholie, samen met de groei van een metafysica, een leer over het leven en

de dood. De groei van de leegte in ons brengt ons tot het zoeken naar schimmen en illusies om ze te vullen, zodat de onrust toeneemt".[6])
De verveling verschijnt bijgevolg als een leegte of onverschilligheid, die een gedeeltelijke of totale verzaking van het historische en existentiële zijn impliceert en de innerlijke leegte aanhoudend tracht te vullen met „betoverende beelden" (estheticisme) of te prikkelen met sterke gewaarwordingen. Zo wijst Albert Camus, in het voetspoor van Lucretius Carus, op de vreugdeloosheid en onbevredigdheid van het menselijk bestaan; het heeft echter geen zin te klagen noch in opstand te komen tegen de natuur en het heden te verachten. De mens zal integendeel alle levensmogelijkheden uitputten, in het bewustzijn dat de kortstondige schittering van het leven eindigt in de veroordeling van de dood. Ook Albert Camus zoekt in *La Peste* naar een gemeenschap waarin de enkeling ademen en zinvol leven kan.

Enkele dominanten van de crisis

De rede is de grondslag zelf van de menselijke relaties. Ze betekent derhalve mogelijkheid tot intersubjectieve relaties. Onder intersubjectieve relaties verstaan we rechtstreekse en onrechtstreekse betrekkingen van zelfbewuste individuen of subjecten, niet uitdrukkelijk als vertegenwoordigers van een tendentie, een inrichting of een partij, maar als individuen zelf. Volledig en zuiver is zulks niet mogelijk en spelen de algemene factoren wel een zekere rol. Indien zij de overhand verkrijgen, verzwakken de intersubjectieve relaties, en indien de laatste zouden verdwijnen wordt de mens, zoals we hem tot nu toe gekend hebben, opgeheven en verschijnt er een gans nieuw fenomeen, de Leviathan, de grote gehelen die de individuen opgeslorpt hebben. We staan zo voor een dilemma: óf de intersubjectieve relaties hebben zich te onderwerpen aan de algemene factoren, óf omgekeerd spelen die geen uitdrukkelijke rol in de intersubjectieve relaties. Neemt men het eerste standpunt in, dan heeft men met een dogmatische houding te doen, de tweede is die van het vrij onderzoek. Het vrij onderzoek beantwoordt bijgevolg aan de losrukking van de magisch-mythische wereld, als het sterven van de beelden voor het echte denken, dat niet tot een innerlijke wereld beperkt blijft, maar een hele beweging met sociaal-historisch karakter betreft. De ontbinding van de redelijkheid vertoont volgende aspecten:

1. *Een individu dat zijn intersubjectieve relaties onderwerpt aan algemene factoren verzaakt de redelijkheid.* Het onmenselijke voor de mens betekent dat hij een soortbegrip wordt en volgens categorieën, typen en essenties gedacht en ingedeeld wordt.

2. *De omkeer van de rechtstreekse in onrechtstreekse intersubjectieve relaties.* De diepe onredelijkheid dient gezocht te worden in de omkering van de verhoudingen. Van nature zijn de mensen niet gelijk, maar de natuurlijke ongelijkheid, gegrondvest op de individuele waarde, wordt verdrongen en vervangen door een artificiële ongelijkheid, gefundeerd op het geld. Het is de

onredelijkheid zelf, want geld heeft alleen maar willekeurige of toevallige criteria. De onredelijkheid dient hier gezien te worden in de omkering van de verhoudingen.

3. *De cultus van de domheid of het ééndimensionale denken.* Met de term domheid wordt door Horst Geyer [7]) o.m. naar de onredelijkheid van de „technocratische levenswijze" verwezen. Met technocratie wordt die sociale en mythische vorm bedoeld waarin een industriële maatschappij het hoogtepunt van haar organisatorische integratie bereikt, en die als ideaal de mensen steeds voor ogen zweeft als ze het hebben over begrippen met een magische uitwerking als: modernisering, vernieuwing, rationalisatie, planning.
Zich baserend op zulke nooit ter discussie gestelde imperatieven als de eis van efficiency, van sociale zekerheid, van het op grote schaal coördineren van mensen en middelen, van een steeds hoger welvaartsniveau en steeds indrukwekkender manifestaties van collectieve menselijke macht, „tracht de technocratie de anachronistische gaten en hoeken van de industriële maatschappij aan elkaar te breien. De precieze systematisering die Adam Smith ooit toejuichte in zijn speldenfabriek strekt zich nu uit over alle levensgebieden en geeft ons een menselijke organisatie die in precisie niet onderdoet voor de mechanistische organisatie. Zo bereiken we het tijdperk van de social engineering waarin ondernemerstalent zich op een nieuw gebied werpt om ook de hele menselijke context te orkestreren die het industriële complex omringt. Politiek, onderwijs, vrijetijdsbesteding, amusement, de cultuur als geheel, de onbewuste driften, en zelfs . . . het protest tegen de technocratie zelf: dit alles wordt het voorwerp van zuiver technisch onderzoek en van zuiver technische manipulatie. Het is een poging om een nieuw sociaal organisme te scheppen waarvan de gezondheid afhangt van het vermogen het eigen technologische hart regelmatig te laten kloppen".[8])
Eigenlijk gaat het om een georganiseerde onzin van ons dagelijks leven. De onzin houdt in dat de „moderne" mens afkerig is geworden van alle beschouwingen die buiten of boven de louter praktische vragen vallen. Zijn innerlijke leegte vult hij met „betoverende beelden" en de fascinatie van de dagelijkse „voorvallen". Onrustwekkende profielen van dit fenomeen zijn: de verzaking aan elk politiek initiatief uitgaande van het volk; opkomst van gezaghebbende regimes; paternalistische dictatuur, min of meer gesteund door een parlement met een betrekkelijk zwakke bedrijvigheid; klerikalisering van ons bestaan; grote vermoeidheid, zoeken naar stoffelijk geluk; elke beweging, elke opstandigheid wordt verzaakt en hiermee ook de rede; breuk tussen wetenschappelijk onderzoek en maatschappij. De middelmatigheid verspreidt zich, ons hedendaags maatschappelijk leven werkt de scheppende kracht van de redelijkheid tegen. Zo kan er van een breuk tussen het wetenschappelijk onderzoek en de maatschappij gesproken worden. Die breuk is wellicht een van de belangrijkste aspecten van de onredelijkheid van onze tijd. Met Robert Oppenheimer wijst L. Flam op de eenheid tussen wetenschap en sociaal leven

in de 18de en ook nog in de 19e eeuw, toen de geleerde op wetenschappelijk gebied ook dichter of wijsgeer was. De domheid verspreidt zich ondanks de hoge vlucht van de wetenschap en het uitgebreid onderwijs in de meeste landen. Ze neemt de huiveringwekkende vorm aan van een groeiend bijgeloof, dat gerust mag gerekend worden tot de meest virulente verschijnselen van de passionele geest van onze tijd, veroorzaakt door de gebureaucratische technische maatschappij. Het bijgeloof neemt zelf een wetenschappelijk karakter aan: astrologie, alchemie, kwakzalverij op medisch gebied, maar ook de wetenschap zelf wordt in menig opzicht passioneel misbruikt voor politieke of andere doeleinden. „De domheid is dan het machtigst wanneer ze verstandig is. Zulke paradox hebben wij niet uitgevonden, hij behoort tot de objectieve dagelijkse werkelijkheid. Bestaat er iets dommers dan onze huidige sociale werkelijkheid? En bestaat er ook iets sluwers en verstandigers? Met een uiterste geraffineerdheid van verstand en list worden nieuwe behoeften bij de mens van de industriële maatschappij geschapen waardoor de domme verspilling en de innerlijke uitholling van het sociale leven op een vreselijk domme wijze bevorderd wordt. Zo wordt de domme kracht van de oorlog met het fijnste verstand opgebouwd en spreekt men van verdediging van de vrijheid met fascistische methoden. Waarom ons dan nog verwonderen over de domheid die in sommige scholen heerst? Zij wordt des te sterker hoe geleerder en verstandiger de leraren zijn".[9])

Dat de meerderheid van buitenuit geleid werd door bepaalde afgodsbeelden of door een mythisch systeem, met of zonder logica, waarbij de magische wereld gelijkgesteld werd aan die van de Logos, is ook in het verleden steeds het geval geweest, alleen bleef het gebied van het wetenschappelijk onderzoek min of meer gespaard voor de overheersing van academische conformisten. „Wetenschappelijk onderzoek vereist immers op elk gebied twijfel, zin voor uitzonderingen en voor het uitzonderlijke, opstandigheid tegen het verleden en de bestaande wetenschap. Ook de gang en de ontwikkeling van de maatschappij heeft non-conformistische enkelingen nodig. Door de overwoekering van de cultus van de middelmatigheid ontwikkelt zich het arrivisme of de postjesjagerij voor het geld en het aanzien, en hiermee wordt het eigenlijk wetenschappelijk onderzoek gans ondermijnd. Die situatie wordt daarbij in de hand gewerkt door de wetenschappelijke politiek van de staten, die het onderzoek in één richting stuwen, het zeer renderend maken en er elk eigenlijk geestelijk genoegen aan ontnemen. Ondanks het pragmatisme dient erop gewezen te worden dat de kennis op en voor zichzelf een hartstocht, een begeerte is, die niets anders nodig heeft dan de kennis van de waarheid zelf. *De grote redelijkheid van een mens ligt in het streven naar een steeds maar dieper en uitgebreider weten. De gemakzuchtige middelmatigheid, maar al te dikwijls zeer renderend, doet hier afbreuk aan, hierdoor behoort ze tot het ergste irrationalisme dat men zich maar kan indenken . . .*" (wij cursiveren). Meestal zijn het juist gemakzuchtige middelmatigen die nogal met

aandrang een beroep doen op de rede, zodat gewoonlijk, wanneer over rede gesproken wordt, men aan een smakeloos afkooksel denkt van allerlei wijsheden, die men in spreuken en in schone en sluitende redeneringen kan verpakken. De rede is echter niet de zoeterige wijsheid maar de zin voor het uiterste, waardoor de volmaaktheid van alles geëist wordt. De redelijkheid is dynamisch en scheppend. Met verbijstering stellen we dan vast dat het rationalisme van de gemakzucht middelmatig fundamenteel irrationalistisch is. Geen wonder dat tal van jongeren lusteloos, onverschillig, vermoeid in de wereld staan. Elke activiteit is voor hen zinloos geworden, elk begrijpen ijdel. Zij zijn historisch voortgekomen uit een maatschappij die de grond zelf van de redelijkheid, het individu, ondermijnd heeft. Alleen waar er individuen zijn kan er gesproken worden van rede of redelijkheid, en daar de getechniseerde en bureaucratische massamaatschappij het individu of de uitzondering niet duldt en daarom verplettert, is dit (indien het nog stand heeft kunnen houden) stuurloos geworden. De wanhoop van onze tijd betreft jongelieden die geen toekomst voor hun persoonlijk streven meer vinden.

4. *De passionele mens.* Opvallend in een getechniseerde massamaatschappij is niet alleen de domheid, maar ook de „passionele", eigenlijk de emotionele en schizofrene levenshouding. Het gaat hier helemaal niet om gevoelens of stemmingen, want de domme mens is doorgaans gevoelloos (ook stemmingsloos of ontstemd, niet in staat tot een hoge vlucht in zijn gevoelsleven), maar om onberekenbare bevliegingen, uitbarstingen van emotionele aard die naar misdaden, wangedrag of ook naar onverschilligheid kunnen leiden. De emotionele mens zal zich meestal achter een onwrikbare logica verschansen, die zijn harnas moet zijn. Hij zal uiterlijk de indruk maken van een kalme, zelfbeheerste mens. Feitelijk is hij innerlijk een totaal ontredderd uurwerk.

5. *Het valse protest tegen de onredelijkheid en de verzaking.* Het leven van een individu wordt steeds bedreigd door een vloed van onberekenbare en irrationele machten die dienen ingedamd en beheerst te worden, op gevaar af onder te gaan in de waanzin, de innerlijke onsamenhangendheid, de zelfmoord aan de ene kant of de kleinburgerlijke zelftevredenheid anderzijds. Op literair gebied dient hiertoe het werk van een zekere „opstandige" avantgarde gerekend te worden, die tegen de vervreemding protesteert door zich te beroepen op een atheïstisch satanisme met vernietigend en erotisch karakter, maar die zelf beheerst wordt door de voorwerpen en de fundamentele ontkleuring van een innige wereld.

De z.g. vitalistische uitdrukking van deze sfeer van angst en bedruktheid gaat zeer dikwijls door voor anticonformisme en authentieke opstandigheid die de technocratie overigens in staat is op te nemen, zoals zij iedere vorm van onvrede institutionaliseert, esthetisch en onschadelijk maakt. Het religieus-erotisch karakter van de zogenaamde pornografische literatuur is voor de welvaartmaatschappij in zekere zin noodzakelijk. Dit erotisme is de subjectiviteit immers voorbij, het gaat hierin nooit om het avontuur van een subject met een zeer bijzonder lot, met een innerlijkheid. Het erotisme beantwoordt helemaal

aan de huidige massalisatie, het is een nihilistische religie met een „zwarte god" die vroeg of laat ook door het christelijk „puritanisme" zal geassimileerd worden.

Enkele perspectieven voor een nieuwe redelijkheid

Er bestaan verschillende opvattingen over filosofie en humanisme: men kan steeds vanuit een bepaald onwrikbaar standpunt een filosofie, op grond van een andere benadering van de werkelijkheid, veroordelen of afschrijven. Essentieel voor elke filosofie en voor elk humanisme is echter: *de bewustwording van de enkeling voor zijn menselijke taak.* Dit veronderstelt dus een denken dat niet abstract, ver van de existentiële, politieke en historische problemen verwijderd is, maar dat er integendeel een *oriëntering* of een *bewustwording* van is. Dit bewust-zijn is een *samen-weten,* een *con-scientia:* zich bewust worden kan niet anders gebeuren dan als bewustzijn samen met de anderen, bv. als leraar samen en in gemeenschap met de studenten, waarbij geen abstractie gemaakt wordt van hun problemen als mens, als arbeider, als bediende, burger of militant buiten de school of de universiteit. Eerst dan wordt het reactionaire, z.g. „legaal" en „erkend" beoefenen van de wetenschap en de filosofie doorbroken, wordt het oude gefixeerde weten opgeheven in een horizon van nieuwe mogelijkheden en onbegane wegen en houdt het onderwijs op onpersoonlijk te zijn. Het doel van de filosofie en van het humanisme kan evenmin als dat van de wetenschap en de universiteit zijn: het doorgeven van traditionele kennis in een geest van esthetische onverschilligheid. Het echte onderwijs, de echte wetenschap, het authentieke humanisme waren steeds gericht op een toenemende zelfverwezenlijking en humanisatie van de mens, waarbij niemand uitgesloten is. Elk bewustzijn, zoals elke school of universiteit, dat zich afscheidt van de gemeenschap en van de mededeling en in een narcistische en abstracte navelkijkerij belandt voor een z.g. elite, heeft zich op de weg begeven van het onbewuste, van het irrationele, van de afgrond. Vrij onderzoek beschouwen als een zuiver wetenschappelijke methode is er de diepe grond van miskennen. Vrij onderzoek is ondenkbaar zonder sociale ontvoogding,en zij die zich vrije onderzoekers noemen en aan anderen bv. het stakingsrecht weigeren hebben het woord van zijn substantie, van zijn merg beroofd. De burgerij heeft daarom de opvatting van een ledige vrijheid, die dan ook uitloopt in conformisme en dubbelzinnigheid. Elke vrijheid die alleen maar in de gedachte blijft is vals, ze is niet eens een denken, *want denken is vrij denken en vrij denken is de opstand, het protest tegen de vernedering en de belediging van de mens, vanwaar ze ook mogen komen.*[10]) *Vrij onderzoek en humanisme bepalen zich derhalve niet uitsluitend tegenover de godsdienst, maar vooral tegenover een maatschappij die de menselijke betrekkingen vervalst en de denkende mens in de eenzaamheid en de ondergang drijft door hem te beletten vrij te denken;* er kan immers niet vrij gedacht worden in de afzondering of in een maatschappij die de mens van buitenuit leidt, hem als enkeling onderschat en be-

ledigt. Niet een abstract denken, ver van het werkend-sociaal zijn heeft de enkeling geconstitueerd, maar de *concrete, existentiële arbeid.*

* * *

De zogenaamde crisis van onze tijd kan herleid worden tot volgende essentiële punten:

1. Ontwikkeling van de massamens en afsterven van het autonome en persoonlijke bestaan.
2. Verregaande atomisering van de maatschappij en uiterst individualisme. Dit tweede punt spreekt het eerste tegen en dikwijls bij dezelfde auteur.
3. Verzwakte zedelijkheid, toename van de genotzucht, de losbandigheid en de misdadigheid.
4. Achteruitgang en stilstand van denken, van de scheppende kracht.
5. Verval van het politieke leven en politieke onverschilligheid, ontwikkeling en groei van het totalitarisme.

De klacht over de z.g. decadentie heeft zo min een zin als het triomfgeschal van sommige valse optimisten over de grootheid van de tijd waarin we staan. We leven nochtans in groot gevaar, de vermoeidheid is een realiteit, de geestelijke luiheid en onverschilligheid een andere. *Het is nochtans voldoende dat sommigen zouden reageren en in opstand komen opdat de mens zou worden gered.* De reactie van de enkeling of van een groep enkelingen die in het toenemend quietisme van onze tijd toch daden willen stellen en zich door de groeiende bewusteloosheid en de genoemde globale ideologiën niet wensen te laten overheersen, is een heldendaad op zichzelf.
Niettegenstaande de kleinburgerlijke ideologie (carrierisme, arrivisme) die ze in een zekere zin heeft versterkt, is *de democratisering van het onderwijs een noodzakelijk moment geweest,* dat bijgedragen heeft tot een reële individuatie. De oude tegenstelling tussen een heersende elite en de massa heeft overigens a) door deze individualisering van de mythische massamens, en b) door de bureaucratisering van de oude elite, plaats gemaakt voor twee nieuwe stromingen: 1. een „bureaucratische" of „intellectuele" elite en de massa enerzijds; 2. een minderheid van non-conformistische individuen uit de massa gesproten (maar totaal onafhankelijk van de bureaucratische elite en de massa) en marginale (vaak uitgestoten), creatieve indivduen, waarmee de niet-conformistische minderheid voeling heeft.
De betekenis van de filosofie en van de bewustwording ligt vooral in de verhouding van de twee elementen van de tweede stroming, van de non-conformistische minderheid en de marginale individuen, die beiden de weg inslaan van een zelfstandig inzicht. Zoals we reeds opmerkten heeft de filosofie door de democratisering, zij het ook langs omwegen en dikwijls op een oneigen wijze, de massa bereikt; het gevolg was een min of meer grote individuatie van de massa zelf. Tussen de autoritair-gehoorzame, mythische mens van de

massa en het marginale, scheppende individu *is een nieuwe mens ontstaan die zelf voeling heeft met de uitgestoten, marginale mens, en zelf geen massamens meer is.*
De conformistische z.g. bureaucratische elite van haar kant behoort zelf tot de „massa", waarop ze nochtans met verachting neerkijkt. Tot haar behoren zeer veel politici, leraren en intellectuelen van voor de zondvloed, met een algemene cultuur die beperkt gebleven is tot het napraten en de passiviteit van de gedrogeerde genieter of verbruiker. Hun gedweep met verwaterde humanistische idealen, hun vooroordelen, de tamelijk ontwikkelde tendentie bij de meesten naar de mythe of naar een vage oosterse mystiek, verschilt in wezen niet van de afkeer voor het denken. Deze tendentie tot intellectuele luiheid heeft meestal twee aspecten: aan de ene kant heimwee naar het verloren paradijs van de primitieve mens (zo o.m. de drang naar een zuiver biologisch bestaan, de terugkeer naar de natuur en een z.g. natuurlijk, primitief bestaan, verwezenlijkt door het moderne toerisme); anderzijds verlangen naar uitdoving van de individualiteit, vermoeidheid en zucht naar een vaag nirwana (toenemend gebruik van verdovende middelen en alcohol, vooral onder de „intellectuelen").
Tegenover de non-conformistische minderheid en de marginale enkeling staat dus een massa, die zelf niet homogeen is, omdat heel wat intellectuelen er deel van uitmaken. Zij bestaat uit slaapwandelaars, verkleurde individuen en neurasthenici die erop losleven in een dolce vita gaande van de kleinburgerlijke huiselijkheid naar de pathologische losbandigheid. De leden die deze massa samenstellen kunnen echter steeds bereikt worden door de inspanningen van de minderheid, die aan het individu te leren heeft zich los te rukken van de ideologie, waarin het denken conformistsich, bevooroordeeld, oppervlakkig, archetypaal volgens vaste naturen en categorieën verloopt, in de funeste vorm van een zelfbehaaglijke, infantiele grilligheid en egoïsme, die nog steeds met vrijheid en individualisme verward worden.

De vraag naar de mogelijkheid van een nieuwe redelijkheid [11]) of een nieuw humanisme krijgt dus *geen* uitgesproken negatief antwoord: Geen enkele toestand beschouwen wij als onherroepelijk en geen enkele maatschappij is absoluut. Er bestaat steeds een mogelijkheid tegen de eenparigheid of de meerderheid van stemmen te protesteren. L. Flam wijst op de rede als mogelijkheid „om vanuit de gegevenheid van de mens hem te begrijpen en om te vormen, door die gegevenheid voorbij te gaan". Ze treedt op in het bewustzijn dat ze niet almachtig is, dat ze aanhoudend de strijd moet aanbinden tegen de vloed van elementen die haar ontsnappen. Ze zoekt steeds een onstabiel evenwicht, „de balans van een bepaald gegeven". De redelijkheid is derhalve „het inzicht in de eenheid van de tegendelen of de kennis van het moment". Wat ook gegeven moge zijn, om het volledig te begrijpen dient zijn tegendeel gezocht te worden. De authentieke redelijkheid weet dat ze aanhoudend met het irrationele in aanraking zal komen, dat men niet zomaar van de hand kan

wijzen, maar ze zal het als vals determinisme en als contingentie pogen op te heffen. Redelijkheid betekent zich niet bij de kwaal aanpassen (hetgeen men de wijsheid noemt: de academische waardigheid die met verkleurde lippen bedaardheid en feitelijk onwerkzaamheid en ontmoediging preekt); ,,zij is integendeel de grootste zucht om alles omver te werpen dat niet beantwoordt aan zijn eigen beginselen, innerlijk hol en vals is. Rede en redelijkheid beantwoorden aan de onstilbare zucht naar *echtheid* in elk opzicht, naar authenticiteit en waarheid, niet alleen in onze relaties met anderen, maar ook in de verhouding tot onszelf en tot de grote problemen van de wereld". De rede heeft derhalve geen fundament buiten zich, ,,ze is het grondbeginsel van de immanentie dat ook kon geformuleerd worden in de eis: weest en wordt die ge zijn wilt. Ze is daarbij ook het beginsel van reinheid, waardoor zich de eis van de uitersten stelt".[12]) Overal waar ze zich verwezenlijkt, hetzij door het wetenschappelijk onderzoek of in de sociale en politieke strijd, verschijnt ze als een gistingselement, een werkgroep naar de opstand tegen een plat en vervallen kleinburgerlijk bestaan vol zelfvoldaanheid. Redelijk is de onrust, redelijk is de diepe ontevredenheid met al wat bestaat, redelijk is het streven naar wetenschap, naar een gemeenschap van vrije geesten, redelijk is de storm die de wolken verjaagt voor een hemel van azuur en gouden licht en redelijk is ook de moed om stand te houden in de diepste duisternis.[13])
Zo wordt de belevenis van het nihilisme omgebogen in een concrete historiciteit, zonder wereldhervormende plannen, als waakzaamheid van de enkeling, die zich bewust is van het onherleidbare eigen-zijn, als hernieuwde bezinning van de concrete mens over zichzelf en tenslotte als openbaring van een leven ,,dat zich beaamt om naar de hoogten te stijgen".[14])

Hubert Dethier

1 **De Krisis van de Burgerlijke Moraal. Van Kierkegaard tot Sartre,** Ontwikkeling, Antwerpen, 1956.
2 **The Making of a Counter Culture,** Doubleday and Company, N.Y., 1968. Ned. Vert.: Opkomst van een tegencultuur, Meulenhoff, Amsterdam, 1971, p. 28.
3 Henri-Floris Jespers, **Autonomie, gefundeerde orde en ontbinding,** Proces, 2de jaargang nr. 30 (20 april 1966, p. 3).
4 L. Flam, **Profielen van Plato tot Sartre,** De Sikkel, Antwerpen, 1967, p. 181.
5 **De Krisis van de Burgerlijke Moraal,** p. 34.
6 L. Flam, **Gestalten van de Westerse Subjectiviteit,** p. 118.
7 **Ueber die Dummheit,** Göttingen, Munsterschmidt Verlag, 1955.
8 **The Making of a Counter Culture,** Ned. vert. p. 14.
9 **Wording en Ontbinding van de Filosofie,** p. 205.
10 L. Flam, **Verleden en Toekomst van de Filosofie,** pp. 10-11.
11 Cfr. **De Krisis van de Burgerlijke moraal,** pp. 22-25, en **Filosofie van de Geschiedenis** (I) pp. 11-13.
12 L. Flam, **Filosofie van de Geschiedenis** (I), p. 12.
13 Cfr. Karl Marx, **Die Frühschriften,** ed. S. Landshut, Stuttgart, Kröner, p. 156, Ruge aan Marx (maart 1843): ,,Es gehört mehr Mut zur Verzweiflung als zur Hoffnung. Aber es ist der Mut der Vernunft und wir sind auf dem Punkte angekommen, wo wir uns nicht mehr täuschen dürfen".
14 **De Krisis van de Burgerlijke Moraal,** p. 25.

Een voltooid leven

Ernst Bloch 1885-1977

Op 92-jarige leeftijd is deze zomer in Tübingen (West-Duitsland) Ernst Bloch overleden. Hij was geboren in Ludwigshafen, in het gezin van een spoorwegbeambte. Hij studeerde filosofie, natuurkunde en muziek en promoveerde in 1908 op een studie over de filosoof Rickert. Hij ging werken aan de universiteit van Heidelberg, waar vooral rondom de 'spiritus rector' Max Weber een kring van veelzijdige denkers op velerlei gebied bestond.
Toen de eerste wereldoorlog uitbrak vluchtte hij als overtuigd pacifist naar Zwitserland. In die tijd schreef hij de eerste versie van zijn grandioze hoofdwerk, toentertijd nog getiteld: 'Geist der Utopie'.
Na de oorlog sloot hij zich aan bij de kommunistische partij in Duitsland. Hij ging in Berlijn wonen en schreef een lange reeks van filosofische, cultuurhistorische boeken, onder meer 'Thomas Münzer' (1921) en vele studies in ettelijke bundels samengebracht. Zijn stijl is expressionistisch. Zijn schrifturen vallen vaak met de deur in huis — zinnen die men hoort alsof men midden in een gesprek binnen komt. Zijn werk is 'gevormd', erudiet, soms ietwat bizar gemaniereerd. Maar altijd diepdoordacht en wijs.
In 1933 moest hij weer vluchten. Hij ging eerst naar Zwitserland, later naar Parijs, Oostenrijk, Tsjechoslowakije — en in 1938 naar Amerika. Daar schreef hij de uitgebreider versie van zijn hoofdwerk: 'Das Prinzip Hoffnung' in drie delen.
Na de oorlog, in 1949, nam hij een benoeming aan de universiteit van Leipzig (O.D.) aan. Maar de moeilijkheden begonnen al spoedig. Deze onafhankelijke denker gaf aanstoot. In 1957 moest hij gedwongen met emeritaat verdwijnen. In 1961 keerde hij van een lezingentournee, in West Duitsland, niet meer terug naar het Oosten. In Tübingen vond hij een nieuw bestaan en een grote schare studenten.
Bloch is zijn hele leven gefascineerd geweest door het 'nog niet', de toekomst. „Dat wat is, kan niet waar zijn", luidt één van zijn pregnante, Hegeliaanse aforismen. Hij was de filosoof van het heimwee naar het komende — het vaderland der ware identiteit.

P.S.

Twee werkelijk nieuwe boeken over muziek

De stelling, die M. van Amerongen enige tijd geleden in „Vrij Nederland" opperde, dat nl. de beste boeken over **Mozart** niet door musicologen zijn geschreven, verdient sinds kort uitgebreid te worden: de beste boeken over muziek in het algemeen worden niet door musicologen geschreven. De tijden, dat muziektheoretici nog altijd geletterde universele geesten waren, dat zij brilleerden in wiskunde en astronomie (bijv. Joh. de Muris) of excellente politici waren (Ph. de Vittry), horen al lang tot het verleden. De tegenwoordige musicoloog is echter in dermate schrikbarende mate VAKIDIOOT geworden, dat zijn visie op (dikwijls onbelangrijke filologische) problemen niets meer met muziek te maken heeft. En terwijl de Duitse conservatieve muziekwetenschap nog met het probleem worstelt, of een sociologische en sociaalhistorische visie op het verschijnsel muziek niet een bijzonder subtiele vorm van terrorisme is, terwijl de Nederlandse muziekwetenschap in haar wanhopige poging om geboren te worden, nog steeds met het hoogst onbelangrijke probleem worstelt, of de tiende noot in de tweede druk van een motet van wijlen Josquin misschien een drukfout is, over wiens geschiedenis er dan weer een proefschrift te schrijven valt, kortom: terwijl de muziekwetenschap zich hoe langer hoe meer met volstrekt irrelevante problemen bezighoudt, verschijnen er twee boeken die een serieuze en originele poging doen om de muziek als socio-historisch fenomeen te onderzoeken, die ons met de neus op de feiten drukken, op feiten, die in muziekwetenschappelijke instituten zo goed als onbekend zijn. En deze boeken zijn dan geschreven door de Franse economische adviseur van Mitterand, Jacques Attali, alsmede door een Engels schrijvers-collectief dat voornamelijk bestaat uit sociologen, pedagogen enz. Wat een schande, roept menigeen onmiddellijk, deze heren zijn niet gekwalificeerd, het zijn geen musicologen. Ik zeg daarentegen, gelukkig maar, dat ze het niet zijn. Laten we even nagaan wat inhoud en strekking van beide boeken is. Jacsues Attali noemde zijn boek 'Bruits' (Geluiden) en gaf het de ondertitel mee: „Essay over de politieke economie van de muziek". Zijn uitgangspunt plaatst de muziek in een veel bredere context: zij is in eerste instantie een akoestisch fenomeen dat zich onder bepaalde socio-historische voorwaarden heeft losgemaakt van de totaliteit van 'geluiden' die het leven van mensen en sociale organisaties permanent begeleiden.

Tegenover een oneindige reeks van geluiden, die een storende of irriterende uitwerking hebben kristalliseert zich het verschijnsel muziek geleidelijk aan uit tot een fenomeen met een positieve strekking: reservoir van aangenaam-prikkelende tonen en geluiden. Als zodanig groeit het verschijnsel muziek geleidelijk aan uit tot een kompensatiemiddel voor het steeds verder tot het bestaan van de mensen doordringend socialiseringsproces. Naarmate dit proces van vermaatschappelijking van individuen vordert en van hen restricties en beperkingen opeist, dient de muziek zich als een emotionele tegenhanger aan. Deze stelling is op zichzelf niet nieuw, zij is al te vinden bij Max Weber. Wat Attali echter uitvoerig beschrijft en analyseert is de manier, waarop muziek, om in de verschillende sociale formaties, als uitlaatklep te kunnen funktioneren, zelf geleidelijk aan opgenomen wordt in het socialiseringsproces, waardoor er een zelfstandige muzikale economie ontstaat.
Dwars door de verschillende socio-historische formaties heen beschrijft Attali de dia-

lectische elementen van de muzikale ontwikkeling, die aan de ene kant bevorderlijk zijn voor de socio-economische integratie van de muziek in de desbetreffende samenlevingsvormen om aan de andere kant er zorg voor te dragen, dat muziek blijft funktioneren als emotionele tegenhanger, als socio-psychologisch compensatieterrein voor de tol die het individu aan zijn eigen vermaatschappelijkings-proces moet betalen. Van de 'magische' funktie van muziek in de antieke voor-kapitalistische samenlevingen tot de moderne kapitalistische muziekindustrie wordt er één grote lijn getrokken, waarbij Attali uiterst economisch omspringt met de details. Hij zoekt en hij vindt de grote lijn, juist omdat hij alle 'specialistische' obsessies van de muziekwetenschap aan zijn laars lapt. Zijn vraag is permanent: Op welke manier kan de verhouding tussen de twee componenten van muziek (het economische en het emotionele) beschreven worden om een plaatsbepaling van de muziek in de verschillende tijdperken mogelijk te maken? En in welke mate draagt de emotionele component zelf bij tot het socialiserings-proces, o.m. door 'gekanaliseerd' te worden en dit proces socio-psychologisch voor de individuen draagbaar te maken?
De categorieën, die Attali kiest, zijn gerelateerd aan het begripsapparaat van de sociale geschiedenis. Muziek, gebonden aan de magische opoffering van individuele belangen aan de samenleving, muziek als vorm van representatie, muziek als permanente 'herhaling' (dankzij de greep van de technologie op de muziek) zijn de hoofditems waaraan Attali het wordingsproces van de muziek en de sociale integratie van haar verschillende verschijningsvormen relateert. In zijn visie wordt de muzikale 'matrix' gevormd en gestructureerd door de algemene sociale en economische wetmatigheden. Van een 'zelfstandige' muziekgeschiedenis of zelfs een 'autonomie' van de muziek is er bij hem geen sprake meer. I.p.v. het gevestigde, en wetenschappelijk nooit onderzochte begrips-apparaat van de muziekwetenschap te hanteren doet Attali een poging om het fenomeen muziek in zijn totaliteit te onderzoeken en te plaatsen in het meer omvattende historische proces.
Men zou tegen zijn boek enkele historische of systematische bezwaren kunnen inbrengen, maar deze wegen niet op tegen de strekking van zijn verhaal, die origineel is en als bruikbare grondslag voor een fundamentele hervorming van de muziek-wetenschap kan dienen. Met name voor muziekhistorici is het boek van Attali van enorme waarde omdat het een astronomische hoeveelheid van versplinterde informatie integreert in een enkele grote visie op de ontwikkeling van de muziek. Het boek is thans uitsluitend in het Frans verkrijgbaar en het zou aanbeveling verdienen indien een Nederlandse uitgever er een vertaling van zou maken. Ik ben er overtuigd van, dat dit boek in ons land een waardevolle bijdrage zou kunnen leveren tot de terugkeer van het 'zindelijk' denken over culturele en muzikale vraagstukken. Als we Attali eens een tijdje als hoge ambtenaar op CRM zouden inhuren, dan zouden we zeker ooit over een 'Kunstnota' kunnen beschikken, die niet alleen uit holle kreten bestaat . . .
Het boek 'Whose Music?' van de schrijvers John Shepherd, Phil Virden, Graham Vulliamy en Trevor Wishart kan in zeker opzicht als aanvulling op het boek van Attali beschouwd worden. I.p.v. een historische opzet kiezen de auteurs een fenomenologische zonder echter hierbij de betekenis van muziek als een historisch verschijnsel uit het oog te verliezen. Waar Attali grote lijnen trekt gaat 'Whose Music' uit van een onderzoek naar de sociale en ideologische betekenis van verschillende meer gedetailleerde muzikale facetten. In dit opzicht zijn bijzonder interessant de hoofdstukken gewijd aan de vraag, hoe en op welke manier maatschappelijke ideologieën binnen muzikale dimensies gecodeerd worden. Hieraan vooraf gaat een onderzoek naar de rol van de muziek bij de ontwikkeling en het funktioneren van sociale processen alsmede een beschouwing over de 'betekenis' van de muziek. Shepherd, die deze hoofdstukken heeft geschreven, weet te voorkomen de traditielijnen van de Russische en Oostduitse opvattingen omtrent de vraag naar muzikale betekenissen voort te zetten. Wat hij onder 'betekenis' verstaat wordt niet gerelateerd aan litterair-semantische betekenissen maar wordt beschouwd als resultaat van sociale conventies.

In het hoofdstuk, gewijd aan de muzikale 'codering' van deze betekenissen, leidt een systematisch onderzoek naar de historische constellaties van het muzikale materiaal tot de vraag naar de betekenis van deze constellaties zelf. Dit leidt uiteindelijk tot een onderzoek naar het probleem, in welke mate de structurele basis van deze constellaties een spiegelbeeld van algemene ideologieën is. Voorzover ik het kan beoordelen is dit de eerste keer, dat systematische methoden worden gebruikt om historische verschijningsvormen van muziek te decoderen. Het boeiende bij dit alles is, dat de bewijsvoering logisch en bovendien prettig leesbaar is. In het tweede deel van het boek worden de theoretische fundamenten uit het eerste deel concreet toegepast, waarbij ook hier het accent komt te liggen op de funktie van de muziek in het historische socialeringsproces. In tegenstelling tot Attali wordt dit vraagstuk in het licht van de educatieve problematiek behandeld. De mate waarin muzikale socialisatie bijdraagt tot een algemene socialisatie van de jeugd (in onderwijs-verband) is mede bepalend voor de rol, die muziek in de maatschappij speelt. Er wordt beschreven op welke manier de twee uiterste denkbeelden (opvoeding tot 'hogere culturele waarden' of muziek als middel tot maatschappelijke integratie) ertoe leiden dat gevestigde muzikale normen in een modern onderwijs zelf in twijfel worden getrokken. Het verhaal (auteur is G. Vulliamy) is allesbehalve abstract, het berust op concreet onderzoek en langdurige praktijkervaring van de auteur. Hoewel het boek talloze originele en nuttige beschouwingen van muzieksociologische aard bevat is het toch gericht op de muziekleraar, die, hoe langer hoe meer, gekonfronteerd is met de sociale problemen die de muziek m.b.t. de schoolgaande jeugd oproept. Het zou verplichte lectuur op alle opleidingsinstituten voor schoolmusici zijn en het hoort in ieder geval thuis in de bibliotheek van iedere muziekleraar. Ook m.b.t. dit boek zou ik een vertaling in het Nederlands toejuichen. Al was het maar om de plaats in te kunnen nemen van al die onzin die er in het Nederlands sinds Gehrels en de zijnen over muziek, school, leven en maatschappij is geschreven!

Konrad Boehmer

Aantekeningen

Jacques Attali: Bruits (essai sur l'économie politique de la musique: Presses Universitaires de France, Parijs 1977.
J. Shepherd/P. Virden/G. Vulliamy/T. Wishart: Whose Music? (A Sociology of Musical Languages); Latimer, Londen 1977.

Wat heet geloven?

In zijn alleraardigste boek 'Nineteenth century studies' van 1949 behandelt Basil Willey ook John Stuart Mill. Die stelt — en dat is dan 100 jaar geleden — dat het aan de wetenschap is het hele veld van menselijke ervaring te onderzoeken. En t.a.v. religieuze overtuigingen zegt Mill dan: „We beschouwen die niet van uit 't standpunt van diepe verering, maar vanuit de wetenschap". Dat kan bij Willey geen genade vinden, want „de vreze des Heren is het begin van alle wijsheid . . ."

Dan staat een mens paf. En je moet wel vaststellen, dat over dit soort onderwerpen met Basil Willey géén communicatie mogelijk is.

Nu zijn er ook in Nederland de nodige 'Basils', maar een man, die zich niet bij hun redeneertrant wil neerleggen, is prof. H. M. Kuitert. Hij schrijft 'Wat heet geloven?' (Ten Have, Baarn, 1977) en wil er o.a. mee bereiken, dat het gesprek tussen christenen en niet-christenen in ere hersteld wordt.

Op zo'n wens mogen enkele opmerkingen van een humanist gepast zijn. Daar-

bij komen een flink aantal onderwerpen, speciaal voor christenen interessant, niet aan de orde.
De ondertitel van het boek luidt: 'Structuur en herkomst van de christelijke geloofsuitspraken'. Het gaat over wat Kuitert noemt de is-zinnen zoals: God is eeuwig, is onzienlijk, is oneindig, is almachtig. En hij wil deze beweringen doodgewoon aan de orde stellen binnen wetenschappelijke theorie en kritiek. Neem er dus maar een uit bijv: 'God is onzienlijk'. Welke werkelijkheid beantwoordt daar nu aan? Is er zo'n God? Bestaat hij, en wát bestaat er dan precies? En dat 'onzienlijk'? Hoe weten we dat? Welke betekenis heeft het? Leg deze vragen aan de wetenschap voor, of aan de wetenschappen, en zie waar je komt. Het rijtje vragen zou nog verlegd kunnen worden; heel beknopt is 't samen te vatten als: . . . en is dat nou allemaal wáár?
Kuitert zegt er duidelijk bij dat heel dat 'geloven' dat onze christelijke broeders doen, aan de dunne draad van de waarheid van deze zinnetjes hangt. Vroeger rustte die waarheid op 't geopenbaard-zijn. Dat geldt niet meer. En zo is er voor die waarheid geen goede oplossing. Hij hangt in de lucht.
Kuitert draagt zijn oplosing aan:
Beschouw het geheel van die is-zinnen als een wetenschappelijke hypothese (hij noemt 't: zoek-ontwerp). 't Ontstaan ervan laat zich denken op basis van menselijke ervaring in de loop van een paar duizend jaar. De hypothese leek en lijkt iets te verklaren, maakt het leven beter hanteerbaar. Soms leek hij bevestigd te worden door nieuwe ervaringen, soms botste het. Dan was bijstelling nodig. Want kriterium voor de waarheid van de hypothese is uiteindelijk niets anders dan menselijke ervaring. Als we dus horen: 'God is volkomen goed', dan zal onze menselijke ervaring in verleden en toekomst dat moeten kunnen vaststellen.
Om duidelijk te maken, hoe diep dit geloven in de mens zit, begint Kuitert met 't storten van 'een anthropologisch vloertje'.
Vanuit de anthropologie, meent hij, mag gezegd worden, dat elk mens er een oergeloof op na houdt. (Hij ontleent de term aan Eriksons 'basic trust'). Daarop voortspinnend komt Kuitert tot termen als: aangewezen op geloof, Godzoeker, wezenlijk godsdienstig, weet hebben van God. Als we zover zijn, begint een humanist zich af te vragen of Kuitert niet bezig is, behalve anthropologisch beton ook niet wat bellenblazerij in het vloertje te storten. En niet geheel geloofwaardig lijkt de bewering, dat de moderne anthropologie de mens als een wezenlijk godsdienstig wezen uittekent. Samen met „heel die menselijke godsdienstgeschiedenis, die tot de historische voorwaarden van 't christendom (zou) behoren", bergen we dit maar op in het kastje van 't eigen gelijk van 't geloof.
't Was onvermijdelijk,we zijn bij de kritiek aangeland. Slechts drie punten; er zouden meer genoemd kunnen worden.

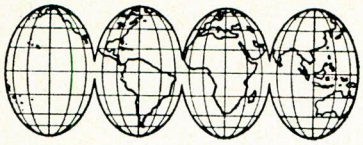
a. Kuitert test zijn stelling, dat oergeloof zich godsdienstig aankleedt, door middel van de vraag of geloof altijd godsdienstig van aard is dan wel of er

ook niet-godsdienstig geloof bestaat. Dat gebeurt als volgt:
Kuitert definieert: „In de godsdienst wordt ons het laatste betekenisgevende geheel aangeboden".
Wel, ieder is vrij te definiëren zoals hij wil, en als humanist denk je wellicht: dat 'laatste' heeft zo'n smaakje van eeuwige onveranderlijkheid, en 'aangeboden' is ook niet precies wat je voorkeur is, maar alla: 'het betekenisgevend geheel', vooruit: humanisme een soort godsdienst.
Daar plaatst Kuitert ons ook: „Alle mensen werken immers . . . met een laatste betekenisgevend geheel . . . structureel gezien bewegen ze zich daarmee op 't veld van de godsdienst".
En dan: „. . . niet godsdienstig geloof is een contradictie in zichzelf".
Terug naar de stelling: „. . . oergeloof als algemeen menselijk gegeven komen we in onze historische werkelijkheid alleen in het gewaad van de godsdiensten tegen . . ." En daarmee is de stelling dan getest.
Duidelijk is wèl, dat de test alles te maken heeft met de definitie van godsdienst; minder duidelijk, wat de rol van 'de historische werkelijkheid' in deze zou zijn.

b. „Een buddhist is geen christen, en een christen is geen islamiet, zomin als een buddhist dat is. Maar men kan niet zeggen dat er een verscheidenheid van goden is, bijv. een christelijke God en een buddhistische God en een islamietische. De veelheid van namen heeft één referentiepunt: God".
Als we ons herinneren nog steeds te staan op de bodem van wetenschappelijke theorie en kritiek (volgens Kuitert zelf), dan hebben we hier een definitie van 'God' nodig, die zowel christenen, als buddhisten en islamieten kan bevredigen.
Goed, zo'n definitie maken we, en daar hebben we ons referentiepunt: God. Wel zijn we dan ver verwijderd van alle ervaring. En de alinea: van 'buddhist' tot 'God' suggereert heel wat, maar zegt niets.

c. Natuurlijk wordt de lezer nieuwsgierig naar de gronden van het geloof, naar die sporen van God in onze ervaringswereld. We horen er weinig van: „. . .naast allerlei andere sporen de gestalte van Jezus". Dat komt dus ook neer op de bijbel.
Moet de lezer nu aannemen, dat Kuitert de bijbel wenst te accepteren als ervaring, waarmee 't zoekontwerp getoetst zou kunnen worden?
Het is duidelijk, dat de communicatie tussen christenen en (sommige) niet-christenen geen eenvoudig zaak zal zijn, maar in principe is ze mógelijk. Met Kuitert kun je verder. Hij heeft onbevreesd, en met soms schokkende eerlijkheid, dit boek geschreven. Al heeft wellicht de woning, die hij probeert te bouwen, wat zwakke fundamenten (de doorlopende ervaring zou ze echter, bij wijze van spreken, morgen al kunnen versterken), het is in elk geval een huis en geen luchtkasteel.

S. van Daalen



Actualiteiten

Een balans van de Club van Rome
Onder de titel 'Globale Probleme, globale Lösungen' wijdde Gerhard Kocher in de 'Neue Zürcher Zeitung' (22 sept. '77) een kritisch artikel aan de rapporten van de Club van Rome. Wij ontlenen hieraan het volgende:
Rondom de Club van Rome is het stil geworden, althans in de openbaarheid. Vijf jaar na de akute bestseller **Limits to growth** (4 mln exemplaren, 30 talen) krijgen nieuwe rapporten maar weinig belangstelling. Het oude elan is weg, en zelfs Limits to growth is gebleken een lekke proefballon te zijn geweest: het gaf een signaal, maar had niet genoeg draagkracht. En . . . bovendien was daarop meteen de oliecrisis gevolgd (die de thesen van het boek leek te bevestigen), waarna dan een recessie kwam, welke op haar beurt de belangen op lange termijn naar de achtergrond hebben gedrongen.
Na het boek **Mankind at the turning point** (van Mihailo Mesarovic en E. Pestel) in 1972, met zijn geregionaliseerde wereldmodel, zijn in 1976 en 77 nog verschenen **Beyond the age of waste** (Dennis Gabor; in wezen een situatiebeeld met gegevens over de sleutelproblemen energie, grondstoffen en voedingsmiddelen); voorts **Reshaping the international order** (Tinbergen), en onlangs **Goals for mankind** (E. P. Dutton), waarin zo'n 130 medewerkers pogen de huidige doelstellingen van de verschillende regionen, ideologieën en religies te formuleren, en in eenvoudige grafieken voor te stellen. Terecht schrijven Peccei en A. King in het voorwoord dat de discussie over doelstellingen eigenlijk aan het begin van alle werkzaamheden moet komen. Het rapport van de werkgroep-Laszlo aan de Club van Rome is echter één grote teleurstelling door zijn oppervlakkigheid en methodische hulpeloosheid.
Niet in opdracht van de Club, maar wel aangezet, verscheen het wereldmodel van de Bariloche-Stichting (Argentinië), beschreven in het boek **Grenzen des Elends** (A. O. Herrera en D. Scolnik) als het eerste ontwerp van een strategie tot bestrijding van ellende, honger, ondervoeding, weigering van de eenvoudigste mensenrechten bij tweederde van de wereldbevolking. Dit Bariloche-model is bewust politiek, eenzijdig en consequent socialistisch en berust op Latijns-amerikaanse ervaringen. Het wil niet trends beschrijven doch politiek ontwikkelingsdoelstellingen postuleren.
De 69-jarige Peccei (Fiat, Olivetti, Adela, Italconsult) is officieuze president van de uit ongeveer honderd koppen bestaande Club van Rome. In verscheidene talen is zijn **'Die Qualität des Menschen'** (1975) verschenen, dat het beste inzicht geeft in de motieven en werkwijze van de Club. Temperamentvol en welsprekend (maar ook zonder al te veel wetenschappelijke precisie) leest hij de regeringen in Oost en West, de internationale burocraten maar ook zijn eigen collega-managers de les. Met zijn hele inzet dringt hij aan op globale hervormingen, op snel handelen, en op eliminatie van de 'cultus van groei en soevereiniteit'. Tesamen met **'Ein Planet wird geplündert'** van Herbert Gruhl zou dit verplichte lectuur voor ondernemers moeten zijn. Na negen jaren Club van Rome, vijf rapporten voor die Club en een rijke secundaire litteratuur pro en contra, kan men een volgende tussenbalans opmaken. Aan de passiefzijde valt te vermelden dat verscheidene studies voor de Club vergissingen en eenzijdigheden bevatten. De Club zelf wordt steeds weer

van ondoorzichtigheid beticht, over de 'nulgroei' laat hij zich nu eens zó, dan weer anders uit. Met name in het beginstadium had de Club een duidelijk tekort aan geesteswetenschappelijke inbreng. Aan de problemen van implementatie van haar eisen schenkt de Club pas sinds kort aandacht.
Aan de actiefzijde: hoofdverdienste van de Club ligt in haar functie van bewustzijnsverbreding: zij heeft miljoenen wakker gemaakt en verschillende inzichten (die daarvoor wel bekend waren) gepropageerd: accceleratie, de eindigheid der aarde, de tijdkrapte, de noodzaak van globaal en interdisciplinair denken. Belangrijk is haar invloed op het onderzoek: enerzijds maakt de Club de uitvoering van onderzoekprojecten mogelijk, anderzijds toont zij vele wetenschappers hoe egocentrisch en irrelevant zij tot nu toe hebben gewerkt, en hoe zij hun krachten beter kunnen gebruiken.
Moet zij nu ook nog de politieke realisatie van haar eisen zelf ter hand nemen?

Religie in China

In de 'Frankfurter Allgemeine Zeitung' (21 september) gaf Carol Bargmann een goed beeld van de positie van de verschillende godsdiensten in China, nu en in het verleden. Schr. meent, dat voor een godsdienstig leven in China nauwelijks een voedingsbodem is, niet zozeer door de sinds de communistische machtsovername in 1949 gevoerde restrictieve politiek ten deze, als wel omdat China nimmer een eigen religie heeft ontwikkeld en afgezien van de islamitische en lamaistische minderheden, een vreemde religie nimmer in dit volk heeft kunnen wortelen. Fundamenteel anders dus dan in de Oosteuropese landen.
Christendom, Taoisme noch Boeddhisme (dat zeker geen onbelangrijke kracht was) konden zich echt vestigen. Dé doctrine van maatschappij en staat was meer dan 2000 jaren tot de val van het Keizerrijk het confucianisme, een star op het verleden gerichte, anti-individualistische zedenleer, welke de mensen bindt tot gehoorzaamheid en daardoor volkomen harmonie belooft. Dat werkt nog altijd door en is een sleutel tot de Chinese mentaliteit.
De grenzen tussen niet-geloven, geloof en bijgeloof lopen in China geheel anders dan in het Westen. Wie geloofde stond meestal open voor álle godsdienstige bewegingen en voor alle bijgeloof en drievoudige ceremonieën naar de verschillende leren waren aan de orde van de dag. Confucianisme, noch Taoisme noch Boeddhisme eisen de absolute verwerping van de ander, dit in tegenstelling tot het Christendom, en het beeld van een persoonlijke, rechtsprekende god in het hiernamaals, van verlossing en verdoemenis, van persoonlijke ziel en zonde, zij bleven de Chinees vreemd.
Sinds de oertijd hebben de Chinezen hun voorvaderen ritueel vereerd, aan de goden van de wind, de bergen, de oorlog, de rijkdom enz. werd geofferd. De Keizer was de zoon van de hemel (waar de jadekeizer woonde), de familie probeerde het goed te houden met de keukengod, waarin zij haar trait-d'union met de hemel zag. Desondanks heeft China's elite de laatste duizend jaar het geloof aan het bovennatuurlijke als iets primitiefs van de hand gewezen, maar liet zij het volk grootmoedig de vrijheid, omdat het staatsbestel er niet door in gevaar kwam. „In China geloven de ontwikkelden aan niets, de eenvoudigen aan alles", zo werd het samengevat.
Het verbaast dan ook niet dat, gezien de desolate situatie waarin China in de eerste helft van deze eeuw kwam te verkeren, de communisten juist bij de elite vaste voet konden krijgen; het confucianisme kon vrij gemakkelijk omgebogen worden tot gehoorzaamheid aan de nieuwe doctrines van Staat en Maatschappij.
In het op twee na laatste artikel van de Grondwet wordt de vrijheid van religie gegarandeerd, evenwel niet zonder tevens te onderstrepen de vrijheid 'zich tot geen geloof te bekennen en het atheïsme te propageren'. Hiermee werd een beslissende klap uitgedeeld aan de georganiseerde religieuze gemeenschappen: Christendom, Islam en Lamaisme (Tibet), terwijl de taktiek tegenover het meer beschouwelijke Boeddhisme en alle schakeringen van bijgeloof behoedzaam en toegevend was. Wie zijn keukengod wil blijven vereren, kan dat doen, en in het mid-

den der jaren vijftig kon men zijn beeld in vele kamers ten plattelande aantreffen. Bij het begin van het Nieuwe Jaar werd dat beeld ritueel door een nieuw beeld, dat men kon kopen, vervangen. Dat laatste kan niet meer, omdat de produktie ervan planmatig is stopgezet. Niettemin is Mao's beeld nog altijd niet zonder concurrent, terwijl men ook nog steeds tekenen ziet die erop wijzen dat het bijgeloof sterker geworteld is dan welk geloof ook. Van de ruim 900 mln Chinezen heeft naar voorzichtige schatting nog 3 % enige binding met Boeddhistische religies, vooral in de zuidelijke provinciën. Maar volgens vele ooggetuigeverslagen is ook daar niet veel sprake van spontane of regelmatige godsdienstoefening. Zelfs in Tibet, waar nog in 1959 één op de vier mannen monnik was en waar ruim 5000 kloosters stonden, draaien in nog maar drie kloosters de gebedsmolens, en staan de andere kloosters leeg of hebben zij een andere bestemming gekregen.
Hetzelfde geldt voor de godsdienstige plaatsen elders in den lande, waar kathedralen als scholen dienst doen, kerkhoven tot bongerds werden, in pagoden waterreservoirs werden aangelegd, en tempels in parken nog slechts dienst doen als schaduwplekjes. Kerken, kloosters en tempels doen eerder dienst als bewijzen van religievrijheid dan als religieuze centra.
Een uitzonderingspositie nemen de moskeeën van de nationale minderheden in Noordwest-China in. Maar ook hier is het aantal islamieten sinds de stichting van de Volksrepubliek (1949) sterk teruggelopen; het zullen er nog een paar miljoen zijn. Hun godsdienstoefening wordt als locale bezienswaardigheid geduld. De islam heeft zich in China nimmer strijdvaardig gedragen.
Zelfs tijdens de bloeitijd van de Missie zijn er in China nimmer meer dan zo'n 4 mln Christenen geweest. Reeds vóór de communistische machtsovername was hun aantal wegens hun verstriktheid met de toenmalige imperiale machten afgenomen. Door het kappen van de betrekkingen met het buitenland en de strikte controle bleven daarna alleen nog maar een onbelangrijk schismatiek-zelfbestuurskatholicisme en een getalsmatig nóg minder belangrijke groep protestanten over. De Culturele Revolutie heeft de afbrokkeling waarschijnlijk nog versterkt, al is er dan nog een bisschop in Peking, die echter nimmer te voorschijn komt. In Peking wordt het aantal katholieken op ongeveer 5000 geschat, het aantal evangelische Christenen op 500. Beide confessies hebben het onderscheid tussen geestelijke en leek opgeheven: priester en dominee hebben tegenwoordig een ander hoofdberoep. Er is een regeringsburo 'voor religieuze aangelegenheden' dat zich volgens de evangelische bisschop van Nanking „ook zou kunnen bezig houden met de distributie van papier, indien er een nieuwe druk van de Bijbel moet worden uitgegeven".
Buitenlanders kunnen in Peking de moskee bezoeken of elke zondag een katholieke of evangelische godsdienstoefening bijwonen, die door de Chinezen in de traditionele gewaden wordt gecelebreerd. Chinezen zelf hebben daar geen toegang. Intussen móet men wel op de zondagmorgen het klokkenspel uit de nabijgelegen toren horen: 'Het Oosten is rood'.

Arabische samenwerking

In verband met de stappen die Sadat ondernomen heeft is het interessant de volgende beschouwing te lezen.

In een speciale bijlage wijdde de 'Financial Times' (26 sept. '77) een beschouwing aan de ontwikkeling in de Arabische Wereld. Anthony McDermott geeft de volgende analyse:
Het huidige gebrek aan eenheid bij de Arabische landen vormt wel een tegenstelling tot de euforie en de wil tot samenwerking van vlak na de oktober-oorlog van 1973. Een recent bewijs hiervan vormt het feit, dat bij de Arabische ministers die onlangs in Kaïro bijeenkwamen om een gezamenlijk standpunt in te nemen, het meest gewaagde voorstel was om de vestiging van Israëlische nederzettingen op de Westelijke Jordaanoever te veroordelen.
Egypte en Syrië waren het openlijk oneens over de houding t.o.v. Israël. Syrië wilde aan de Verenigde Naties vragen om Israël

als lid te schorsen, maar Egypte, gesteund door Saoedi-Arabië en verrassend genoeg ook door Irak, verzetten zich hiertegen met het argument, dat men onderscheid diende te maken tussen datgene „wat wél mogelijk was en wat niet". Dit is zeker een gevolg van de jongste pogingen van de Verenigde Staten om de onderhandelingen tussen Arabieren en Israeliërs op gang te brengen.

De eerste aanzet is geleverd door Kissingers optreden; deze bewees dat een zekere samenwerking tussen Arabieren en Israeliërs mogelijk was bij de onderhandelingen over terugtrekking van de Israeliërs uit het Sinaï-schiereiland en uit een deel van de Golan-hoogten.

Hierdoor zijn de Verenigde Staten de dominerende supermogendheid in het Midden-Oosten geworden, terwijl de Sowjet-Unie alleen nog vrienden heeft in Irak, Libië en Zuid-Jemen. Voorheen werd Kaïro altijd beschouwd als de leider van de Arabische wereld, terwijl enkele keren ook Syrië als zodanig optrad. Maar thans is Saoedi-Arabië ontegenzeggelijk het invloedrijkste land door zijn rijkdom, zijn financiële steun en door zijn nauwe betrekkingen met de Verenigde Staten.

De spanningen, die hierdoor in de Arabische wereld ontstonden, vooral toen Egypte zich soepeler ging opstellen t.o.v. Israël, leidden tot de bloedige uitbarsting in Libanon. Deze strijd is wel eens simplistisch voorgesteld als een konflikt tussen rechtse Christenen en linkse Moslims, die het Palestijnse verzet steunden. Syrië intervenieerde in deze strijd met een handig cynisme, door ervoor te zorgen dat de linkervleugel niet de overwinning kon behalen, dat de rechtervleugel niet tenonder ging en dat uiteindelijk de Palestijnse presentie in Zuid-Libanon gehandhaafd bleef. Het resultaat was wel dat de Palestijnse Bevrijdingsorganisatie (PLO), lang een heilige zaak voor alle Arabieren, verzwakt is.

De Arabieren toonden hun bekwaamheid tot verzoening en compromis door de kwestie-Libanon op de topconferentie van oktober 1976 te regelen. Intussen ontstonden twee groeperingen aan de westelijke en de oostelijke flank van Israël. Jordanië en Syrië vormden in augustus 1975 een opperste Commandoraad; Egypte en Syrië, later ook Soedan, vormden in december 1976 een gemeenschappelijk commando. Syrië is in beide groepen de vitale schakel, maar achter de schermen neemt de invloed van Saoedi-Arabië toe.

De komst van een Likoed-bewind in Israël zou hebben moeten leiden tot een sluiting van de Arabische gelederen, maar daarvoor blijkt toch niet voldoende eenheid te zijn. Er blijven drie konflikten tussen de Arabische landen, te weten de verhouding tussen Egypte en Libië, die tussen Algerije en Marokko en die tussen de Baathbewegingen in Irak en Syrië.

Anderzijds is door de toegenomen welvaart het zelfbewustzijn van de Arabieren gegroeid en is daardoor een gevoel van saamhorigheid gekomen, dat boven etnische, religieuze en sociale verschillen staat. Bindende faktoren zijn de Islam en de taal.

Een gevolg hiervan is de grotere stabiliteit van de afzonderlijke landen; in de afgelopen jaren waren er minder militaire staatsgrepen dan voorheen. Zoals men in andere regio's ook wel constateren kan, slagen de Arabische staatshoofden er beter in zich staande te houden en de oliewelvaart werkt hieraan mede. Er wordt bijvoorbeeld veel geld uitgegeven voor sociale doeleinden en voor het onderwijs, zodat geen enkele regering het verwijt kan gemaakt worden zijn onderdanen te verwaarlozen. Binnen de Arabische wereld functioneert een uitgebreid net van hulpkanalen, zowel voor de frontlijnstaten als voor andere arme landen.

Een schaduwzijde van de welvaart is, dat steeds meer Arabieren de kans krijgen om te zien hoe andere landen geregeerd worden en daardoor kritischer komen te staan tegenover de eigen regering. Een van de middelen welke de Arabische regeringen aanwenden om dit tegen te gaan is een versterking van de fundamentele waarden van de Islam, ook voor het maatschappelijk leven. Khaddafi zelfs probeert op zijn manier de absolute vorm van de Islam te combineren met socialisme om zijn diktatuur acceptabel te maken voor het volk. Het weinig bekende Arabische woord Jamahirija ('staat van de massa') vervangt

het woord Joemhoerija (republiek).
De positie van de presidenten Sadat van Egypte en Assad van Syrië hangt er vooral van af in hoeverre er al of niet een neiging tot vrede met Israël bestaat; dit geldt ook voor Arafat, de 'gematigde' leider van de PLO. De vernederende nederlagen in 1948/9 en in 1967 werden gevolgd door onrust in de Arabische wereld. Dit zou zich herhalen wanneer de door de Verenigde Staten gepousseerde vredesonderhandelingen op een dood punt zouden geraken.
Ondanks hun onderlinge verschillen en ondanks de militaire zwakte van de confrontatielanden, vergeleken met die van Israël zijn de Arabieren minder geneigd dan ooit ook maar aan de minimale eisen van Israël te voldoen. Sinds 1973 beseffen de Arabieren waartoe zij met hun 'oliewapen' in staat zijn, al lijkt dit nu iets minder scherp door de nauwe samenwerking tussen de Verenigde Staten en Saoedi-Arabië.
Met uitzondering van de 'rejektionisten' — Irak, Libië en de extreme Palestijnse groepen — willen de Arabieren in het algemeen wel meewerken aan een regeling met Israël wellicht op een conferentie in Genève. Begin biedt terugtrekking van Israël aan van de Golan-hoogten en uit het Sinai-schiereiland, maar doet geen concessies m.b.t. de Westelijke Jordaanover. Maar noch Egypte noch Syrië wensen een eenzijdige regeling over de Jordaanoever en dat zou kunnen leiden tot een diplomatieke stagnatie. In november zullen de Arabische ministers van buitenlandse zaken in Tunis bijeenkomen om de datum van een topconferentie vast te stellen. Op deze conferentie kan erover gesproken worden hoe te handelen na de kontakten van de Verenigde Staten met Israëlische en Arabische ministers van buitenlandse zaken; tevens kan het resultaat van het debat in de Algemene Vergadering beoordeeld worden.
Het konflikt tussen joods en Palestijns nationalisme blijft de centrale faktor in de Arabische wereld. Het blijft de vraag òf en onder welke voorwaarden de Arabieren een Zionistische staat in hun midden dulden. De meest direkt betrokken landen zouden gaarne van het probleem verlost zijn. Maar de trots van de Arabieren dwingt hen hiervoor alleen een eervolle oplossing te accepteren.

P. Krug

Notities van een lezer

Probleem der waarheid

Nu, als het ware over mijn schouder terugkijkend, besef ik dat gedurende mijn hele leven één ding mij op allerlei manieren heeft beziggehouden: wát bezielt mensen? Sinds ik mij een beetje bewust werd van het feit, dat achter de vanzelfsprekendheden van het gewone dagelijkse bestaan, de mensen door aandrang en remming, door onontkoombare voorkeuren en afkeren, gedreven worden, heb ik met enorme nieuwsgierigheid gezocht naar enige orde in die aanvankelijke chaos.
Ik zag mensen zich offeren, ik hoorde ze liegen en zwendelen, en van anderen maakte ik duidelijk grandioze daden van zelfverloochening mee — maar hoe dan ook: altijd hadden ze de behoefte aan een rechtvaardiging.
De mensen kunnen niet buiten **de eigen overtuiging dat ze gelijk hebben,** ze willen desnoods toegeven dat zij zich vergist hebben, dat ze het éven, tijdelijk niet bij het rechte eind hadden. Maar het draait altijd om de waarheid of het goede. De norm speelt altijd, soms als vermomde, mee. Op de bodem hiervan ligt de geweldige menselijke behoefte aan *begrip,* aan orde — als mensen iets niet meer begrijpen, niet meer weten wat waar en onwaar is worden ze gek of ze gaan fabuleren.
In de wetenschappelijke analyse heeft men vastgesteld dat de menselijke geest onderscheidend oordeelt in subjectieve noties van waar en onwaar, goed en kwaad, schoon en lelijk. Dat noemt men het keurend vermogen en het experiment bevestigt steeds weer dat de mens het niet laten kan in die genoemde kategorieën te onderscheiden.
Dat betekende al enige orde in de warboel van observaties. Maar onthutsend was het weer waar te nemen dat men aan een moeizaam gevonden waarheid terstond weer begon te tornen. Van de eerste overgeleverde menselijke levenstekenen af zien we een voortdurende worsteling van de waarheid tegen de twijfel, van de aarzeling omtrent het gevondene — en omgekeerd.
Eén van de meest dramatische periodes in deze ontwikkeling, van wat men 'het probleem van de waarheid' heeft genoemd, kan men gadeslaan in de tweede helft van de negentiende eeuw, in het bijzonder met betrekking tot de persoon van *Friedrich Nietzsche.* Goudsblom heeft in zijn dissertatie: 'Nihilisme en Cultuur' (1960) een aangrijpend brieffragment van Nietzsche aan zijn vriend Franz Overbeck aangehaald, waarin het drama van de waarheid scherp wordt omschreven: „Mijn 'filosofie', als ik het recht heb om dat wat mij tot in de wortels van mijn wezen teistert zo te noemen, is *niet* meer onder woorden te brengen, tenminste niet in drukletters. Niettemin verlang ik er naar met jou en Jakob Burckhardt een vertrouwelijk gesprek te hebben, éérder om te vragen hoe jullie uit dat probleem weten te komen dan om jullie iets nieuws te vertellen . . . Voor mij bestaat het leven op dit moment vooral uit de *wens* dat het met de dingen anders gesteld zou zijn dan ik ze begrijp; en dat iemand *mijn* 'waarheden' op losse schroeven kan zetten".
Dit was de tragische eindconclusie in juli 1885 na een lange weg van inspanning om een houvast te vinden in het onbehagen dat het verval van absolute waarde en waarheid — de secularisatie: God is dood — had teweeg gebracht.
In 1862 schreef *Multatuli* — een eind op

weg naar secularisatie — het befaamde idee nr. 1: „Misschien is niets geheel waar, en zelfs dat niet". Waar was Nietzsche toen? Hij was toen 18 jaar en richtte juist een jongensclub op in de Landesschule in Pforta.
In die studententijd las de jonge Nietzsche „Die Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart" (1866) van *F. A. Lange* en bemerkte daar dat het wezen der dingen voor de mens niet te kennen is en dat de ware aard zowel van de werkelijkheid alsook van de organen waarmee wij die werkelijkheid menen waar te nemen voor ons ontoegankelijk is. Dit inzicht — op zich zelf nog niet zo belangrijk — was toen toch ook al erg verbreid in kringen van lieden die de klassieke Duitse filosofie ten halve gevolgd hadden. Maar bij Nietzsche sloeg de twijfel vernietigend in. Van het geschetste uitgangspunt uit onderzocht hij de moraal en de wetenschap en kwam tot verlammende conclusies die het duidelijkst aan het licht kwamen in het brieffragment van 1885 dat ik al citeerde. Alle waarden bleken hem geheel subjectief te zijn ('Menschliches Allzumenschliches'), het leven leek hem geen zin te hebben en wat wij waar noemen kon hij als zodanig niet 'endgültig' verifiëren. Alle inspanning van denken en vorsen noemde hij een *Pathos des Umsonst*. Waarom — zo concludeerde hij — is de waarheid superieur aan de leugen? „Voorwaar de slechtst bewezen stelling".

* *
*

De scepsis die bij Nietzsche en in het algemeen in de grote golf van het nihilisme in de negentiende eeuw — *Vaders en zonen* van *Iwan Tourgenjev* — een diepingrijpende verwarring tot stand bracht, kwam al op in de oudste culturen die zich rekenschap gaven van wat de mens beweegt. De systematische twijfel aan de mogelijkheid van het objectief funderen van de waarheid had zich bij de **Grieken** al ontwikkeld tot twee varianten van scepsis. In het nogal bekende boek van *Richard H. Popkin:* 'The history of scepticism' (1964) worden deze twee scholen van scepsis uitvoerig beschreven. De eerste — die der Academici — ontkende dat objectieve kennis mogelijk was. Socrates: „al wat ik weet is dat ik niets weet".
De tweede groep, het Pyrrhonisme, had een meer moraliserend accent, bewerende dat er geen voldoende en toereikende zekerheid bestaat om aan te nemen dat objectieve kennis mogelijk is en dat om die reden elk oordeel beter maar achterwege moet blijven.
Beide scholen hebben het uitgangspunt gemeen: het ding zélf is niet te kennen. Wat ons onder bepaalde omstandigheden 'gegeven' is, daarvan is logisch nooit uit te maken wat het op zich zelf en onafhankelijk van ons *is*. Om het in het jargon uit te drukken: het objectieve dingbestanddeel is nooit af te scheiden van het subjectieve waarnemingsbestanddeel.
Het kan gemakkelijk worden ingezien dat de mensen zich bij deze visie als bij een slotvonnis — 300 jaar vóór onze jaartelling — *niet* konden neerleggen. In feite is onze cultuurgeschiedenis geheel doortrokken van de inspanningen om aan de conclusie van de onvermoeibare scepsis te ontsnappen.

* *
*

In 1929 heeft de Duitse filosoof **Ernst Cassirer** een oratie gehouden aan de Universiteit van Hamburg, getiteld: 'Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs'.
Geholpen door een bijzonder brede kennis van de geschiedenis van het denken schetst Cassirer in schitterende stijl de historische volgorde van een drietal waarheidsbegrippen: het hiërarchische, het rationalistische en het positivistische waarheidsbegrip.
Het *hiërarchische* waarheidsbegrip is een typisch middeleeuws ideaal, consistent en gesloten: alleen in God ligt absolute waarheid en verder zijn er niveau's van waarheid, opstijgend van het menselijke zijn en weten — dat twijfelachtig en onzeker blijft — langs het zuivere geestelijke zijn en bewustzijn naar het goddelijke, absolute zijn. Kennis is des te zekerder naarmate zij dichter staat bij de eigenlijke bron van het licht — het absolute en god-

delijke oer-zijn. Tenslotte kan het menselijke verstand de hoogste kennis niet bereiken dan alleen door *openbaring.*
In de late middeleeuwen ontleende een wetenschap nog haar betekenis aan godsnabijheid of godsafstand: de jurisprudentie stond bóven de medische wetenschap — doordat de spirituele gerechtigheid boven de fysieke natuur stond.
Na de renaissance ontstaat een *rationalistisch* waarheidsbegrip. De doorbraak kan duidelijk afgelezen worden aan leven en werk van Leonardo da Vinci. Geheel nieuwe creatieve kennis op mathematisch en natuurwetenschappelijk gebied doorbrak het hiërarchisch waarheidsbegrip. Opmerkelijk daarbij was dat men de gegroeide twijfel aan het theokratische, hiërarchische waarheidsbegrip — waarmee men *processen* niet kon begrijpen, laat staan verklaren — niét probeerde te bezweren door weer te zoeken naar een manier om tóch de menselijke kennis van het ding als objectief waar te kunnen beschouwen. Vooral in de theorieën van *Gallileï* stijgt de nieuwe visie tot een toppunt. Volgens hem mag de waarde van het weten niet gemeten worden aan het object, maar aan de zekerheidsgraad van de kennis. Niet het 'wat' maar het 'hoe' is voortaan beslissend.
Bij *Descartes* — in zijn 'Vertoog over de methode' — wordt een ontwerp gegeven van een universele mathematiek. In zijn voetspoor definiëren Spinoza en Leibniz de wetenschap als een superieure bezigheid van ordenen en meten om betrekkingen en vooral *wetten* te formuleren. Zij keren derhalve niet terug naar het 'ding op zichzelf', om daar hun tanden weer aan stuk te bijten, maar zij trekken uit de nederlaag van het zogenaamde realisme ('iets *is* wat wij gewaarworden') een nieuwe logische conclusie: niet het kennen der *dingen* is het doelwit maar het naspeuren van de betrekkingen tussen de dingen, de wetmatigheden.
In de 18e en 19e eeuw wankelt dit rationalisme. Vooral *David Hume* opperde een nieuwe scepsis: hoe kan men de objectieve waarheid van een wetmatigheid vaststellen? Wij kennen alleen het 'hier en nu'. Als een wet geheerst heeft tot dít moment dan is er geen enkele garantie dat die wet ook steeds geldig blijft. Er zijn alleen feiten, zoals het op hem geïnspireerde *posivistische waarheidsbegrip* zegt: „a matter of facts".
Hadden de rationalisten gezocht naar *noodzakelijke* waarheden — de idee der causaliteit — de positivisten kwamen niet over de 'toevalligheid' van een waarheid heen. Zij waren eerder realisten die nuchter vaststelden dat weten gegrond is op ervaring en gedachtelijke verwerking daarvan. De werkelijkheid, de waarneming van feiten bepaalt de vorm van het weten. Feiten regeren.
Eigenlijk zette de kritiek tegen het positivisme terstond in. *Kolakowski* heeft in zijn boek over de geschiedenis van het positivisme (Pools: 1966. Engels: 'The alienation of reason', 1968) die polemiek uitvoerig geanaliseerd.
Maar onder de literatoren leefde al direct een geweldige kritiek. Goethe ondergroef de verering voor *het feit* al met zijn schitterende aforisme: 'Alles Faktische ist schon Theorie'.
De oppositie tegen het positivisme, dat schijnbaar de waarheid had gered met het realisme van het voordehand-liggende feit, vroeg zich af: wat *is* eigenlijk een feit? Elk feit — noem er maar eens één — is pas een feit in de samenhang van een heel complex van vóóronderstellende overeenkomsten van theoretische aard. Ook hier werd het dilemma niet opgelost door te proberen de twijfel te bezweren met een terugval in een vroegere fundering van de waarheid, maar door de twijfel radikaal door te voeren. De negentiende eeuw ontdekte in het rationalisme zowel als in het positivisme de verborgen dogmatische vóóronderstelling: dat er *iets* empirisch gegeven zou kunnen en moeten zijn. Men ontdekte dat noch het ding op zich zelf, noch de wetmatigheid, noch de gewaarwordingen zonder meer *gegeven* zijn. Datgene wat wij waarheid noemen komt tot stand in de relatie tussen de gewaarwordende, ordezoekende mens en de vooralsnog niet nader te specificeren werkelijkheid. De twintigste eeuw kent alleen *een relatieve waarheid,* een waarheid van verhoudingen, van betrekkingen.

* *
*

Op dit moment van mijn relaas gekomen, wordt het zinvol mij af te vragen op welke wijze **het moderne humanisme** zich verhoudt tot het zich ontwikkelende waarheidsbegrip. Het humanisme is geen wetenschap, maar probeert wel in zijn overwegingen niet ón-wetenschappelijk te zijn. De elementen van een humanistische levensovertuiging zijn weliswaar niet stuk voor stuk wetenschappelijk op hun houdbaarheid te bewijzen — vele overwegingen ervan zijn principieel onverifieerbaar — maar er wordt toch naar gestreefd dat er geen evident onjuiste of verkeerde dingen worden gezegd of gedaan.
In de eerste plaats wordt de levensovertuiging van het humanisme wezenlijk gekenmerkt door een aandachtig streven naar een ondogmatische gerichtheid, een voortdurende bereidheid tot rekenschap en verificatie in introspectie en dialoog. In beginsel staat binnen het humanisme alles ter discussie en wordt er naar gezocht een zinrijke samenhang tussen mensen en dingen te kreëren.

Het humanisme is ook historisch te karakteriseren als een instelling van de mens tot zichzelf en de 'wereld', waarin onophoudelijk kritisch gezocht wordt naar een ordening in de tegenstrijdige gewaarwordingen. Ook daar waar het zich in de historie nog bewoog binnen godsgelovige kaders onderscheidde het zich als onderzoekend, kritisch en soms als rebels.
Dringen wij door in de postulaten van het moderne humanisme dan komen er een aantal uitgangspunten aan het licht, die wij ook beluisterd hebben bij het relaas van de recente ontwikkelingen van het filosofische waarheidsbegrip. Allereerst valt op in omschrijvingen van humanisme: de visie dat de mens vragend, kritisch gericht is op een werkelijkheid die wij logisch en methodisch in het aanzijn roepen. De mens en zijn wereld zijn niet geschapen — 'de wereld is wat zij is' (v. Praag). De oordelen waarin humanisten zich rekenschap geven, kunnen inzóverre voor waar gehouden worden naar mate en zolang zij *geldigheid* bezitten, dat wil zeggen: naar mate en zolang zo'n oordeel bijdraagt tot eenheid en ontegenstrijdigheid van visie.

Dit is een gedetailleerde omschrijving van de ondogmatische aard van het humanisme.
Een ander element is het fundamentele besef dat waarheid en waarde *niet substantieel* beschouwd moeten worden maar eigenlijk als twee taaie woorden die een dynamisch proces van verificatie aanduiden waarin de krachten in ons — en de ons omringende Anderen — onontbeerlijk zijn voor de ontwikkeling van het inzicht. Ideëel mondt dit bewustzijn uit in de verdraagzaamheid, doordat in beginsel niets en niemand gemist kan worden bij het proces van oordeelsvorming.
Het derde element is dat wat wel genoemd is de 'Sinngebung des Sinnlosen' — de diepe overtuiging dat aan de mens en de dingen op zich zelf geen zin kan worden afgelezen, maar dat in een onderling verkeer van individuen, in een intersubjectief proces, het bewustzijns- en verstandhoudingssysteem kan leiden tot een zin*verlening*, een betekenisvolle ordening van het principieel chaotische.

* *
*

Drie waarheidsbegrippen hielden niet stand tegen de aanvallen van de twijfelende kritiek. Zij faalden eigenlijk alle drie heel duidelijk door de vóóronderstelling ener homogeniteit. Bij het hiërarchische waarheidsbegrip was de vooronderstelling dat er die *ene oergrond* zou bestaan, van waaruit de eenheid van weten zou worden gegenereerd.
Bij het rationalistische waarheidsbegrip baseerde men zich op het dogma van de homogene oervorm van het menselijk verstand waardoor de onwaarheid terstond betrapt zou kunnen worden door het falen van de evidentie. Dat leverde de cirkelredenering op: wanneer is iets waar? Als iets evident is. Wanneer is iets evident? Als iets waar is.
Het positivistische waarheidsbegrip postuleerde stilzwijgend de eenheid der zintuigen, waarbij miskend werd dat het weten niet in de zinnen gegeven is en dat het oordeel ontstaat in het kader van een systeem van betrekkingen waarin het feit pas zijn feitelijke karakter verwerft. Er is eenvoudig niets zonder-meer-feitelijks

waar wij achteraf onze betekeniskategorieën op los laten. Integendeel de betekeniskategorieën van het denken vórmen het feit.
Het argument van de hardnekkige scepsis: dat wij de absolute eigenschappen van de dingen niet, nooit kunnen kennen, wordt door het moderne, ondogmatische denken gepareerd met de visie dat het begrip *eigenschap* zó gedefinieerd wordt dat het begrip *betrekking*, relatie, er in opgenomen wordt. Is bijvoorbeeld ingezien dat 'blauw' voor ons niets anders betekenen kan dan een betrekking op het kijkend oog, dat 'zwaar' niets anders betekent dan een *verhouding* ten opzichte van iets anders — kortom, dat het *hebben* van eigenschappen zich oplost in *het zich verhouden* van de eigenschappen der dingen onderling, dan verandert de scepsis in onuitputtelijke kreativiteit tot ordening.
Het moderne filosofische waarheidsbegrip is zo-te-zien een **functioneel waarheidsbegrip.** Alléén een oordeelsinhoud kan waar zijn; waarheid is een eigenschap van een oordeel onder speciale omstandigheden. Wanneer kan een oordeel waar geacht worden? Als en inzoverre het funktioneert in een bepaalde samenhang, in een koördinatensysteem — dan noemt men een oordeel *geldig*. Men heeft dit ook wel de coherentietheorie genoemd.
En dan lijkt het of de aloude opvatting, die aangeduid wordt met de klassieke woorden *adaequatio rei et intellectus* (overeenstemming tussen zaak en oordeel) geheel vervallen is. Dát geloof ik niet. Deze correspondentie-theorie komt evenwel pas in werking *binnen* een probleemgebied, binnen het coherente koordinaten-systeem.
In deze redenering is de waarheid geen ding meer dat feilloos weerspiegeld kan worden in een oordeel, maar de waarheid is een proces van voortdurende verificatie geworden — zoals *Eddington* gezegd heeft: „to obtain a conception of the world from the point of view of no one in particular" (om een visie op de wereld te verwerven vanuit het standpunt van niemand in het bijzonder).
Cassirer heeft hieruit conclusies getrokken voor het 'Ethos der Forschung' — dat heel dicht bij het élan van een humanistische levensovertuiging ligt: „dat het altijd maar een heel klein deel van de werkelijkheid is dat iemand op een gegeven ogenblik omvatten en zich eigen maken kan". Het zwaartepunt ligt dan niet meer hoofdzakelijk in het *resultaat* en de omvang van het kerproces, maar in de kreatieve waarde en de doorzichtigheid van de visie op mens en wereld.

P. Spigt

Artikelen die in 1978 in Rekenschap zullen verschijnen

Een themanummer over Humanisme en Arbeid met opstellen van o.a. P. Thoenes, E. Hommes, A. den Broeder.

J. In 't Veld over Jan ten Brink

B. Weiszfis over Derde Wereld Problematiek

T. Bolland over De positie van de vrouw in de Derde Wereld

C. Uitenbogaard over Een nieuwe wet Gewetensbezwaarden

R. Tielman over Euthanasie pasgeborenen

A. Komen over Juridische problemen inzake alternatieve leef- en woonvormen

R. Diekstra over Zelfdoding

S. v. d. Beldt over Bezwaren van een beroepsleger

M. Fresco over Rechtstheorie van Rawls

Mulder over Vrijlating psychiatrische patiënten

D. van Duyn over „de" Bijbel en „het" Oude Testament

Ter herdenking van Jean-Jacques Rousseau, in juli, zullen een aantal artikelen geplaatst worden.

HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES

De Stichting is in het leven geroepen

- om de doordenking van de wetenschappelijke en culturele achtergrond van het moderne humanisme te bevorderen,
- om de mogelijkheden te scheppen voor een uitwisseling van gedachten omtrent de fundamentele vragen waarvoor het humanisme geplaatst wordt,
- Om door publikaties op wetenschappelijk niveau het moderne humanisme te verdiepen en te verbreiden.

Vormen van deelneming:

a. donatie van tenminste *f* 30,— per jaar ter ondersteuning van de bijzondere leerstoelen,

b. contributie van tenminste *f* 15,— per jaar.

Donateurs worden tevens als contribuanten beschouwd.

De stichting geeft uit

rekenschap

driemaandelijks tijdschrift voor wetenschap en cultuur, onder redactie van prof. dr. J. C. BRANDT CORSTIUS, prof. dr. H. FREUDENTHAL, mr. A. KOMEN, P. KRUG, dr. J. VAN LONDEN, prof. dr. J. P. VAN PRAAG, prof. dr. B. W. SCHAPER, P. SPIGT, drs. R. TIELMAN.

Het abonnement loopt van 1 januari t/m 31 december. Abonnementsprijs *f* 27,50; losse nummers *f* 7,—.

Het adres van de Stichting Socrates en van de redactie en administratie van Rekenschap:
Oudegracht 152 - Postbus 114 - Utrecht. Telefoon (030) 318145.

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