rekenschap

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT
VOOR WETENSCHAP EN CULTUUR

AUTORITEIT EN DISCRIMINATIE

VLUCHT VOOR VERANTWOORDELIJKHEID

EUTHANASIE-DISCUSSIE

SEPT. 1973 nr. 3
20e JAARGANG

rekenschap

MAX HORKHEIMER 1895-1973

„Wat in de 16e eeuw als reformatie en skepsis tegenover elkaar stond — enerzijds de fanatieke spontaneïteit, anderzijds het humanisme — dat is aan die levensvormen langzamerhand ontgroeid en is in een theorie en een praktijk overgegaan die heden als modern humanisme de tegenstelling zowel overwint als beschermt.
Konkreet is het humanisme te vinden bij diegenen die in autoritaire staten en in die welke dat nog zullen worden, de cellen bouwen van een nieuwe wereld. Voor hen is het denken ook na de nederlaag niet vergaan en zij zullen de tegenstrijdige werkelijkheid nooit aanvaarden. Zij wassen hun handen niet in onschuld. Het is mogelijk dat alles ten gronde gaat, maar een nuchtere ontleding leert ons dat een redelijke samenleving tot de mogelijkheden behoort.
Humanisme bestaat daarin dat men er zich voor inspant.
(1937)

INHOUD

B.W.S.	Om de toekomst van de universiteit / 97
P. Spigt	In memoriam Max Horkheimer / 100
B. Bloemsma	Autoriteit en discriminatie / 101
R. Tielman	Vlucht voor verantwoordelijkheid / 109
	Euthanasiediscussie: M. G. Rood / 118
	P. Spigt / 126
	K. Sybrandy / 130
	S. v. Daalen / 132
	M. Knap / 135
P. Spigt	Notities van een lezer / 138

(Bij dit nummer is een verbeterde tekst van de inhoudsopgave voor de jaargangen 18 en 19 — 1971 en 1972 — gevoegd)

Om de toekomst van de Universiteit

In september, als u dit leest, is het universitaire bedrijf al weer op gang. De rectoren of topbestuurders hebben hun diagnoses en prognoses bij het begin van het nieuwe akademiejaar gegeven. De eerste jaars zijn al eerder ingehaald, voorzover ze er tenminste aan te pas kwamen en niet waren uitgeloot. Voor de docenten en andere stafleden is de paperassenstroom al weer op komen zetten. Commissies en raden hebben zich reeds rond de tafels gezet. Hier en daar zijn er studentenprotesten geuit, wellicht is al een enkel instituut bezet. Kortom, de universiteit reilt en zeilt weer, zoals we dat de laatste jaren gewend zijn.

Reilt en zeilt ze werkelijk, d.w.z. ligt ze stevig voor anker of zit er vaart in? Daarover zullen de meningen verschillen. Ook voor degeen, die met een maximum aan begrip en sympathie de ontwikkelingen aan de universiteiten de laatste jaren heeft gevolgd en daarin naar vermogen zijn aandeel heeft genomen, is er reden tot twijfel. Die twijfel geldt niet het democratiseringsproces als zodanig, al kan men over de vormen waarin dit zich voltrok, verschillend denken. De wet-Veringa, nog nauwelijks geïnstitutionaliseerd, vertoonde haar feilen en bracht hier en daar kortsluitingen teweeg, maar zij is per saldo een experiment.

Al zal de teneur niet kunnen worden teruggedraaid, ontsporingen en absurditeiten kunnen worden rechtgetrokken en geredresseerd. Hopelijk zal men het meer in vereenvoudiging dan in verdere uitbouw en perfectionering zoeken. Maar zo zijn wij Nederlanders wel! In elk geval zal men in alle geledingen er goed van doordrongen moeten zijn, dat democratie staat of valt met drie fundamentele voorwaarden: participatie, goede communicatie en karakter.

Inmiddels wordt er ook koortsachtig gewerkt aan een verdere herstructurering van het hoger onderwijs: de Posthumusvoorstellen voor een ingrijpende herziening van opzet, duur en programmering; de veiligstelling maar ook regulering van het wetenschappelijk onderzoek aan de universiteiten; de nauwere aansluiting van voorbereidend en hoger vakonderwijs bij de universiteit; het McKinsey-rapport voor de landelijke planning en financiële organisatie van het hele onderwijs. Het zijn allemaal radicale ingrepen in de structuur en het functioneren van het universitaire bestel. Het alarmerende is, dat het allemaal tegelijk aan de orde komt. En dan zwijgen we nog over het achter en boven alles uitstekende spook van de steeds stijgende kosten van het hele

onderwijs, het universitaire niet het minst, dat om bezuiniging roept en op de hele herstructurering een omineus stempel drukt.
De oude Alma Mater wordt wel hevig door elkaar geschud. Wat zich in deze jaren afspeelt is een aanpassing van de universiteit aan de moderne democratische massasamenleving. Al te lang leefde men hier en op het hele continent in de illusie van het voortbestaan van het ideaaltype van de universiteit als gemeenschap van docenten en studenten tot wetenschappelijk onderzoek en onderwijs en culturele vorming met een eigen „Bildungsideal", zoals zij in de 19e eeuw gebloeid had. Het was overwegend de, van de samenleving wat onthechte, „geleerde", die zijn stempel drukte op een instelling, die overigens vanouds toch ook tot hogere beroepen moest opleiden. Maar aan die „ivoren toren" van de kamergeleerde, over wiens positie Jan Romein indertijd al een bittere klacht aanhief, is een einde gekomen, evenals aan de Olympische status van de universiteit zelf, waaraan zij een bijzonder gezag ontleende. Wie zingt er nog van „der alten Burschen Herrlichkeit", toen, zoals onlangs een in de atomaire natuurkunde verzeild geraakte moderne onderzoeker het uitdrukte, „de wetenschap nog zo iets als muziek was"? Want per saldo waren er, naast de doorsnee-studenten, altijd wel intelligente jongeren, die in de universiteit kans zagen, aan hun aspiraties en capaciteiten in een vrijer omgang met de vakken hunner keuze een groter speelruimte te geven, dan hun in de schoolse vooropleiding vergund was geweest en die daardoor in de dienst aan de wetenschap hun levensvervulling konden vinden.
Toegegeven, dit is een ideaalbeeld, voor velen te hoog gegrepen, maar voor de bevoorrechte gegadigden een bron van bezieling. Thans, nu de massa bezig is in deze elitaire veste binnen te dringen — „schaalvergroting" noemt men dat — is dit ideaal zelfs geen illusie meer. Er ligt een stuk tragiek in, dat nu de zonen en dochters van bredere volksklassen in de regionen van het hoger onderwijs doordringen, de fleur van het studentenbestaan, en de mogelijkheden mede, verloren dreigen te gaan. Ook in het geestelijk productie- en consumptieproces zijn er gevaren van onbeheerste, wilde groei en inflatie van geestelijke waarden. De massale toeloop tot het hoger onderwijs — er is zelfs sprake van, dat straks de helft van de opgroeiende jeugd voor de poorten van het hoger onderwijs in allerlei vorm zou komen te staan — zal het karakter van universiteit en hogeschool grondig veranderen. De hogere beroeps- en vakopleiding zal de aanloop tot wetenschappelijk onderzoek verdringen. Toenemende verschoolsing en verstrakking van studieprogram (model-Posthumus) zal de speelruimte voor het op verkenning uitgaande jonge intellect drastisch inperken. De creatie van een, geheel op bruikbaarheid in de praktijk gerichte, „wegwerp-academicus" is niet denkbeeldig. En ook het docentencorps zal de illusie van een deelgenootschap in toewijding aan de wetenschap grotendeels in rook zien opgaan. Het doordringen van de massa kan ook op dit cultuurgebied een dreiging van mechanisering en depersonalisering betekenen, die tot verschraling en verarming van cultuur

zou kunnen leiden. Het zou niet de eerste keer zijn in de beschavingsgeschiedenis.
Toch gaat het hier om een onafwendbaar proces, om de consequenties van een toenemende verwetenschappelijking van de hoofdfactoren der maatschappelijke productie en om de vervulling van een eis van simpele rechtvaardigheid in een gedemocratiseerde samenleving. De strijd tegen de universiteit als heiligdom van het intellectuele en culturele establishment is ook ten onzent al enige tientallen jaren oud. Reeds in de jaren '20 en '30 werd op een nauwer relatie tussen hogeschool en maatschappij aangedrongen en de noodzaak bepleit, beroeps- en vakopleiding te doen prevaleren boven een al te sterke oriëntatie op wetenschappelijk onderzoek en culturele vorming. De Amerikaanse universiteiten, waar crisis en studentenrevolte hun eigen oorsprongen hebben, al zijn ze aan die in Europa verwant, hebben desniettemin jarenlang een opmerkelijke vitaliteit en creativiteit betoond. Ook toen zij massa-instituten waren geworden.
Wie kan ontkennen, dat bij dit alles grote culturele waarden en belangen in het geding zijn en dat de crisis, waarin de universiteiten verkeren, een uitdaging is voor de mogelijkheid en het goed recht van een democratische cultuur? Heimwee naar een verleden, dat zijn hoge cultuurprestaties mede dankte aan de negatie van de verlangens naar een menswaardig bestaan van de massa der bevolking, is onvruchtbaar. Al veronderstelt ook democratie selectie en geenszins vlakke nivellering, zij stelt zich vierkant op tegen elke elitecultuur, tenzij in een samenlevingsverband van gelijkwaardigen ingebed en van daaruit gevoed.
Democratische cultuur of een culturele democratie is, allerlei gehuil van nieuw-modische snobs ten spijt, geen contradictio in terminis, geen interne tegenstrijdigheid. Men behoeft slechts naar het oude Athene te verwijzen. Zij veronderstelt een samenleving, die het gros van haar leden in staat stelt deel te nemen aan haar geestelijke productie en consumptie in een grote verscheidenheid van vormen en activiteiten. Een daarin geïntegreerde universiteit heeft tot taak, de jonge generaties op zo breed mogelijke schaal door opvoeding en ontwikkelingsmogelijkheden rijp te maken tot volwaardige deelneming aan dit cultuurproces. Het is deze transformatie van elite-instelling tot een aan de moderne massa-samenleving aangepast democratisch cultuurorgaan, die het karakter bepaalt van de crisis, waarin de universiteit heden ten dage verkeert. Zij is daardoor een van de grote uitdagingen van deze eeuw.
Het is te hopen, dat in alle geledingen, de studenten niet in de laatste plaats, het besef leeft, wat deze crisis betekent en wat zij aan verbeeldingskracht, denkarbeid en organisatorisch vermogen vereist. Zij is te ernstig om haar te laten verzanden in persoonlijk gekrakeel of goedkope demagogie. Haar oplossing in democratische zin eist een maximum aan wederzijds begrip en goede trouw, open communicatie en op de toekomst gerichte verantwoordelijkheidszin.

Men kan zolang en zo fel over de koers van de universiteit met elkaar overhoop liggen, dat men de ankerplaats van die universiteit in de haven van de toekomst verbeurt. Maar bovenal: schip moet varen! Pas als die zekerheid er is, zal men de nieuwe universiteit in haar reilen en zeilen kunnen toewensen: goede wacht en behouden vaart.

B. W. S.

IN MEMORIAM MAX HORKHEIMER — 8 JULI 1973

De feitelijke stichter van de Frankfurter Schule, Max Horkheimer, is op 8 juli 1973 in Neurenberg, na een langdurige ziekte, op 78-jarige leeftijd overleden en daarna begraven op het joodse kerkhof van Bern, naast zijn ouders die indertijd naar Zwitserland waren geëmigreerd.

Hij had zich al ongeveer vijftien jaar teruggetrokken, ook ideologisch, en kon niet meer beschouwd worden als deelnemer van de zogenaamde Kritische Theorie, die hij zelf in 1937 met een befaamd opstel :„Traditionelle und Kritische Theorie" had gegrondvest.

De diepe gelatenheid die hem beving na de dood van zijn vrouw en van zijn levenslange vrienden Pollock en Adorno, was eigenlijk alleen maar een versterking van een trek van resignatie ten opzichte van het wereldgebeuren, die hem al veel langer kenmerkte. Hij is begonnen met Schopenhauer — toen hij, zoon van een textielfabrikant, op zakenreis in Parijs deze skeptische filosoof begon te lezen en besloot te gaan studeren — hij is ook met een verhevigde belangstelling voor Schopenhauer geëindigd. Tenslotte was hij weer tot de joodse godsdienst teruggekeerd.

In Horkheimer voltrok zich eigenlijk nog veel duidelijker dan bij Adorno de ontwikkelingslijn van de meest oorspronkelijke gedachtengang van de grondvesters van de School van Frankfort — scherp tot uiting komend in hun gezamenlijk geschrift waar ze jarenlang aan hebben gewerkt: „Dialektik der Aufklärung" (1947): „Ons werk gaat uit van een a priori: wij twijfelen er niet aan dat de vrijheid in de samenleving onafscheidelijk is van het denken van de Verlichting, maar de Verlichting vernietigt zichzelf."

Enkele schitterende essays van Horkheimer moeten onthouden worden: „Zum Problem der Wahrheit" (1935), „Autorität und Familie" (1936), „Montaigne und die Funktion der Skepsis" (1937), „Eclipse of Reason" (1947), „Kants Philosophie und die Aufklärung" (1962). De Duitse stukken die ik noemde staan afgedrukt in de twee delen verzamelde opstellen: „Kritische Theorie" van 1968.

P. Spigt

Autoriteit en discriminatie*)

Voordat het in de veertiger jaren ondernomen Research Project on Social Discrimination in 1950 resulteerde in het boek The Authoritarian Personality, samengesteld door vertegenwoordigers van de zgn. Frankfurter Schule, waren reeds diverse beschouwingen van sommigen van hen over dit thema verschenen.
Max Horkheimer signaleerde al vroeg (rechts)nationalistische tendenzen in de Duitse samenleving, die na de jaren twintig zouden uitgroeien tot het nationaalsocialisme. In feite was de dreiging van dit gevaar, dat Horkheimer vroegtijdig onderkende, aanleiding tot de oprichting van het Institut en Zeitschrift für Sozialforschung in 1923 te Frankfurt. In 1930 werd Horkheimer directeur van het Instituut.
Behalve medewerkers zoals Grossmann, Neumann, Kirchheimer, Löwenthal, Marcuse en Adorno trok hij ook een aantal psychoanalytici aan, waaronder Heinrich Meng en Erich Fromm.
In 1936 verscheen van het inmiddels naar Parijs uitgeweken Instituut het door Horkheimer geredigeerde verzamelwerk "Autorität und Familie". In de inleiding voor deze studie schreef hij o.a. „In letzter Instanz soll der Mensch seine eigenen geistigen Fähigkeiten gebrauchen und nicht von Autoritäten abhängig sein." Het Instituut zou zich ook later in Amerika blijven bezighouden met de analyse van autoritaire systemen en met onderzoekingen naar de sociale functie van het vooroordeel.
Horkheimer streefde als „kritische theoreticus" niet primair naar vermeerdering van de kennis als zodanig, maar naar de emancipatie van de mens uit verslavende verhoudingen. Hij wees er o.a. op, dat begrippen die in vroegere eeuwen inherent waren aan de rede of door haar gesanctioneerd werden, zoals gerechtigheid, gelijkheid, geluk en tolerantie hun ideële wortels aan het verliezen waren. Volgens de filosofie van de toenmalige doorsnee-intellectueel bestond er eigenlijk slechts één autoriteit, nl. de wetenschap en wel in de zin

* In het vorige nummer hebben wij een opstel geplaatst over de Autoritaire Persoonlijkheid. De bedoeling was dat op dit inleidende stuk een evoluerende discussie zou volgen. Wij zijn verheugd dat de heer B. Bloemsma daaraan gevolg geeft. Er zijn evenwel nog verscheidene aspecten, met name dat van de opvoeding.

Red.

van classificatie van feiten en het berekenen van waarschijnlijkheden. Als gevolg van een dergelijke denkwijze is bv. de constatering dat vrijheid beter dan onderdrukking is, wetenschappelijk niet verifieerbaar, dus nutteloos en zinloos, evenals bv. de constatering dat rood mooier is dan blauw.
Zag Marx aan het einde der maatschappelijke ontwikkeling het rijk der vrijheid opdoemen, Horkheimer voorzag een ontwikkeling in tegengestelde richting, nl. in die van een „verwaltete Welt", van een volledig gebureaucratiseerde wereld, niet leidend tot een bevrijding maar tot een onderdrukking van het individu.
Ook Adorno drong aan op een radicale bezinning van de „Aufklärung", op het geloof aan de ratio. Zijn dialektische conclusie is dat dezelfde waarden die humaniteit en vooruitgang mogelijk maakten tegelijk de kiemen van barbarij en ontmenselijking in zich dragen. Enerzijds zijn in het mythologische denken rationele elementen aanwezig, anderzijds leeft mytisch denken onveranderd voort in de moderne rationaliteit [1].
Vanaf de antieke filosofie wil de westerse mens met zijn ratio de natuur onderwerpen. Maar een werkelijk menselijke maatschappij is pas mogelijk als natuur en mens niet langer in een verhouding van wederzijdse vernietiging tegenover elkaar staan. De door de mens geboekte vooruitgang, die gestalte krijgt in de toenemende macht van de mens over de natuur, wordt onherroepelijk betaald met de onderdrukking van de menselijke natuur.
Op deze wijze komt Adorno tot de conclusie dat in onze cultuur het gangbare principe van de rationaliteit het principe van de heerschappij van de macht is. In een wereld van „totale negativiteit" (dwz. van totale heerschappij) is de mens van subject tot object geworden. De totale heerschappij berust niet alleen meer op uiterlijke dwang, maar heeft het bewustzijn van de mens zodanig overweldigd, dat hij zich niet eens bewust is en kan worden van zijn toestand. En de totale negativiteit manifesteert zich in de concentratiekampen van de 20e eeuw, door Auschwitz gesymboliseerd, waar geen individuen meer stierven, maar de soort . . .
Nog pessimistischer klinkt Adorno's konstatering, dat de mens door objectieve factoren tot subject wordt gemaakt en dat de objectiviteit, die op het subject drukt, neerkomt op de objectiviteit van het lijden. Weliswaar zag Adorno de sombere toestand van mens en wereld niet als onveranderbaar, alleen achtte hij het niet mogelijk een juiste maatschappij in de huidige situatie te realiseren zodat men beter zou doen de gedachte eraan te laten overwinteren in een kritische theorie van de maatschappij. In principe zijn alle mensen, zelfs de machtigsten onder hen, objecten. Alleen de kunstenaar benadert in Adorno's visie nog enigermate de idee van het autonome subject.

De Autoritaire Persoonlijkheid

Na deze, uiteraard summiere belichting van enkele grondprincipes van de Frankfurter Schule willen we onze aandacht vervolgens *richten op het*

onderzoek naar de autoritaire persoonlijkheid.
Horkheimer en Fromm publiceerden reeds in de dertiger jaren studies, waarbij zij gebruik maakten van inzichten uit de psycho-analyse en waarin zij verband legden tussen bepaalde opvoedings- en karakterpatronen. Het in Amerika gehouden onderzoek, geleid door Sanford en Adorno vormt een logische voortzetting hiervan.
Zij gingen er van uit dat politieke, sociale en economische factoren zoveel invloed kunnen krijgen, dat zelfs de persoonlijkheidsstruktuur er door kan worden aangetast. Men denke hierbij aan de eerder genoemde idee van Adorno over bestaande objectieve factoren die op het individu druk uitoefenen. Men wilde nagaan in hoeverre objectieve, politieke en economische voorwaarden inspeelden op potentiële factoren in de menselijke persoon én omgekeerd. In feite stelde men de vraag, in hoeverre achter autoritaire handelingen, latent of onbewust aanwezig, gedragsmechanismen schuil konden gaan, die als het ware slechts wachtten op verbinding met bepaalde politieke en economische voorwaarden, waardoor zich een ,,menschfeindlich'' en reëel fascisme zou gaan openbaren.
Omdat de westerse kultuur zich had ontwikkeld in de richting van een ,,verwaltete Welt'', volgens Horkheimer, en die steeds meer gepaard ging met onderdrukking van het individu, volgens Adorno, vertoonde zij noodzakelijkerwijze de tendens om van haar kinderen volwassenen te maken met een autoritair karakter.
Dergelijke autoritaire persoonlijkheden voelen zich sterk aangetrokken tot geweld en wel in twee opzichten: zij zijn zowel geneigd om geweld uit te oefenen als om zichzelf geweld aan te laten doen.
Uit de resultaten van het onderzoek kwam een beeld tevoorschijn van een ,,sociocentrisch'' mens, dwz. van iemand, die uit behoefte aan verheerlijking van zichzelf en van zijn eigen groep (de zgn. ,,in-group''), zich gaat afzetten tegen anderen en tegen zgn. ,,out-groups'', die afwijken van wat hij als ,,normaal'' of als ,,vanzelfsprekend'' heeft leren beschouwen. Dit zich afzetten gebeurt in het uiten van discriminerende vooroordelen, dat berust op een projectie en tevens gezien moet worden als een eerste manifeste vorm van vijandigheid. In feite fungeert de ,,out-group'' als zondebok, dwz. als een objekt waarop men zijn eigen minderwaardigheden en die van de ,,in-group'' af kan schuiven. (Niet ,,wij'' zijn ,,oneerlijk'' of ,,agressief'', maar ,,zij'' zijn slecht, gevaarlijk, etc., waarvoor zij uitgeschakeld of gestraft moeten worden.)
Het toegeven aan agressieve impulsen tegen de ,,out-group'' schenkt deze aan bepaalde vooroordelen gebonden mens veel bevrediging. In de eerste plaats is t.a.v. een dergelijke groep datgene geoorloofd wat ten opzichte van de eigen verheerlijkte autoriteit geheel verboden is. Bovendien wint men de instemming, de onderscheiding of bescherming van de eigen autoriteit, die dergelijke vijandige impulsen vaak niet alleen tolereert, maar ook aanmoedigt.
De bevooroordelende mens wil de ,,out-group'', die zijn autoriteit niet wenst te verheerlijken, met zijn agressie straffen voor haar afwijkend-durven-zijn,

iets wat hij zelf niet wenst en ook niet kan, omdat hij zijn zekerheid slechts kan veiligstellen door de acceptatie van de kant van de eigen „in-group" en haar autoriteit, waardoor hij zijn eigen angst en onzekerheid minder sterk zal voelen.
Elke autoritaire en overdreven totalitaire ideologie vormt een grote verleiding voor het discrimineren van zgn. minderheidsgroepen, zoals bv. joden, negers, homosexuelen, moderne kunstenaars, vrouwen, etc. Deze opsomming is gemakkelijk aan te vullen.
Vooraleer wij als personen, als gezin, als natie en als mensheid echt democratisch kunnen samenleven, moeten wij leren mondig te zijn: „soll der Mensch seine eigenen geistigen Fähigkeiten gebrauchen und nicht von Autoritäten abhängig sein", zoals Horkheimer het heeft uitgedrukt. Daarbij speelt de behoefte aan verheerlijking van onszelf en van onze groep ons echter gemakkelijk parten. Reeds het rechtvaardigen van onszelf kan gemakkelijk gepaard gaan met verkettering van de tegenstander.
Het is geen geringe verdienste van de Frankfurter Schule, dat zij ons hierop met nadruk heeft gewezen.
Op 17 juli j.l. zond de NOS-televisie een interview uit met één der adviseurs van president Nixon, J. Magruder, die berucht werd door zijn aandeel in de zgn. Watergate-affaire. Op de vraag hoe deze gang van zaken zich heeft kunnen voordoen, verklaarde hij, dat als politiek anders-denken eenmaal als meer dan oppositie en als tegenstand, dwz. als vijandschap wordt beleefd, je gemakkelijk kunt afglijden. En, zo voegde hij er aan toe: „Volgens mij kan een dergelijke toestand zich niet alleen voordoen in het Duitsland van Hitler, maar gemakkelijk overal in de politiek en in de zakenwereld, zodra er sprake is van angst en een gevoel van bedreiging". Deze verklaring sluit geheel aan op de conclusies, die 23 jaar geleden door Adorno, c.s. werden neergelegd in hun publikatie betreffende de autoritaire persoonlijkheid. Horkheimer had daarvoor in 1936 in grote lijnen dezelfde conclusies aan het Duitse volk voorgehouden, maar tevergeefs, terwijl het er nu op gaat lijken, dat in Amerika nog net bijtijds de ogen van een hele natie open gaan voor de juistheid van deze conclusies.
Naar mijn persoonlijke indruk zijn Adorno, c.s. er terecht van uitgegaan, dat politieke, sociale en economische factoren zoveel invloed kunnen uitoefenen op de persoonlijkheidsstructuur, dat deze hierdoor kan „afglijden". Sinds Freud zijn het vooral de psycho-analytici geweest, die erop gewezen hebben, dat de mens, onder sterke druk van de eisen, die de huidige civilisatie aan hem stelt, slechts tot een schijnbare onderdrukking van zijn driftleven kan komen en dat dit hem steeds slechter zal gelukken naarmate, als gevolg van die sterke druk, de geestelijke verarming nog gaat toenemen.
Zij wijzen daarbij op het verschijnsel van de zgn. „dubbele moraal", die de kans krijgt steeds verder om zich heen te grijpen.
Na zijn emigratie naar Amerika kwam Adorno in aanraking met de aldaar gebruikelijke onderzoekmethoden, hetgeen resulteerde in het ontwerpen en toe-

passen van de F-scale vragenlijst, die door Van der Dennen en Tromp in het vorige nummer van Rekenschap is behandeld. Over de wetenschappelijke betrouwbaarheid van deze methode kan men verschillend denken. Op zijn minst blijft het een open vraag of men in het algemeen gesproken wel zo veel vertrouwen mag schenken in een objectief juiste beantwoording van deze vragenlijst en eventuele varianten hierop door groepen van mensen, die zich dikwijls niet bewust zijn en kunnen worden van hun toestand, zoals Adorno zelf stelt. Het is geenszins onmogelijk dat velen van hen als individu latent aanwezige vooroordelen of agressie nog gebonden weten te houden en dat deze wel manifest worden, zodra dat in naam van het een of andere kollectief-geïnstitutionaliseerde, zgn. „hogere" doel wordt geoorloofd, zodat men al naar gelang van plaats en tijdstip dergelijke vragen ontkennend dan wel bevestigend zal beantwoorden.
Ook de vraag of raciale vooroordelen wel of geen samenhang vertonen met het karakter, of met de individuele kennis- en denkstructuur dan wel met de term, die beide genoemde factoren in zich verenigt: „personality", lijkt ons tegenwoordig minder interessant.
In de eerste plaats heeft o.a. Prof. Kouwer erop gewezen, dat men onder dergelijke begrippen in de loop der tijd zeer veel of weinig heeft willen samenbrengen. In de tweede plaats kan men zowel redeneren vanuit de persoon en zijn aanleg, dan wel vanuit een bepaalde cultuur, waarin de persoon is opgenomen bij de geboorte en zijn „personality" beschouwen als een „vertaling" van die cultuur, zoals bv. Lévi-Strauss is geneigd te doen.
Toch mogen we onze ogen er niet voor sluiten, dat er in de mens een oeroude, centrale factor werkzaam is geweest en nog altijd werkzaam is, nl. de vriend-vijand structuur.
In de rituelen van de groepsvorming (onverschillig hoe men ze waarderen wil: primitief of beschaafd, profaan of heilig) ontstaan bindingen, banden, verbondenheid, samen met een duidelijk identiteitsbesef, waardoor het „generalistische dier" mens op zeer bepaalde manier wordt gespecialiseerd.
De door de mens zelf geschapen groepen met gemeenschappelijke afkomst, taal of geschiedenis gedragen zich als afzonderlijke, van andere te onderscheiden soorten. Ze zijn pseudospecies (Erikson) die zich al sinds het stenen tijdperk voor hogere doeleinden geschapen voelen, zich met vooroordelen tegen anderen hebben gewapend en de anderen tout court als soortvreemd en vijandig bestempelen. De identifikatie met en het lidmaatschap van zulke groepen verleent hun het bovenindividuele, oceanische gevoel van het heil in de aura van de overgave.
De verdwijning of het verval van het ritueel schept niet alleen een onverschillige leegte, maar gemakkelijk ook een vakuüm met explosiegevaar door vrijgekomen agressie.

Kringloop

De mythologie beschrijft in haar eigen taal wat de dagelijkse ervaring be-

vestigt. Prometheus ontstal de goden het vuur, omdat de goden het vuur niet, zoals ze beloofd hadden, vrijwillig wilden schenken. Daarom was het geen misdaad, maar de vervulling van een rechtmatige eis, een daad van bevrijding uit een frustrerende en discriminerende toestand. Prometheus werd aan de rotsen geboeid, een gier zal hem eeuwig blijven straffen voor zijn ongehoorzaamheid door hem zijn lever uit te pikken. Hij bedroog de goden, die hem vertrouwden, maar was tegelijkertijd de eerste held, die zich bevrijdde van traditionele waardenormen en remmingen om anderen te bevrijden. Zijn eigen agressie, gerechtvaardigd door list en geweld, scheen hem beter toe dan die van de goden, die hij trotseerde.
Voor de mensen zou een nieuwe tijd aanbreken, waarin alles anders zou worden en er geen nood meer zou zijn. Maar de aard en het potentiële gevaar van het vuur waren niet veranderd. Net als altijd eiste het vuur kontrole en regulering vóór het benut kon worden. Tegen kontroleverlies ontstonden beschermende organisaties, kinderen moesten leren dat vuur gevaarlijk is, leerlingen werden opgeleid om het vuur optimaal te benutten, enz. Men verzekerde de kinderen en leerlingen, dat alle maatregelen vooral omwille van henzelf werden genomen, maar dat zij nog niet voldoende geïnformeerd en getraind waren om hun eigen belangen waar te nemen. Zo gauw ze rijp genoeg zouden zijn, zou men de kontrole over het vuur met ze delen. Dat moment kwam nooit. Daarom werd de vraag gesteld aan wie het vuur nu eigenlijk toebehoorde. Er werden protestmarsen, (verlicht met fakkels) gehouden, een nieuwe Prometheus kwam in actie, werd gepakt of had succes en werd als held ingehaald . . .
Zo valt men in de kuil, die men trachtte te ontwijken en valt men ten prooi aan dezelfde herhalingsdwang, die men meende te bestrijden. De nieuwe politiek, die alle discriminatie, vooroordeel en agressie slechts lokaliseert in de oude toestand (omdat zgn. werd „vergeten" de eigen èn de door de nieuwe dingen en taken afgedwongen agressie in te kalkuleren) wordt — omdat zij zich goed en geoorloofd dunkt — een kopie en herhaling van de „slechte oude politiek"!
In het inzicht krijgen in de wetmatigheid van een dergelijke kringloop schuilt het gevaar van pessimisme en fatalisme. Daarvan werden Adorno, c.s. en worden bv. de Franse strukturalisten, evenals sommige psycho-analisten van onze tijd, dan ook beticht, vooral voorzover zij meenden en menen geen gehoor te moeten geven aan de opwekking tot een anti-autoritaire revolte zonder meer.
Toch kan het wel degelijk realistischer zijn eerst een grondige studie te maken van een situatie, die in een pat-stelling is beland, waaruit men zich niet zo eenvoudig kan bevrijden.
Zonder inzicht in en nauwkeurige kennis van de autoritaire agressie in ons wordt de onherkende en verloochende discriminatie dwangmatig op de ander geprojecteerd, die dan als vijand en aanvaller ons tegengeweld provoceert onder het mom van gerechtigheid en van verdediging. Dit roept weer zijn

autoritaire tegenagressie op en daarmee wordt de geweldsspiraal ad infinitum voortgezet: een draaitoneel, waarop mensen om beurten de rol van de onderdrukte spelen.
Autoritaire persoonlijkheden en groepen projekteren de eigen, verdrongen gehouden vijandigheden jegens autoriteiten op de veilige, gelegitimeerde discriminatie- en agressieobjekten, op die buitenstaanders en niet eigengroepen van wier vermeend immorele en zedenbedervende gedrag zij met of zonder bewijs rotsvast en bijna bezeten overtuigd zijn.
Onze voorstelling van de vijand is slechts ons spiegelbeeld. De vijand schrijft ons dezelfde ondeugden toe die wij in hem vervloeken en weet zich in het veilige bezit van dezelfde deugden, die uitsluitend wij menen te bezitten.
De vereenvoudigde beperking van het gezichts- en waarnemingsveld tot slechts één enkele tegenstander kan de ontwikkeling slechts in één richting stuwen: naar boven. Dus versterkte dreiging, intensievere rechtvaardiging, meer polarisatie, verscherpte waakzaamheid tegen gevaren, derhalve versterkte dreiging met tegengeweld enz. tot geweldsexplosie toe.
De inhoud van de vijandssymboliek kan soms zelfs met verrassende vlotheid veranderen, de formele structuur van de behoefte aan vijanden blijft echter star en onveranderlijk. Amerikanen vonden in 1942 de Japanners en Duitsers oorlogszuchtig, verraderlijk en wreed, hetgeen in 1966 gold voor de Russen, bij wie deze eigenschappen in 1942 niet waren opgemerkt. Uit de wrede, lelijke aapachtige Jappen van 1942 werden de gekultiveerde, werklustige, charmante en bepaald attraktieve Japanners van 1972.
Op symmetrische wijze interpreteerden Russen en Amerikanen elkaars strategieën als expansiepolitiek en usurpatie van de macht. De officiële communiqué's van de Amerikanen en de Russen na de bezetting van de Dominicaanse Republiek en Tsjechoslowakije zijn verwisselbaar als men slechts de namen verwisselt . . .[2]
In beide gevallen werd agressie als tegengeweld gerechtvaardigd in naam van een de nationale souvereiniteit transcenderend geheel: de pan-amerikaanse of pan-kommunistische eenheid !

De kans op uitzicht

Schrijver dezes is het eens met Adorno, c.s., dat voor de fantasie en de scheppende onrust, die verhinderd wordt door een verstarde en bureaucratische orde, slechts heel weinig speelruimte bestaat. Men zou heel veel kunnen zeggen en voorstellen om uit de thans bereikte impasse te komen. Het lijkt echter verstandiger om maar liever te zwijgen.
Toch moet ik de lezer aan het slot het meest essentiële van mijn visie daarop mededelen, al was het alleen maar om de indruk te vermijden, dat ik geneigd zou zijn te berusten in de status quo.
Die visie komt hierop neer, dat moet worden voortgegaan, zo grondig en veelomvattend als mogelijk is, met het werk, dat door het Institut für Sozialforschung in 1923 is begonnen. Er zijn inmiddels vijftig jaren voorbij en er is

in feite nog maar weinig bekend van het gebied, waaraan Horkheimer en Adorno hun beste krachten hebben gegeven: sociaal onderzoek naar verslavende verhoudingen. Met en naast vernieuwde universiteiten zouden honderden onderzoekcentra de mogelijkheden van een veranderde wereld en een meeveranderde wetenschap moeten reflecteren.
Rationeel onderzoek van de toekomst zal over de binding van discriminatie en agressie, resp. het vrijkomen van gebonden autoriteit in agressie, meer moeten weten en de historisch en sociaal wisselende voorwaarden daarvoor beter moeten kunnen beheersen dan tegenwoordig het geval is.
De intolerantie, die eerder toe- dan afneemt, in menig opzicht ook bij de jeugd, die iedere instruktie wantrouwt, klinkt als een echo van de autoritaire indoktrinatie van volwassenen, die zelf onvoldoende tolerant zijn om kritiek en konfrontatie anders te kunnen classificeren dan als brutaliteit.
Radicale bezinning van de kritische en zelfkritische ratio heeft (zie dat van de Frankfurter Schule bv.) vaak gelijk gehad. Misschien bestaat de kans, dat er nu ernst zal worden gemaakt met een minder autoritaire opvoeding in gezin en op school. Kinderen zullen immers pas leren „leren" als de volwassenen hebben leren onderwijzen en daarbij niet zonder meer menen te weten wat juist en waar is.
Op 16 juli 1969, zes dagen voor zijn vakantie in Zermatt, vanwaar hij niet meer terugkeerde, voerde Adorno zijn laatste radiogesprek voor de Hessische radio onder de tiel: „Erziehung zur Mündigkeit". In wezen komt deze titel dus neer op: „Anti-autoritaire opvoeding".

B. Bloemsma

[1] Niet alleen op dit punt, maar ook uit wat hierna verder nog naar voren wordt gebracht aan ideeën van Adorno, blijkt een grote mate van verwantschap met ideeën van de Franse strukturalist Claude Lévi-Strauss te bestaan.
[2] Ontleend aan Friedrich Hacker: Agression, Wien-Zürich, 1971.

Literatuur:

M. Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt 1957.
Th. W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, A'dam 1947.
Th. W. Adorno: Prismen, Suhrkampf, Frankfurt (1955)

Nederlandse vertaling :

Th. W. Adorno: Minima Moralia, Aulaboek 470.
Th. W. Adorno: Opvoeding tot mondigheid, Spectrum A5.

Vlucht voor verantwoordelijkheid

Een eerste verkenning van vluchtverschijnselen bij jongeren

Inleiding

Aanleiding tot het schrijven van dit artikel is de opleving van godsdienstige stromingen onder jongeren.
In een tijd waarin de meeste kerken in Nederland zich meer en meer bewust worden van hun binnenwereldlijke taak, ontstaan er groepen jongeren (Jezus Movement, Unified Family) die aandacht vragen voor de buitenwereldlijke godsdienstige beleving.
Wat zijn de achtergronden van deze opleving, staan deze verschijnselen op zichzelf, en hoe zou vanuit een humanistisch gezichtspunt een standpuntbepaling tegenover deze ontwikkelingen er kunnen uitzien?
Het is met name op deze vragen dat in het onderstaande een antwoord wordt gezocht.

Korte schets van de maatschappelijke achtergronden

Zoals o.a. Durkheim reeds heeft aangetoond, speelde de godsdienst in vroegere, eenvoudigere maatschappijen een veel belangrijker rol dan in onze samenleving.
Vele verschijnselen (natuurrampen, ziekten, oorlogen) die nu dikwijls natuur- of sociaalwetenschappelijk te verklaren zijn, werden vroeger vaak godsdienstig geduid ten einde het op dat ogenblik onverklaarbare toch op enigerlei wijze begrijpbaar te maken.
Geleidelijk aan, en met name de Verlichting heeft daarin een belangrijke rol gespeeld, werd de godsdienst als verklaringsmechanisme vervangen door de wetenschap.
Er is een duidelijke samenhang te onderkennen tussen het toegenomen inzicht van de wetenschap, en het groeiend zelfbewustzijn van de mens.
De mensheid was niet langer onderworpen aan de wil(lekeur) van buitenwereldlijke machten: het was nu aan de mens zelf door het verkrijgen van inzicht in het werken der natuurwetten, deze te kunnen beheersen en besturen naar eigen wil.
Er deed zich daarbij een onevenredige ontwikkeling voor in de wetenschap. De natuurwetenschappen maakten een veel snellere groei door dan de sociale wetenschappen, waar het haast onmogelijk was vergelijkbare wetten te ontdekken als in de natuurwetenschappen.
Kenmerkend is in dit verband de tweeslachtigheid die men bij Marx kan

bespeuren: enerzijds is er bij hem sprake van een historisch noodzakelijke ontwikkeling, anderzijds kan deze ontwikkeling alleen dan afgerond worden als de bewustgeworden mens dat zelf wil.
Een vergelijkbare (schijnbare?) tegenstelling doet zich voor als aan het einde van de Middeleeuwen (in een veel onvrijer tijd dan thans) de stelling dat de mens vrij is, een veel grotere vrijheid doet ontstaan, terwijl in onze tijd, hoewel er een grotere vrijheid is dan voorheen, het besef dat de mens zo onvrij is vaak zo'n verlammende invloed heeft.
Merton heeft er op gewezen dat men in de sociale wetenschappen niet alleen heeft te maken met wat er feitelijk is, maar ook met wat men denkt dat er is. Zo heeft hij van Marx gezegd, dat men onmogelijk kan vaststellen of hij gelijk of ongelijk heeft gehad door te spreken over een „historisch noodzakelijke ontwikkeling", omdat door de publikatie van zijn theorie waarschijnlijk velen zich anders zijn gaan opstellen tegenover het sociale vraagstuk.
Het grote probleem waarvoor wij staan, is dat we lijken te kunnen kiezen uit drie zeer onaantrekkelijke mogelijkheden:

— om te voorkomen dat de technokratische ontwikkeling zich verder onkontroleerbaar voortzet, moeten zodanige maatschappelijke beheerstechnieken ontwikkeld worden dat de vrije menselijke speelruimte er bij inschiet;
— de technokratische ontwikkeling moet worden teruggedraaid, waardoor de energie- en voedselvoorziening voor de huidige wereldbevolking onvoldoende wordt;
— we gaan op de huidige lijn door, na ons de zondvloed.

Terwijl we vroeger nog altijd konden terugvallen bij onoplosbare vraagstukken op almachtige goden of onontkoombare natuurwetten, staan we er nu helemaal alleen voor.
Kortom: geen bemoedigend beeld voor een nieuwe generatie die aan het begin van haar leven staat.

Zingevingsleegte

Omdat niet alleen van belang is wat er feitelijk aan de hand is, maar ook hoe de feiten geïnterpreteerd worden, is het nuttig te bekijken welke interpretatiekaders aan deze nieuwe generatie zijn aangeboden.
Op het eerste gezicht lijkt dat voor humanisten niet onaantrekkelijk: de oude dogma's zijn in het algemeen onder tafel verdwenen, en er heerst een zekere verdraagzaamheid jegens andersdenkenden.
Maar als men dat wat nader bekijkt, dan blijkt deze houding bij de opvoedende generatie niet zozeer te zijn ingegeven vanuit een doordachte, bewuste levensovertuiging, maar veel meer een gevolg te zijn van een levensbeschouwelijke leegte.
Men weet in het algemeen wèl wat het niet meer is, maar niet wat het wel zou moeten zijn.
De meeste jongeren worden als het ware het bos ingestuurd, zonder kompas of topografische kaart. Dat lijkt een verbetering vergeleken met vroeger toen

bijna iedereen alleen een bepaald type kompas kreeg uitgereikt, waar men het verder z'n hele leven dan maar mee moest doen.
Toen dat kompas toch niet bleek te deugen, hebben velen het maar afgedankt: men kende vaak al een beetje de weg inmiddels. Aan de kinderen werd gezegd: „vertrouw niet op kompassen met pasklare routes, probeer het liever zelf maar uit te zoeken." Wat bij sommige jongeren ongetwijfeld goed zal uitwerken, gezien het milieu van herkomst, het nivo van onderwijs of via andere informatiekanalen.
Een dergelijk advies en een dergelijke uitrusting hebben velen echter niet ontvangen.
En zolang de zon schijnt en de appelbomen bloeien, zal het ook voor hen wel uit te houden zijn.
Maar wat gaat er gebeuren als het eerder opgemerkt onweer dreigend naderbij komt?
Het is goed in dit verband naar Mannheim's analyse van het Duitsland uit de twintiger en dertiger jaren te kijken. Vrijheid gegeven aan mensen die vrijheid niet hebben leren hanteren, wordt tot een roep om orde en gezag.
Vrijheid is niet de afwezigheid van dwang, maar het zich geroepen voelen tot zelfstandig en beredeneerd denken en handelen.
Vrijheid is niet het zich onttrekken aan verantwoordelijkheid, maar juist het nemen van verantwoordelijkheid, voor jezelf en jouw plaats in de samenleving.
Maar dat is makkelijk gezegd tegen iemand die niet heeft geleerd hoe men aan verantwoordelijkheid vorm kan geven, hoe onze samenleving in elkaar zit.
Zo iemand zal iedere autoriteit die er in slaagt het dreigend onweer te keren (of waarvan hij denkt dat deze het kan) aanvaarden. Iemand die niet geleerd heeft te zwemmen, zal op het ogenblik dat hij dreigt te verdrinken niet luisteren naar de hem toegeroepen zweminstruktie, maar grijpen naar de hem toegeworpen reddingslijn. En naar de jonge generatie worden op het ogenblik heel veel reddingslijnen toegeworpen.

Vluchtpogingen

Onderstaande opsomming is niet volledig. Het is slechts de bedoeling een eerste indruk te geven van een aantal verschijnselen die als gemeenschappelijk kenmerk hebben dat zij er toe leiden dat jongeren de verantwoordelijkheid voor hun handelen van zichzelf verleggen naar elders.
Voor een deel kan het terecht zijn dat althans een deel van de verantwoordelijkheid elders gelegd wordt, bijvoorbeeld bij de ouders.
Maar het maakt een groot verschil of men beginnend vanuit verantwoordelijkheden elders toewerkt naar grotere eigen verantwoordelijkheid, of dat men de afhankelijkheid in denken en handelen nog verder bevordert of bevestigt.

Godsdienst

Zou er nog een Nederlander zijn die niet een Jehova-getuige aan de deur heeft gehad? Zo niet, dan mag bekend worden verondersteld dat het einde

nabij is, en we ons maar bij de beweging hoeven aan te sluiten en we maken een goede kans om de zaak alsnog te overleven. Een onbeschaamder speculeren op angstgevoelens kan men zich haast niet voorstellen, al komen vergelijkbare theorieën in de loop der geschiedenis regelmatig voor.
Een wat kwaadaardiger variant van deze theorie is de stelling dat god Nederland evenals Sodom en Gomorra zal straffen voor de ,,ontucht'' die wij zouden toelaten.
Nu heeft het werken met zwarte schapen gelukkig in Nederland nooit veel navolging gekregen, ook al geven de recente publikaties van o.a. Rogier over de homoseksuelenvervolgingen in de achttiende eeuw aan dat de aktiviteiten op dit punt van de Evangelische Omroep niet geheel ongevaarlijk zijn.
Hoewel er geen exacte cijfers bestaan over de populariteit van fanatieke christelijke jongerengroepen, en hoewel men gevoegelijk mag aannemen dat de omvang betrekkelijk gering is, verdient het toch aanbeveling deze groepen niet te onderschatten mede gezien de niet geringe (Amerikaanse?) financiële steun die deze groepen genieten.
Terwijl de Jezus Movement nog heel duidelijk binnen het christendom past, ligt dat bij de Unified Family enigszins anders.
Zij hebben gemeenschappelijk dat beide enerzijds gebruik maken van allerlei ,,hippe'' begrippen als revolutie, communes e.d., maar anderzijds gekenmerkt worden door autoritaire, hiërarchische structuren, een repressieve sexuele moraal en een conservatieve politieke ideologie.
Bij de Jezus Movement kan men nog spreken van een oude boodschap in een modieus jasje, bij de Unified Family kan men iets meer spreken van een nieuw geluid, ook al zit het nieuwe dan voornamelijk in het door elkaar mengen van oude ingrediënten als christendom, oosterse religies en merkwaardig genoeg ,,wetenschap''. Gezien het mystieke klimaat in deze kas, vraagt men zich af hoe deze plant het daar vol houdt, maar het is vermoedelijk een variant die in de hortus botanicus niet voor vol wordt aangezien.
Naast het Unified-mengsel komt men ook onversneden oosterse religies tegen, maar die hebben het in Nederland althans in georganiseerde vorm (nog) niet tot grotere populariteit gebracht — wellicht ook door het accent op de persoonlijke religieuze beleving.
De meestal gehoorde redenering ter verklaring van de populariteit van oosterse religieuze stromingen is, dat hier sprake is van een reactie op onze kille, zakelijke maatschappij.
Omdat emoties echter niet alleen op religieuze, maar ook op b.v. sexuele en artistieke wijze geuit kunnen worden, lijkt dit een onvoldoende verklaring.
Vermoedelijk speelt de zingevingsproblematiek hierbij een belangrijker rol, gekoppeld aan het feit dat deze religies niet gekenmerkt worden door het bij veel jongeren impopulaire prestatiedenken. Juist het benadrukken van het individuele welzijn vormt een tegenwicht tegen de schijnbaar om zichzelfs wil voortwoekerende technokratische ontwikkeling.
Aan de hernieuwde belangstelling voor godsdienstige beleving (die niet al-

leen bij jongeren optreedt, maar daar wel het meeste opvalt) zitten twee kanten.
Enerzijds kan het gezien worden als een vernieuwde belangstelling voor zingevingsvragen, als een verzet tegen een te technokratisch wordende wereld. Aan de andere kant kan men zich afvragen of het middel niet even erg is als de kwaal: in verzet tegen vervreemdende, buiten de meeste mensen omgaande sociale processen, wordt teruggegrepen op de autoriteit van eveneens buiten de mens gelegen machten, die in het begin wellicht voldoende (vooral emotionele) identificatiemogelijkheden bieden, maar die op den duur ongetwijfeld niet in staat zullen blijken te zijn een antwoord te geven op de eerder vermelde centrale problematiek waar wij nu voor staan.
Of, indien wel een antwoord gevonden wordt, het er een zal zijn dat makkelijker een beheersstruktuur zal inhouden die de menselijke vrijheid te niet doet gezien de theocratische achtergronden van de zingeving.
Alleen die zingeving die de menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid centraal stelt, is een garantie voor zodanige oplossingen van de vraagstukken waar wij voor staan, dat die vrijheid en verantwoordelijkheid gehandhaafd blijven, of beter: meer bereikt worden.

Verdovende middelen

Hieronder dient men eigenlijk alles te verstaan wat de spanningssituatie in het individu en in diens relatie tot de omgeving wijzigt, waarbij een onderscheid gemaakt moet worden tussen die middelen die verslavend werken en die welke dat niet doen.
De spanningssituaties waar wij bij voortduring in verkeren, hebben enerzijds het positieve aspect dat zij ons brengen tot denken en handelen. Maar zoals Toynbee heeft aangegeven op het nivo der culturen, kan het zijn dat de spanningen ontstaan door de uitdagingen waarvoor wij geplaatst zijn zodanig groot worden dat wij de situatie niet meer kunnen hanteren.
Men zou een vergelijking kunnen maken met de economie, waar enerzijds de spanningsrelatie tussen vraag en aanbod een centrale plaats inneemt, maar waar het anderzijds mede dankzij Keynes mogelijk en wenselijk is gebleken deze spanningsrelatie niet geheel over te laten aan het „vrije" spel der krachten, doch op het ene ogenblik de spanning door ingrepen te verhogen en op een ander deze te verlagen.
Zo kan een spanningsregulering (mits niet verslavend werkend) ook op het individuele vlak positief werken, dat wil zeggen: bijdragen tot grotere menselijke zelfbestemming en -ontplooiing. In feite echter doen zich verontrustende verschijnselen voor op het gebied van de kalmerende en pep-middelen, evenals op dat van de hard-drugs.
Het tempo van de huidige maatschappij is (mede door toegenomen sociale en economische spanningsregulering) zodanig geworden dat op het gebied van individuele spanningsregulering gegrepen gaat worden naar middelen die uit het oogpunt van vrije menselijke zelfbestemming en -ontplooiing onaan-

vaardbaar zijn. Men hoort nogal eens de redenering dat als iemand aan de verslavende middelen wil gaan beginnen, dat we hem/haar dan ook die vrijheid moeten geven. Als iemand de verantwoordelijkheden waarvoor we nu gesteld worden (onszelf gesteld hebben) te groot vindt worden, dan moeten we zo iemand — aldus deze redenering — de keuzevrijheid laten om er uit te stappen.
Op het eerste gezicht klinkt deze redenering verdraagzaam en „dus" menselijk. Bij nader inzien echter doet het een beetje denken aan de rijke industrieel uit de eerste helft van de negentiende eeuw die stelde dat de arbeiders toch „vrij" waren om al dan niet bij hem tegen een hongerloon te komen werken. Hoe kan men van keuzevrijheid spreken als b.v. blijkt dat een zeer groot deel van de hard drug-gebruikers voortkomt uit kindertehuizen of probleemgezinnen. Als er in feite geen andere weg meer open ligt, kan men moeilijk van keuze spreken.
Een andere zaak is of men onmiddellijk moet denken aan een „oplossing" in strafrechtelijke sfeer. De ervaringen met de drooglegging in Amerika en het huidige drug-beleid in Frankrijk geven de vaak averechtse gevolgen daarvan aan. Evenzeer moet gewaakt worden voor een al te bevoogdend karakter in de hulpverlening: voorop moet staan dat door inzichten in de oorzaken van zelfdestructief gedrag bij de betrokkene zelf werkelijke keuzevrijheid ontstaat.

Overige verschijnselen

Iedere situatie is er een van gedeeltelijke verantwoordelijkheid, zeker wat maatschappelijke vraagstukken betreft.
Wat nu te denken van een situatie waarin iedereen individueel zegt dat „het systeem" de oorzaak is van alle kwalen, en dat je daarom rustig je gang kunt gaan, want dat holt des te beter „het systeem" uit.
Hoewel enigszins overdreven weergegeven, komt de houding van veel zichzelf maatschappijkritisch noemende jongeren in de praktijk daar op neer.
Het is geen ongewoon verschijnsel dat men iemand tegen komt die (eerlijk overtuigd) zéér tegen luchtverontreiniging is doch tegelijkertijd in een met vlinders opgesierde eend rondrijdt en regelmatig een al dan niet „aangekleed" sigaretje rookt.
Gewezen op de tegenstelling die men daarin toch zou kunnen ontdekken, is het steevaste antwoord dat je daar alleen weinig aan verandert en dat „het systeem" zal moeten veranderen.
Op zichzelf is het juist dat dergelijke ingrijpende veranderingen niet door iemand alleen tot stand worden gebracht.
Maar als hele groepen mensen dit als argument gaan gebruiken, dan krijgt men toch het onaangename gevoel dat „het systeem" als alibi gebruikt wordt om het bestaande maar te laten zoals het is, zonder daarvoor in de verantwoordelijkheid te willen delen.
Het van zich afschuiven van verantwoordelijkheden kan, op grote schaal toegepast, ten gevolge hebben dat de weg bereid wordt voor een sterke man die

als de situatie onhoudbaar is geworden wél de verantwoordelijkheid durft te nemen, met de gevolgen die men zich kan voorstellen.
Een hiermee samenhangend verschijnsel is de neiging bij sommige jongeren (men komt het ook nogal eens tegen in vrouwenemancipatie-kringen) zich te verzetten tegen organisatiestructuren met een verantwoordelijk te stellen bestuur. Gewerkt wordt dan met plenaire vergaderingen, en iedereen kan namens de groep spreken (zie b.v. Dolle Mina).
Het lijkt allemaal heel demokratisch, maar in de praktijk komt het erop neer dat er een informeel leiderschap ontstaat dat onafzetbaar is.
Men denkt grotere vrijheid te scheppen door niets organisatorisch te regelen, maar in feite ontstaan allerlei vormen van onvrijheid doordat nu het recht van de sterkste (het meest bekend, het makkelijkst formulerend, de meeste informatie en relaties bezittend) gaat gelden.
Dat zelfde recht van de sterkste komt (meestal ondoordacht) ook om de hoek kijken bij diegenen die het „terug naar de natuur"-evangelie verkondigen, vaak gebaseerd op een weinig realistische opvatting wat „natuur" inhoudt. Nog even afgezien van het feit dat ook hier de uitersten elkaar weer raken (het weigeren van inentingen door orthodox-protestanten), is de uiterste consequentie van deze stelling Darwin's „struggle for life and survival of the fittest" en niet de vrije menselijke zelfbestemming en -ontplooiing.
De verantwoordelijkheid tot doordenking van de consequenties van voorgestelde alternatieven blijft meestal beperkt tot het aansluiten bij wat modieus progressief wordt gevonden op dat ogenblik.

Planning for freedom

De ontwikkeling van het menselijk zelfbewustzijn en het streven naar menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid heeft nauw samengehangen met de ontwikkeling der vrije wetenschap.
De wetenschap echter is bij vele jongeren in een minder gunstig daglicht komen te staan, met name door de als onevenredig ervaren, snelle groei op technisch en economisch gebied.
Daarmee dreigen ook de idealen die aan de Verlichting ten grondslag hebben gelegen bij vele jongeren in diskrediet te raken, die proberen nieuw houvast te zoeken in godsdienstige zekerheden, uit deze samenleving stappen, of weigeren mede-verantwoordelijkheid te aanvaarden voor het verbeteren van die samenleving.
Die jongeren die wel verantwoordelijkheid aanvaarden (en bijvoorbeeld bij overheid of bedrijfsleven gaan werken) staan voor de verleiding zich aan de bestaande wijze van funktioneren te konformeren, en missen de steun en kreativiteit tot ontwikkeling van alternatieven van die jongeren die weigeren mede-verantwoordelijkheid te aanvaarden omdat zij „het niet meer zien zitten".
Een somber beeld, wellicht iets te somber, maar niet zonder mogelijkheden tot verandering.

Mannheim's eerder vermelde analyse van de oorzaken van het ontstaan van het Derde Rijk, heeft hij namelijk doen volgen door een aantal aanbevelingen voor de toekomst, meestal aangeduid onder de noemer „planning for freedom".
Men zou — ter verduidelijking van zijn theorie — de volgende vergelijking kunnen maken.
Traditioneel zijn kinderen op autoritaire wijze opgevoed: men moest zich als kind richten naar datgene wat de ouders wensten, de ouders bepaalden de toekomst der kinderen, die — later zelf ouder geworden — hetzelfde deden met hun kinderen. De tegenpool van deze opvatting is de stelling dat men het kind vanaf de eerste dag na de geboorte moet gaan behandelen als was het een volwassene.
Een tussenliggende opvatting is dat het kind wordt opgevoed vanuit een afhankelijkheidsrelatie, maar dat geleidelijk aan de onafhankelijkheid van het kind bevorderd moet worden.
Naar de maatschappij toe vertaald, is het eerstgenoemde type de traditionele maatschappij, en het tweede een ideale demokratische maatschappij die er van uit gaat dat iedereen een zelfstandig en vanuit verantwoordelijkheidsbesef denkend en handelend individu is.
Het probleem is nu dat die vooronderstelling in veel opzichten niet klopt: het is niet de bestaande toestand maar de gewenste toestand.
Daarom houdt Mannheim een pleidooi voor een elite — niet in de negatieve betekenis van een topgroep die de macht aan zich wil houden, maar een vrij naar capaciteiten toegankelijke topgroep die er juist op uit is zichzelf overbodig te maken. Geen heersende maar een dienende elite.
In feite vertoont de situatie in Nederland veel gelijkenis met het beeld dat Mannheim voor ogen heeft, met vooral dit verschil dat in ons land deze ordening nogal onbewust is ontstaan, de toegang tot de elite niet geheel vanuit een gelijke-kansen-gedachte plaatsvindt, en de bewuste tijdelijkheid grotendeels ontbreekt.
Met betrekking tot jongeren komt er echter een nieuw element bij: de vrijwel algemene gedachte dat planning en vrijheid onverenigbaar zijn, leidt ertoe dat de toegenomen wens tot vrijheid bij potentiële elite (b.v. studenten) zich veel meer uit in het weigeren van mede-verantwoordelijkheid voor organiseren en plannen, dan in het ombouwen van deze organisaties tot planningsinstrumenten voor vrijheid.
Het veel voorkomende „alles-of-niets"-denken leidt ertoe dat de samenleving zich veel meer evolueert in de richting van een kiezen tussen de twee eerder genoemde polen, dan in de richting van de door Mannheim bepleite tussenweg.
Toch is het nog te vroeg om een uitspraak te doen over de vraag hoe deze zaak zich zal gaan ontwikkelen: we leven in veel opzichten in een tijd van kentering van ontwikkelingen die zich de laatste jaren in Nederland hebben voorgedaan.

Maar deze kentering (in studentenbeweging, secularisatie, sexuele hervorming) vraagt niet om afwachten, doch om een waakzaam oog met name ook van humanistische zijde opdat tijdig gewaarschuwd kan worden voor zaken die zich al dan niet progressief aandienen maar in feite stappen terug zijn op de weg naar vrijheid en verantwoordelijkheid in zelfbestemming en -ontplooiing.

Rob Tielman

KONFERENTIE STICHTING SOCRATES

Op 28 oktober a.s. organiseert de Stichting Socrates een wetenschappelijke konferentie over het onderwerp:

EUTHANASIE

De konferentie is in het bijzonder bedoeld voor mensen, die zich in hun beroep of hun studie bezig houden met het probleem van de euthanasie.

Inleiders zullen zijn:

P. Spigt uit Amsterdam,
dr. B. S. Polak uit Amsterdam en
mevr. dr. mr. H. A. H. baronesse van Till-d'Aulnis de Bourouill uit Den Haag.

Aangezien de werkwijze van deze konferentie vooral gericht zal zijn op een intensieve gedachtenwisseling van alle deelnemers moet het aantal deelnemers beperkt blijven tot maximaal zestig. Enige weken van te voren wordt een dokumentatiemap verstrekt.

Nadere inlichtingen worden u op verzoek gaarne toegezonden door het centraal buro van het Humanistisch Verbond, postbus 114 te Utrecht.

Euthanasie - een discussie

Normen en Euthanasie

De strafvervolging tegen een dokter in Friesland wegens het toedienen van een dodelijke dosis morfine aan haar oude, aftakelende moeder (op uitdrukkelijk verlangen van de oude vrouw) heeft de reeds op gang zijnde discussie over de strafbaarheid van euthanasie een nieuwe impuls gegeven. Er is een stichting vrijwillige euthanasie opgericht die wil bijdragen aan een bewuste meningsvorming hierover en maatregelen wil stimuleren op dit gebied. De stichting, hoewel niet afkerig van wetswijziging, meent dat binnen het raam van de geldende wet „toch erg veel positiefs is te bereiken" [1]. Zij acht de weg die tot wetswijziging moet leiden, te lang.
Anderen wijzen voorshands wetswijziging af of typeren een roep om wijziging zelfs als simplificerend [2]. Betrekkelijk kort geleden [3] werd door een commissie uit de Gezondheidsraad een interim-rapport uitgebracht „advies inzake euthanasie", waarin onder meer gesteld wordt dat het probleem er vooral één zou zijn van medische ethiek. Knap besluit zelfs zijn artikel „Opmerkingen over euthanasie" [4] met de stelling dat het niet gaat om wetswijziging en evenmin om de vrijheid van de mens om zelf over zijn leven(seinde) te beschikken, doch alleen om medische ethiek. De Rechtbank te Leeuwarden [5], oordelend over de hiervoor genoemde dochter-arts, gaat voor haar oordeel te rade bij diezelfde medische ethiek, doch ontleent een stuk van haar oordeel aan andere bronnen, gelijk wij hierna zullen zien.

Ordening van het onderwerp
Voordat ik tracht daarover enkele gedachten te formuleren, lijkt het juist om duidelijk te omschrijven wat — althans in het bestek van dit artikel — onder euthanasie wordt verstaan. Spigt heeft in een prijzenswaardige poging tot ordening van het denken over deze materie [6] drie gebieden onderscheiden, te weten:

1. dat van beëindiging van het leven dat geen leven meer is te noemen, doch gelijk staat met klinische dood;
2. dat van de assistentie bij zelfmoord;
3. dat van het bewust toedienen van een zachte dood, onafhankelijk van de wens van de betrokkene.

Hij meent dat onze cultuur voor de beide eerste gebieden een oplossing heeft of vindt en die voor het derde gebied niet zal vinden; dat laatste klaarblijkelijk omdat dan het terrein betreden wordt van het door de een (de dok-

ter) aan de ander (de patiënt) opdringen van wat de eerste nog als menswaardig leven accepteert en wat niet meer.
De commissie uit de Gezondsheidsraad onderscheidt tussen vrijwillige- en onvrijwillige euthanasie, en tussen actieve en passieve. Vrijwillig is zij als er uitdrukkelijke en geldige instemming van de patiënt is. Onvrijwillige euthanasie is dan ieder ander handelen, dus zowel tegen de wil van de patiënt als in geval van wil of onwil van de patiënt niet is gebleken.
Actieve euthanasie is, volgens de commissie, aanwezig als levensverkortende middelen of handelingen niet meer worden toegepast.
Het wil mij voorkomen dat het onderscheid van de commissie voor een juridische benadering de stof beter ordent dan het onderscheid dat Spigt aanbrengt. Immers, het introduceren van assistentie bij zelfmoord leidt in een bespreking over euthanasie licht tot verwarring. De wet kent namelijk naast het delict van de euthanasie apart het delict van het behulpzaam zijn bij zelfmoord (artikel 294 Sr), wat veel mensen onbekend is en wat ook weinig logisch lijkt, gegeven dat zelfmoord op zich zelf geen strafbaar feit vormt [7]. Ik zal dan ook het onderscheid van de commissie volgen, vooral omdat ik het wil hebben over het strafbare feit van artikel 293 Sr „een ander op zijn uitdrukkelijk en ernstig verlangen van het leven beroven" en niet over de hulp bij suïcide.
Zou men niettemin Spigts indeling in gedachten willen houden, dan meen ik zijn bijdrage aldus te lezen dat hij niet afwijst

a. het beëindigen van levensverlengende middelen of handelingen in geval het leven met een klinische dood gelijk te stellen is (passieve euthanasie en blijkbaar zowel vrijwillig als onvrijwillig);
b. het toedienen van levensverkortende middelen of handelingen (aktieve euthanasie) in geval de patiënt wil suïcideren (dus alleen vrijwillig).

Maar bij zijn punt 3 komen wij m.i. in moeilijkheden. Want hoezeer ik in het algemeen kan instemmen met zijn stelling dat de ene mens het recht mist de ander zijn patroon op te drukken van hetgeen nog als menswaardig leven valt te kwalificeren, zie ik niet hoe dat zonder meer te rijmen is met het accepteren van de passieve onvrijwillige ingreep hiervoor onder a. bedoeld. Vermoedelijk meent Spigt dat zodra medisch gesproken moet worden van klinische dood, de ingreep [8] ook tegen de wil van de patiënt is toegestaan, in welk geval de arts dus voor de patiënt bepaalt wat hij menswaardig leven acht. Een kwestie van medische ethiek?

Uitgangspunt

Gelijk reeds tot uitdrukking gebracht, wil ik de onderhavige materie benaderen van de kant van de vrijwillige euthanasie, dat wil zeggen van de ingreep (actief) of het nalaten van de ingreep (passief) op uitdrukkelijk en ernstig verlangen van de patiënt. (Dat is de inhoud van de aparte strafbaarstelling: het op uitdrukkelijk en ernstig verlangen van een ander opzettelijk beroven van diens leven). Als in de rest van deze bijdrage over euthanasie

tout court wordt gesproken, bedoel ik die vrijwillige vorm.
Mijn indruk is dat veranderingen in twee normen de onderhavige problematiek in het zoeklicht hebben geplaatst. De eerste norm is die, welke gebaseerd is op de oorsprong van het leven. Het leven leek onder invloed van de christelijke kerken, door god aan de mensen te zijn gegeven. Over dat leven kon en mocht de mens dus niet zelf beschikken. Allengs is, mede onder invloed van de humanistische beweging, de overtuiging gegroeid, dat die goddelijke oorsprong op zijn minst dubieus is. Allengs is ook de overtuiging gegroeid dat de mens vrij is — of zo men wil verplicht — zelf aan zijn leven een bestemming te geven. In die opvatting past niet meer a priori een taboe ten aanzien van het zelf beëindigen van het leven c.q. het zelf wensen dat het leven eindigt, wanneer men overtuigd is niet verder te willen leven in geval van bepaald onherstelbaar letsel.
De andere norm is die van de eerbied voor menselijk leven. Ook die norm is terug te voeren op de gedachte dat een hoger wezen dan de mens zelf hem het leven heeft gegeven, en eerbied voor dat leven in wezen eerbied is voor dat hogere wezen. Maar bij de veranderingen die zijn opgetreden ten aanzien van die eerste norm is juist de erkenning van de uniciteit van de mens er verantwoordelijk voor dat de eerbied voor hem en zijn leven onverzwakt in stand bleef. In die eerbied kwam geen verandering, ook al was de reden van die eerbied aan het veranderen. Wat wel verschoof, was het begrip „menselijk leven". Door de formidabele vlucht die de medische wetenschap en technieken namen, bleek het mogelijk mensen in leven te houden, die niet meer dan een volstrekt vegetatief bestaan leidden. Het medisch kunnen ijlde hier vooruit bij het medisch behoren. Hoever moest men gaan bij het blijven beademen bij voorbeeld van een tot kasplantje gedegradeerd mens? Wanneer mocht c.q. moest de knop van de apparatuur worden omgedraaid? [9] Zoals de eerdergenoemde commissie in haar rapport terecht constateert, de norm van de absolute eerbied voor menselijk leven vertoont verandering. Naarmate minder aanvaardbaar is dat nog van menswaardig leven gesproken kan worden, acht men beëindiging van dat niet menswaardig leven ethisch verantwoord [10].
Tegen de achtergrond nu van deze normveranderingen en met inachtneming van mijn hiervoor genoemde uitgangspunt wil ik zowel het rapport van de commissie uit de Gezondheidsraad als het vonnis van de Rechtbank te Leeuwarden achtereenvolgens bespreken om daarna tot een — naar ik hoop niet simplificerende — conclusie te komen ten aanzien van de vraag of vrijwillige euthanasie strafbaar moet blijven.

Het rapport van de commissie
Op 30 september 1970 vroeg de toenmalige staatssecretaris van sociale zaken en volksgezondheid Kruisinga aan de voorzitter van de Gezondheidsraad advies over de algemene medisch-ethische problematiek rond conceptie, geboorte, leven en sterven [10a]. Die voorzitter stelde een uit achttien

leden (waaronder artsen, juristen, verpleegkundigen, ethici en sociologen) bestaande commissie in. Die commissie, onderkennend dat de adviesaanvraag een veelheid van onderwerpen aan de orde stelde, besloot eerst het h.i. meest urgente probleem, te weten euthanasie, aandacht te schenken. Dat is dan gebeurd in het als interim-advies [11] betitelde rapport „advies inzake euthanasie", gepubliceerd in het voorjaar 1973 door het inmiddels gestichte ministerie van volksgezondheid en milieuhygiëne (verslagen en rapporten 1973, no. 6).
Nadat de commissie — zoals hiervoor reeds vermeld — een ordening van het begrip euthanasie (vrijwillig — onvrijwillig, aktief — passief) aanbracht, stelde zij vast het vraagstuk vooral van een medisch ethisch uitgangspunt te benaderen. Maar, aldus de commissie, door de nauwe samenhang van ethiek en recht, bespreekt zij ook rechtsregels. Dat is des te begrijpelijker wanneer men in het rapport leest dat medische ethiek niet meer of anders is dan een verbijzondering van algemene ethiek en dat ethische vragen ten aanzien van het handelen van een arts derhalve ingebed zijn tussen vragen als die van het zelfbeschikkingsrecht van de mens (over zijn eigen leven) en die van wat de samenleving mag of moet doen (ten aanzien van de levens van haar leden).
Met andere woorden — aldus lees ik deze uiteenzetting van de commissie — hoewel zij het probleem benadert van een medisch ethische hoek, relativeert zij die benadering door te onderstrepen dat medische en algemene ethiek hand in hand gaan, en door er de aandacht voor te vragen dat ethische- en rechtsregels nauw samenhangen. Tot zover heb ik geen moeite met wat de commissie schrijft en dat moet ook geacht worden overeen te stemmen met de opvattingen in de rechtsfilosofie over begrippen als rechtsnormen tegenover ethische normen, waarbij rechtsnormen getypeerd worden als een groep ethische normen [12].
Wie nu zou menen dat de commissie, die vervolgens vaststelt dat de ethische normen over toelaatbaarheid van euthanasie en over absolute eerbied voor menselijk leven een verandering ondergaan, ook in de rechtsnormen die verandering ziet of wenst, komt bedrogen uit. Hier gaat de commissie ineens een duidelijk verschil tussen beide groepen normen zien, wat weinig in overeenstemming lijkt te zijn met de hiervoor weergegeven beschouwingen van die zelfde commissie over ethiek en recht. Het kan zijn dat zij tot dat onverwachte en m.i. onverantwoorde verschil komt door haar constatering op blz. 13 van het rapport. Daar immers, stelt zij dat ethische normen sterk sociaal-cultureel bepaald zijn en „dan ook geleidelijk veranderen, in tegenstelling tot de geschreven rechtsnormen".
Als de commissie bedoelt wat er letterlijk staat, komt dat mij voor onjuist en niet concludent te zijn voor het vervolgens te geven advies. Onjuist nl. wanneer zij veronderstelt dat ethische normen wel en juridische niet sterk sociaal-cultureel bepaald zijn. Kennisneming van rechtsfilosofische literatuur leert dat geen dier schrijvers meent dat rechtsnormen niet sociaal-cultureel

bepaald zijn en dus niet veranderen. Niet concludent omdat het recht niet bepaald wordt door geschreven normen alleen, die overigens wel veranderen doch minder geleidelijk.
De commissie vermeldt op blz. 12 het positieve recht onder meer als terrein waarop algemene ethiek inwerkt. Dat zou ertoe hebben kunnen leiden dat zij in datzelfde positieve recht een aantal bronnen onderscheidt, waarvan wettelijke voorschriften (geschreven rechtsnormen, aldus die commissie) er slechts één zijn. Waar het om gaat bij een adviesaanvrage als deze, is nu juist of de wettelijke voorschriften door de veranderde rechtsopvattingen (sterk sociaal-cultureel bepaald als die zijn), tot uiting komend bij voorbeeld in rechtspraak en vervolgingsbeleid, verandering behoeven.
Na aldus een essentieel verschil tussen ethische- en rechtsnormen te stellen, komt de commissie dan op blz. 20 tot haar advies. Daar geeft zij als antwoord op de vraag of het de arts in medisch-ethisch opzicht geoorloofd is om actieve euthanasie toe te passen: neen, want actieve euthanasie is strafbaar. Hoe dat antwoord, waarvoor de staatssecretaris vermoedelijk geen advies van achttien deskundigen behoefde, te rijmen is met haar eerdere constatering dat men over de norm van absolute eerbied voor het menselijk leven „thans tot een meer genuanceerd standpunt" komt, verklaart de commissie niet.
Wie zou menen dat de commissie ter plaatse slechts zo kon antwoorden omdat de wet nu eenmaal artikel 293 Sr. nog kent, ziet dan op blz. 25 van het rapport „dat actieve euthanasie als strafbaar feit aangemerkt moet blijven", daarmee ook duidelijkmakend wat de commissie voor de toekomst wenselijk acht.
Wat tenslotte de passieve euthanasie betreft (vrijwillig zowel als onvrijwillig) meent het rapport dat het een arts wel in bepaalde omstandigheden geoorloofd moet zijn „de knop om te draaien" (aanhalingstekens van mij). Het wil mij voorkomen dat het rapport twee opvallende conclusies heeft, te weten:

a. de hiervoor reeds uitvoerig besproken conclusie: aktieve euthanasie mag niet omdat het verboden is;
b. er is wel verschil tussen aktieve- en passieve euthanasie wat betreft de vraag van de geoorloofdheid, doch geen verschil tussen vrijwillige en onvrijwillige.

Die laatste conclusie komt mij als medische leek voor typisch van het vakgebied van de medicus uit te zijn ingegeven. Het laat zich horen dat er voor een arts verschil bestaat tussen het doen afsluiten van een beademingsapparatuur of het verwijderen van een neussonde enerzijds en het toedienen van een dodelijke dosis van een geneesmiddel anderzijds. Ik waag echter te stellen dat dat verschil slechts gradueel en niet principieel is en derhalve onvoldoende basis voor daarop te enten rechtsnormering [13].
In het recht pleegt handelen of nalaten als „gedraging" te worden gekwalificeerd en op dezelfde wijze te worden beschouwd [13a]. In beide gevallen weet

de arts immers wat het gevolg is van zijn besluit, te weten de dood van de patiënt. Dat is het principiële ethische probleem, niet of die dood direct veroorzaakt wordt door de injectie of indirect door het afsluiten van de stroom. Wanneer de commissie de actieve euthanasie afwijst, omdat „ook voor de arts de regel geldt dat het ethisch (en wettelijk) niet geoorloofd is menselijk leven opzettelijk te beëindigen" (blz. 20), kan zij toch niet in gemoede volhouden dat passieve euthanasie wel zou zijn gepermitteerd. Het kan er bij dit probleem toch niet om gaan wat precies de medische doodsoorzaak is (de morfine of de pneumonie)!
Ik zou menen dat het principiële onderscheid binnen de euthanasie in het vrijwillige of onvrijwillige schuilt, in de vraag of — om met de wet te spreken — de euthanasie op uitdrukkelijk en ernstig verlangen van de patiënt plaatsvond of zonder diens verlangen te kennen dan wel tegen diens wil.

Het vonnis van de rechtbank te Leeuwarden

Na het uitbrengen doch vóór het publiceren van het hiervoor besproken rapport van de commissie, was de Rechter geroepen een oordeel te geven. Het betrof de bekende kwestie van een vrouwelijke arts in Friesland, die op haar zeer ernstig zieke en zwaar lijdende, oude moeder (opgenomen in een bejaardeninrichting) op haar verzoek euthanasie toepaste. Het was dus een geval van aktieve (morfine-injectie) vrijwillige euthanasie. Kennisneming van het vonnis [14] leert dat het lijden van moeder én voor moeder zelf én voor haar kinderen, waaronder deze dochter, ondragelijk was. Voor détails ten aanzien van aftakeling en behandeling leze men het vonnis.
Opvallend is in de eerste plaats dat de Rechtbank — gelukkig — een andere redenering dan die van de commissie uit de Gezondheidsraad volgt. Zij gaat er vanuit dat in beginsel actieve euthanasie onder bepaalde omstandigheden is toegestaan, terwijl de commissie — zoals wij zojuist zagen — die vorm vierkant afwees. Opvallend is dan in de tweede plaats dat de Rechtbank (met één na te noemen uitzondering) voor de vraag welke de bepaalde omstandigheden moeten zijn, te rade gaat bij medisch-ethische opvattingen. Zij baseert zich namelijk op een verklaring van de als getuige gehoorde inspecteur van de volksgezondheid. Naar diens mening wordt in brede medische (!) kring aanvaard dat wanneer

a. het gaat om een ongeneselijke zieke,
b. het lijden voor de patiënt subjectief ondragelijk is,
c. de patiënt vooraf te kennen heeft gegeven uit dat lijden verlost te willen worden,
d. de stervensperiode is ingegaan of zich heeft aangekondigd,
e. de ingreep door de behandelend arts of de in consult geroepen specialist, dan wel een arts in overleg met de behandelend arts, plaatsvindt,

ter verzachting van het lijden opklimmende doses (meestal morfine) worden toegediend en daarbij op de koop toegenomen dat die verzachting levensverkorting meebrengt.

De Rechtbank laat zich er niet over uit waarom zij te rade ging bij hetgeen in medische kring aanvaard wordt waarbij aandacht verdient dat het niet om de berechting van een medische tuchtzaak ging, waarbij dat te rade gaan uiteraard voor de hand gelegen zou hebben.
Opvallend in de derde plaats is dat de Rechtbank ten aanzien van het onder d. hiervoor gestelde, afwijkt van hetgeen in medische kring aanvaardbaar wordt geacht. Zij stelt namelijk (en verlaat dan duidelijk het enge terrein van de medische ethiek om het ruimere van de algemene ethiek te betreden) dat ook levenskrachtige patiënten, die bijvoorbeeld door een ongeval ongeneselijk, ondragelijk letsel opliepen, er aanspraak op hebben op hun verlangen behandeld te worden alsof zij aan d. voldeden. Waarom de Rechtbank op dit punt wél — en op na te noemen punt niet — afweek van hetgeen medische kringen aanvaarden, verklaart zij wederom niet.
Opvallend is dan in de vierde plaats dat de Rechtbank de omstandigheden a. t/m e. (d. opgevat zoals zij deed en bij e. dus geen rekeninghoudend met de moeder-dochter relatie, doch wel met de arts-patiënt verhouding) [15] alle aanwezig acht. Zou mevrouw P. derhalve in opklimmende doses morfine haar actieve euthanasie hebben toegepast in plaats van in één dodelijke dosis, dan zou de Rechtbank haar onschuldig geacht hebben. Dat zij echter ineens deed wat zij volgens de Rechtbank in afleveringen had dienen te doen, kwam haar op een veroordeling te staan. Op dat beslissende punt volgde de Rechtbank weer wel wat in medische kring aanvaard wordt.
De arts in kwestie heeft, naar het zich laat aanzien op na te noemen grond, afgezien van hoger beroep. Mogelijk is daaraan ook de geringe straf [16] debet geweest; die vormde in ieder geval voor de OvJ geen aanleiding om zijnerzijds appèl in te stellen. Wij zullen dus niet weten hoe een hogere Rechter over dit geval zou hebben geoordeeld en moeten voorlopig van dit vonnis uitgaan. Kort samengevat lijkt dat rechtsoordeel erop neer te komen dat actieve vrijwillige euthanasie onder een aantal omstandigheden is toegestaan, mits het langzaam en niet ineens gebeurt.

Conclusies

Uit mijn bespreking van rapport en vonnis zal de lezer afgeleid hebben dat ik niet overtuigd kan zijn dat zij de juiste weg wijzen. Het onderscheid handeïen-nalaten van de commissie noch het onderscheid langzaam-vlug van de Rechtbank doet voldoende recht aan de principiële zaak waarom het hier gaat. Juist om die reden is de roep om wetswijziging op zijn plaats.
Doch daarvoor zijn meer redenen aan te voeren. De mening van de commissie lijkt ertoe te leiden dat men stelt: laat de arts maar aan de Rechter uitleggen wat en waarom hij het deed. Zit het allemaal goed, dan wordt hij wel vrijgesproken of ontslagen van rechtsvervolging. Wie zo redeneert, miskent de belastende situatie die een strafprocedure voor een verdachte meebrengt. De psychische druk die een strafvervolging en een openbare zitting leggen op een verdachte, die al vóór zijn daad (euthanasie) in de grootste gewetens-

conflicten zal hebben geleefd, is niet te schatten. Aannemelijk is in ieder geval dat zij voor mevrouw P. voldoende waren om geen appèl in te stellen. Bovendien: noch strafwetgeving noch vervolgingsbeleid dient geënt te zijn op een systeem dat de verdachte maar moet aantonen dat hem geen blaam treft.
Maar er is nog een tweetal redenen. Vooreerst dient de strafwet alleen strafbaar te stellen wat buiten twijfel algemeen ethisch bezien, niet door de beugel kan. De strafwet kan en mag niet van een veronderstelling uitgaan dat de Rechter wel vrijspreekt; ook omdat de strafbedreiging een — ethisch aanvaardbare, zoal niet gewenste — decriminaliserende ontwikkeling blokkeert. Men zie de discussies rond de bestaande abortuswetgeving. In de tweede plaats dient de strafwet te zijn aangepast aan wat in brede (dat wil zeggen niet alleen medische) kring als strafbaar wordt ervaren, en dienen geen strafbepalingen gehandhaafd te worden omdat men hoopt dat het wel niet tot vervolging zal komen en zeker niet tot een veroordeling.

Uitgaande van al het hiervoor betoogde zou ik menen dat het dringend geboden is dat de strafwet wordt gewijzigd en wel in die zin dat vrijwillige euthanasie, dat wil zeggen — net als de wet dat nu omschrijft — op uitdrukkelijk en ernstig verlangen van de patiënt (actief of passief) niet langer strafbaar mag zijn. In die gedachtengang dient artikel 293 Sr. geschrapt te worden.
De handhaving van dat artikel strijdt én met het recht van een individu om zelf te bepalen hoe en hoelang hij wenst te leven én met de eerlijkheid, waardoor artsen nu niet mogen erkennen wat zij deden toen zij behandelingen beëindigden c.q. injecties gaven. Respect voor menselijke waardigheid eist ook dat men anderen niet tegen hun zin een mensonwaardig bestaan laat ondergaan. Zou dat nu betekenen dat patiënten het recht krijgen van anderen te vergen dat zij hen helpen hun leven te beëindigen en aldus verantwoordelijk worden voor het besluit van de patiënt die daarvoor dan zelf geen verantwoordelijkheid meer kan dragen [17]? Mij dunkt van niet.
Het afschaffen van de strafbaarheid van vrijwillige euthanasie betekent immers niet dat daarmee een verplichting zou ontstaan om op de wens van de patiënt in te gaan. Degene die niet bereid is die verantwoordelijkheid te dragen, kiest daarmee voor een andere verantwoordelijkheid, namelijk die van de weigering. Ik kan niet inzien dat hem dat niet zou zijn toegestaan als artikel 293 Sr. zal zijn geschrapt.

Het Humanistisch Verbond gaat dit najaar een conferentie aan euthanasie wijden, ervan overtuigd dat de problematiek wordt beheerst door ethische vragen rond leven en dood, rond verantwoordelijkheid van de ene mens voor de andere. Alle aanleiding leek te bestaan om op dit ogenblik toetsend na te gaan wat degenen die de euthanasie-problematiek verwijzen naar het terrein van de medische ethiek, daarmee precies bedoelen.

M. G. Rood

Noten bij artikel van M. G. Rood

[1] Aldus Prof. Ir. A. Pekelharing, voorzitter van de Stichting op een persconferentie.
[2] Mr. M. Knap in H.V.-zendtijd op 17 juni 1973.
[3] Op 19 oktober 1972.
[4] Rekenschap, juni 1973, blz. 81 e.v.
[5] Op 21 februari 1973, N.J. 1973, 183.
[6] P. Spigt in H.V.-zendtijd op 11 februari 1973.
[7] En dus poging niet strafbaar is, zoals het dat in Engeland tot 1961 was.
[8] In de zin van het niet-handelen.
[9] Mij zijn gevallen bekend dat de beademing uitsluitend werd gehandhaafd om organen van de patiënt in voorkomende gevallen voor transplantatie te kunnen gebruiken.
[10] Men zie voor de vraag wat nog menselijk leven is te noemen het voortreffelijke artikel van Dr. A. Daan in Rekenschap, 10e jaarg. nr. 3 en 4 (sept. en dec. 1963). Herdr. dec. 1967.
[10a] In het bestek van dit artikel past het niet de vraag te bespreken of euthanasie alleen door een arts mag worden toegepast. Op zijn minst genomen, is daarbij twijfel op zijn plaats en dus ook bij het vragen van advies over die materie door een bewindsman alleen aan de Gezondheidsraad.
[11] Klaarblijkelijk ziet de commissie zelf het rapport als eindrapport ten aanzien van de euthanasie, doch als interim-rapport ten aanzien van de totale adviesaanvrage.
[12] Zie bijvoorbeeld Leyten bij Van Apeldoorn. Inleiding tot de studie van het Nederlandse recht, blz. 31 e.v.
[13] Vermoedelijk oordeelt Knap t.a.p. blz. 84 anders.
[13a] Men zie ook de voorstellen van de staatscommissie voor een nieuwe wettelijke regeling van het medische tuchtrecht, volgens welke niet meer van „handelingen" die het vertrouwen in de stand der geneeskundigen ondermijnen zal worden gesproken, doch van „handelingen of nalaten".
[14] Voorzover na te gaan het tweede euthanasie vonnis over een arts als verdachte in Nederland na Rechtbank Utrecht 11 maart 1952, N.J. 52, 275 (arts past euthanasie toe op broer) in welk geval de Rechtbank nog kon volstaan met de stelling, dat nu de wet geen uitzondering voor gewetensbezwaren kende, beroep daarop moest worden verworpen.
[15] Anders dan Knap, t.a.p. blz. 83 veronderstelt.
[16] Eén week gevangenisstraf voorwaardelijk.
[17] Aldus Knap, t.a.p.

NASCHRIFT VAN P. SPIGT

Het ontgaat mij waarom Rood de door mij ontworpen ordening in drie delen van het probleemgebied van de euthanasie — die hij kort maar correct weergeeft — van enkele kritische kanttekeningen voorziet om vervolgens in de loop van zijn betoog àndere systematiseringen, o.a. die van de Gezondheidsraad, waarvan hij aanvankelijk zegt er de voorkeur aan te geven, briljant te ontrafelen en in de trant van mijn redenering te besluiten met voor slechts één van de drie problemen een oplossing voor te stellen: schrap het artikel 293 Sr. dat de daadwerkelijke assistentie bij zelfmoord strafbaar stelt.
Nu zou dit allemaal geen goede reden bevatten voor een discussie — indien de propositie van Rood voor tenminste dat éne gebied een oplossing bracht. Maar dat betwijfel ik.

Mijn opstel was in het geheel niet polemisch opgezet. Het was een poging om schijngestalten van het euthanasieprobleem te elimineren en in een ordening van essentiële gebieden een overzicht te verkrijgen van wat naar mijn vermoeden binnen afzienbare tijd in de sfeer van onze cultuur wel of niet oplosbaar geacht kan worden.
In dit verband negeerde ik met opzet de onderscheiding van de Gezondheidsraad inzake actieve en passieve euthanasie, als ethisch volstrekt irrelevant. Rood verwerpt die tegenstelling eveneens en uitdrukkelijk.
Voorts passeerde ik moedwillig op dezelfde gronden de *aparte* strafbaarstelling van de *indirecte* hulp bij zelfmoord (art. 294 Sr.). Rood vindt het in het begin van zijn stuk verwarrend dat ik de artikelen 293 en 294 niet apart behandel, maar komt daar niet op terug en verzet zich zelf verderop óók tegen de drogreden als zou in de *soort* van handelen of nalaten (een spuitje geven, of een pil overhandigen, of een tabletje op het nachtkastje achterlaten), een principieel, eventueel verontschuldigend verschil steken.
Tenslotte schonk ik ook geen aandacht aan de onderscheiding van de rechtbank in Leeuwarden inzake ineens of langzaam doen sterven — een verschil dat hoogstens een kwestie van begeleidingsbeleid kan zijn en nimmer van principiële betekenis geacht mag worden. Rood verwerpt dat verschil eveneens.
Dat waren dan de voorwaardelijke overwegingen om te komen tot de opstelling van de drie probleemgebieden: behandeling van klinisch doden; daadwerkelijke assistentie bij zelfmoord; doden van zwaar zieken of geschondenen, buiten de wil van dezen om, hoewel zij bewust leven en wilsvorming bezitten.
Welnu, Rood valt mij bij in mijn vermoeden dat onze cultuur het niet zal tolereren dat er beschikt wordt over leven dat nog niet wil prijsgegeven worden — het derde gebied van mijn indeling. Maar dan heeft hij moeite met mijn visie op het eerste gebied: dat, in het licht van het zich ontwikkelende rechtsgevoel, bij mij het vermoeden bestaat dat er een oplossing zal worden gevonden voor het probleem van een mens, onherstelbaar van zijn bewustzijn beroofd, en dus klinisch dood, die door technische of pharmaceutische middelen voor onbepaalde tijd biologisch nog levend wordt gehouden.
Rood's moeilijkheden op dit punt vloeien voort uit het feit dat hij over het hoofd lijkt gezien te hebben, dat het sleutelbegrip van mijn ordening gelegen is in mijn opinie dat essentieel voor menselijk leven geacht moet worden: *bewust leven met vermogen tot wilsvorming* — de basis immers van een zedelijke persoonlijkheid, het uitgangspunt, dacht ik, van elke constructie der menselijke waardigheid.
Deze opinie nu fundeerde mijn ordening en is de leidraad van mijn redeneringen: waar onherstelbaar *bewust* leven met vermogen tot wilsvorming is verdwenen daar zal de cultuur een moraal bereiken die de oplossing vindt door beëindiging van dat rest-bestaan. Waar die bewustheid met wilsvorming er wèl is daar zal men er *niet* toe komen dat leven aan te tasten, *tenzij* dat

leven niet meer geleefd *wil* worden.
Oplossingen in concreto heb ik niet voorgesteld, hoogstens heb ik hier en daar wat overwegingen en bedenkingen gegeven — maar Rood doet voor het laatstgenoemde geval van de vorige alinea een pertinent voorstel: schrap art. 293 Sr, waarbij de daad strafbaar gesteld is waarmee men een ander op zijn uitdrukkelijk en ernstig verlangen van het leven berooft. Knap is daar bepaald niet voor.

Ik aarzel óók op dit punt, want Rood heeft in zijn uiterst scherpzinnige vertoog toch een aantal nogal dringende vragen onbeantwoord gelaten. Waar zijn verhandeling eindigt daar begint voor mij een heel veld met struikelblokken.
Ik stel mij even voor ogen het einde van het ene drama, vóórdat het andere mogelijkerwijs kan beginnen: er is iemand gestorven en de werkelijke doodsoorzaak komt aan het licht — een overdosis morfine. Bij de *huidige* wetgeving is er een aparte procedure en een buitengewoon milde rechtspraak. Als artikel 293 wordt geschrapt, liggen er inderdaad in ons strafstelsel wel waarborgen dat het doden van een mens vervolgd, onderzocht en eventueel gestraft kan worden. Maar de situatie rondom een zeer ernstig ziekbed is een eigenaardige en de positie van familie, verpleegkundigen en artsen is daarbij weer uitzonderlijk, soms hoogst delicaat. Als we terug moeten vallen op de strafbaarheid van moord en doodslag zijn we veel verder van huis.
Men wil ook duidelijk wat ànders: legalisering van wat vrij algemeen *onder bepaalde omstandigheden* wordt beschouwd als een daad van eenvoudige menselijkheid. Dan doen zich evenwel een aantal problemen voor, want ik zie het niet goed voor me hoe de situatie is als artikel 293 is geschrapt. Het *is* ook nogal wat. Het gaat om leven en dood. Ik doe zeker niets af aan de tragedie van een mens die vermoedelijk zijn lijden niet langer kon dragen en naar de dood verlangde, maar ik kan de ellende evenmin bagatelliseren als ik mij realiseer dat er zich een sterfgeval heeft voorgedaan en de *mogelijkheid* wordt geopperd dat er lichtvaardig is gehandeld. Het komt me voor dat we over veel meer dingen moeten nadenken dan alleen over het al of niet schrappen van een wetsartikel.
Het argument van Rood — dat hijzelf nogal zwaar acht — om tot eliminatie van het wetsartikel over te gaan, luidt: dat vervolging, onderzoek en rechtszitting zo'n last leggen op de verdachte. Ik zal dit niet kleineren, maar ik dacht dat het in het licht van wat er op het spel staat èn gerekend naar het aantal gevallen waarin de kwestie het openbare rumoer bereikt, nogal meevalt. Bovendien zijn er procedures waarbij vooronderzoek objectief en behoedzaam geschiedt.
Maar hoe ziet de zaak eruit vóórdat de narigheid van eventuele rechtspleging begint?
Is de uitgesproken of schriftelijk vastgestelde wens tot sterven van iemand zonder meer voldoende voor een ander om tot rechtmatig doen of laten over te gaan van wat tot het verlangde doel kan strekken? Rood heeft mij eens

een aflevering van het Engelse tijdschrift Nova laten lezen en ik herinner mij hoe vooral artsen in het Londense hospitaal voor zwaar zieke patiënten getuigenis aflegden van de onstandvastigheid van de wensen van mensen die daar binnen kwamen of daar lagen. Die wetenschap — bevestigd door vele betrokkenen elders — geeft allicht aanleiding tot onzekerheid omtrent gegrondheid van verlangens op dit stuk in die zo diepgaand wisselende omstandigheden.
Rood zegt: men kan weigeren — en dan straft hij de weigeraar met de verantwoordelijkheid dáárvoor. Gestelde verantwoordelijkheid — zeker op dit zedelijk zo zwaar doordrenkte gebied — houdt immers sanctie in en wel de ergste: de morele last. Want hoe ligt een lijdende erbij die zich toevallig in een kliniek bevindt onder behandeling van een weigerende specialist naast een patiënt met een toestemmende arts? Ik heb het gevoel dat er objectievere maatstaven moeten zijn zowel voor de beoordeling van het verlangen als voor de zekerheid van de uitvoering.
Want — nog even terug naar dat doodsverlangen — hoe en in welke mate staaft men objectief de uitdrukkelijkheid en de ernst van een verlangen naar de milde dood, nog afgezien van de vraag wat de geldigheidstermijn van zo'n verzoek is. En in het kader van een fundamentele opvatting van *medemenselijkheid:* wat is het gewicht, zowel in positieve als in negatieve zin, van de evenzeer ernstige verlangens van de naaste familie, de verwanten? Want het is eenvoudig niet wáár, en het wordt door ons ook niet zo gemakkelijk zedelijk aanvaard, dat iemand alleen en uitsluitend en onder alle omstandigheden zèlf over zijn leven heeft te beschikken. Iedereen maakt het in zijn leven mee dat hij zich oprecht verzet tegen iemands voornemen tot zelfmoord.
Ik herhaal mijn opinie, dat we een oplossing moeten zoeken. En spoedig als het kan. Maar een doordachte oplossing, die garanties schept voor maatstaven van de hoogst mogelijke objectiviteit ten behoeve van alle betrokkenen. Het harde verbod en de strafbedreiging passen inderdaad niet meer onverkort in het rechtsbewustzijn van velen. Dat tonen de schaarse achtereenvolgende vonnissen al aan. Maar „schrappen" laat te veel onopgelost.

Want eigenlijk is de wet toch niet de eerste en grootste zorg bij het probleem van „de milde dood". Nogmaals: daar moeten we ons wel mee bezig houden — maar er zijn twee kanten aan de zaak die verwaarloosd worden, hoewel ze essentieel zijn voor de vraag of we in het reine komen met de euthanasie.
Daar is in de eerste plaats de medische opleiding, de ethische vorming van allen die met ziekte en dood professioneel te maken hebben. De geweldige ontwikkelingen van de medische techniek en de pharmacie hebben de moraal een heel eind gepasseerd.
De vervreemding van de mens — als persoonlijkheid en niet als biologisch ding dat functioneert — is zover gevorderd op dit gebied dat men spreekt van een „bemoeizuchtige geneeskunde", die met alle technische en pharma-

ceutische middelen iemand van een longontsteking geneest om hem dan vervolgens aan het proces van carcinoom, dat voordien al reddeloos was voortgeschreden, te laten sterven.
Een tweede probleemgebied is de geestelijke begeleiding van zwaar zieke mensen, de wezenlijke hulp om iemand het evenwicht te helpen vinden op de rand van leven en dood. Ik vermoed dat in die situatie vaker verlangd wordt naar begrip en bijstand dan naar het dodende spuitje. Wij weten hoeveel moeite het kost onze geestelijke verzorgers in de ziekenhuizen te krijgen, nog afgezien van de offers die wij ons moeten getroosten om de opleiding van raadslieden mogelijk te maken.
Verandering van de wet is niet het hoofdprobleem.

P. Spigt

EUTHANASIE EN LEVENSTESTAMENT

Naar aanleiding van het artikel in Rekenschap 20 (1973) 2 onder de titel „Opmerkingen over euthanasie" het volgende:
„Het lijkt erop of er nogal wat verwarring gaat ontstaan over de euthanasie en wel voornamelijk, waar deze in verband gebracht wordt met vrijheid tot beschikking over zichzelf van de mens". Zo begint het artikel van Mr. M. Knap in „Rekenschap".
Ik vrees, dat die verwarring nog zal toenemen, als we blijven spreken over euthanasie als we de *vrijwillige* euthanasie bedoelen. Alleen de vrijwillige euthanasie kunnen we in verband brengen met het zelfbeschikkingsrecht. De noodzaak tot wijziging van Artikel 293 Wetb. v. Strafrecht wordt niet bepaald door het aantal gevallen, dat in Nederland voor de rechter kwam. Iedereen weet inmiddels, dat euthanasie vaker wordt toegepast dan toegegeven. De dreiging van een gerechtelijk vooronderzoek en een proces blijft voor de arts bestaan, zolang deze oude wet gehandhaafd wordt. Ook voor de patiënt kan dit gevaar opleveren. De arts kan met de beste bedoeling *on*vrijwillige euthanasie toepassen, dus zonder medeweten van de patiënt en misschien tegen zijn wil. Dit is voor mij onaanvaardbaar; niemand heeft het recht iemands leven ongevraagd te verlengen of te verkorten.
Wat voor de één zinvol is kan voor de ander zinloos en ondraaglijk zijn. Alleen de patiënt kan beoordelen of voor hem in zijn situatie iets àl dan niet zinvol en draaglijk is. De vraag in hoeverre de patiënt een besluit kan overzien hangt voor een groot deel af van de behandelende arts. Als de patiënt niet op de hoogte gebracht wordt van zijn toestand en hij ontwijkende antwoorden krijgt op zijn vragen, dan wordt het hem onmogelijk gemaakt mee te beslissen. Mr. Knap schrijft, dat hij niemand de bevoegdheid wil ontzeggen zelf zijn leven te beëindigen. Hij *kan* dat ook niet. Maar als we iemand dat recht toekennen, waarom veroordelen we hem dan tegelijkertijd tot experimenteren, met zijn leven? We zijn zo vlot met opmerkingen als: „Dat moet

iemand dan zelf maar doen." Maar niemand zegt hoe, niemand geeft de middelen, niemand noemt de juiste dosering, niemand geeft *die* stervenshulp.
Zelf doen betekent nog steeds slaappillen sparen zonder precies te weten wat je spaart, hoe het werkt, of het werkt en dan maar afwachten. Het is mensonwaardig. Er zijn snelle, effectieve „oplossingen", de trein, de strop, vergif enz., dat zijn de alternatieven die we in 1973 nog steeds achter de hand houden onder het motto: doe het zelf! En we denken dan gewoon, dat we niet mee-verantwoordelijk zijn. We vergeten gemakshalve het taboe van de zelfdoding en de gevolgen voor de omgeving. Waarom dwingen we mensen in nood door onze onverschilligheid tot zulke vreselijke beslissingen? Waarom kunnen we de bewuste beëindiging van een leven niet respecteren en positief waarderen? Waarom veroordelen we patiënten om tegen hun wil een geestelijke of lichamelijke aftakeling door te maken?
Als iemand een levenstestament bij zich draagt maakt hij daarmee zijn wens kenbaar. Hij dwingt niemand hetzelfde te doen. We hebben de vrije keuze tussen cremeren en begraven, tussen de eed en de belofte, waarom niet de keuze tussen vrijwillige euthanasie en onvrijwillig lijden?
De termen „redelijke en waardige" levensstaat stellen de behandelende arts al gauw voor onoverkomelijke moeilijkheden, aldus Mr. Knap. Dat is onjuist, er zijn legio gevallen denkbaar, waarvan de arts weet dat herstel uitgesloten is; bovendien is de ernstige zieke vaak onder behandeling van één of meer specialisten. Als de patiënt in staat is mee te beslissen, dan ontslaat het de arts wel degelijk van het overwegen en al dan niet toepassen van de geeigende middelen tot herstel. Sterker nog: het opdringen van behandelingen of medicijnen is ongeoorloofd en kan voor de autoritaire arts tot nare gevolgen leiden. De onwetendheid van de patiënten en hun familie heeft tot nu toe voorkomen, dat er processen gevoerd zijn tegen artsen, die tegen de wil van de patiënt toch voeding, behandeling of medicijnen toedienden.
De punten a en b van het levenstestament zijn volledig rechtsgeldig, dat hoort Mr. Knap te weten. Het moet toch niet nodig zijn een proefproces uit te lokken om de mensen duidelijk te maken, dat hun wil op dit punt rechtsgeldig is. Dat Mr. Knap zulke grote onjuistheden schrijft heeft me erg verbaasd, maar zijn onverschilligheid waar het mensen in nood betreft vind ik ronduit onthutsend.
Dat Mr. Knap zegt geen enkele waarde te kunnen toekennen aan een wilsverklaring is totaal onbelangrijk: die waarde kent de aanvrager van dit document er zelf aan toe. Dat Mr. Knap wetswijziging onnodig vindt zal weinig mensen ervan weerhouden te pleiten voor legalisering van de vrijwillige euthanasie. Evenmin zullen er mensen lid worden van de Nederlandse Vereniging voor Vrijwillige Euthanasie, omdat *ik* dat belangrijk vind.
De mensen denken en beslissen zelf. Laten we daar blij om zijn.

Ned. Vereniging voor Vrijwillige Euthanasie
K. Sybrandy-Alberda, secretaresse

DE PATIËNT MAG OOK IETS ZEGGEN

In een artikel „Euthanasie" in „Kerk en Theologie" van juli 1971, pag. 208, meent P. J. Roscam Abbing, die als orthodox te boek staat, dat
„wij op weg zijn naar een samenleving, waarin het tot de democratisch gegarandeerde grondrechten van het individu behoort, dat hij over zijn eigen leven mag beschikken, eventueel met behulp van een ander . . ."
De meeste humanisten zullen zich daarin wel kunnen vinden; immers, als zij de beschikkingsmacht over hun leven op zich nemen, is dat een aanvaarding van verantwoordelijkheid, waar geen keus is. En op grond van de eerbied voor *menselijk* leven is het recht, in vrijheid te beslissen over beëindiging van het eigen leven, deel van de menselijke waardigheid.
Een stap verder: een verantwoord eigen besluit tot levensbeëindiging en de uitvoering ervan is de mens waardig.
Men kan zich situaties voorstellen, waarin zo'n stap gezet wordt.
„Veel meer mensen dan vroeger worden echt oud, om in hun ouderdom te sterven aan moeilijke, pijnlijke, dikwijls langzaam slopende, niet zelden zeer langdurige ziekten" [1].
Ieder kent zulke gevallen in eigen familie, vriendenkring of buurt.
Hoe effectueer je nu dat recht in vrijheid te beslissen over beëindiging van het leven? Op een aantal punten ligt dat nog moeilijk, en wel t.a.v.:
a. informatie over en verstrekking van middelen;
b. eventuele hulp bij uitvoering;
c. overleg bij de besluitvorming.
a. „Iemand die... per sé de dood verkiest ... kan zoveel verdovende middelen kopen als hij wil en die naar eigen goeddunken in overmaat tot zich nemen", zegt Dr. A. Verjaal [2].
Maar de regeling t.a.v. dit soort middelen is veranderd sinds 1970. En dan nog: welke middelen zijn het precies; komen er nieuwe aan de markt; betere; bij welke hoeveelheid begint de overmaat?
Dat zijn voor een leek vragen en hij heeft recht op antwoord. Dat heeft niets van doen met enige verantwoordelijkheid voor diegene, die de inlichtingen verstrekt; het is een stukje openbare wetenschap.
b. Wat de hulp bij uitvoering betreft: invaliden thuis, patiënten in ziekenhuizen, eenzaam wonenden, die zich de middelen maar moeilijk kunnen verschaffen, zouden aldus ernstig in hun vrijheid beperkt kunnen worden. En geldt hier niet evenzeer, dat de verantwoordelijkheid blijft liggen bij degene, die 't besluit tot levensbeëindiging nam? Mr. J. Ekelmans, oud-voorzitter van de Jonge Balie bij de Hoge Raad, lid van de gereformeerde kerk
„zou 't liefste als uitvoerder laten fungeren, degene die 't wil. Als hij dat niet kan, omdat er een zekere techniek voor nodig is die hij niet beheerst, dan de dokter. De dokter zal dan de uitvoerder zijn, omdat hem de medische middelen zijn toevertrouwd en niet de leken. Maar dat wil niet zeggen, dat de dokter beslist. De dokter heeft in mijn gedachtengang niets te beslissen. Hij

adviseert, hij voert uit, maar beslissen doet hij niet.. [3].
Hier wordt een wens uitgesproken. Hoe staat het in feite met die hulp. Er is, vanzelfsprekend, weinig over bekend, maar zoveel is duidelijk:
hulp wordt, hier wèl — daar niet, gegeven.
Een arts verklaarde het openlijk voor de televisie [4].
Een ander meent, dat er
„zo hier en daar enkele aanwijzingen" zijn [5]. Daartegenover staat de mening, dat
„... het iedere weldenkende en medemenselijk voelende medicus tegen de borst zal stuiten doelbewust dodend in 't leven van de patiënt in te grijpen, ook wanneer de persoon in kwestie hierom smoekt. In de huidige, geordende Nederlandse welvaartssituatie rondkijkend valt het niet gemakkelijk omstandigheden voor ogen te stellen, waarin de gewetensvolle arts voor zijn patiënt geen andere uitweg ziet..." [6]
Of ook de poging, nu meer in 't ideële vlak, door de arts, die
„... de patiënt helpen kan door hem de zin van het leven te leren verstaan" [7]
Hulp, en wàt voor hulp, hier wèl — daar niet;
maar wáár? en hoe? Dat zou een patiënt wel willen weten.
c. Een derde knelpunt is: overleg bij de besluitvorming; liever: 't gebrek aan overleg. Grondoorzaak is wellicht de beschouwingswijze, die A. Verjaal formuleert:
„Zodra men ziek is, is men een ander mens, een mens op lager niveau, bevrijd van plichten en weldadig vertroeteld, met een zekere onverschilligheid voor alles wat zich afspeelt buiten de paar vierkante meter van de ziekenkamer"[8].
Het is duidelijk, dat op dit niveau, op deze niveau's, elk overleg moet stokken.
Het proces van nivellering zal van beide zijden, bij patiënt en arts, aangevat moeten worden.
Bereidheid tot... of (on)mogelijkheid tot...?
Wel of niet rekening houden met wensen van de patiënt is een apart hoofdstuk. Bij zelfmoordpogingen
„... neemt men gewoonlijk aan, dat reanimatie moet gebeuren, zelfs als de patiënt expliciet en duidelijk een schriftuur naliet, dat zulke reanimatie wordt afgewezen" [9]
Weinig bereidheid aandacht te schenken aan wat patiënten verklaarden, blijkt ook uit een mededeling van J. Th. R. Schreuder:
„Er zijn artsen, die in hun auto een briefje meevoeren waarop het verzoek aan behandelende collegae staat geen reanimatie bij hem toe te passen indien zij het slachtoffer van een ernstig hersenletsel zouden worden. Men kan hierover verschillend denken. Het is echter bevreemdend dat men zo uitermate vaak van collegae de cynische opmerking te horen krijgt, dat geen arts zich aan deze wens van de betrokkene zal storen" [10].
Aangezien cynisme niet zelden een versluieringsmechanisme is, zou de vraag kunnen opkomen: verkeren die artsen wel in de mogelijkheid om zich vrij en openlijk wèl of niet aan zo'n verzoek te storen.

't Antwoord is dan: nee. En dat leidt tot de art. 293 en 294.

Twaalf jaar maximum voor wie 't leven beëindigt van degene, die levensbeëindiging wenst; drie jaar bij aanzetten tot en behulpzaam zijn bij, indien de zelfmoord dan tenminste volgt.
M. Knap beantwoordt de vraag of onze wet moet toestaan
„om een ander, die daarom ernstig en met nadruk vraagt, het leven te benemen... met een overtuigd en volmondig: neen!" [11]
Wie echter meer van uit het standpunt van de leek, van de, eventueel aanstaande, patiënt redeneert:
die ziet duidelijker de behoefte aan informatie en hulp, waarvoor bijv. de arts nodig is;
die ziet de arts als uiterst waardevolle gesprekspartner bij besluitvorming;
die laat de verantwoordelijkheid liggen bij degene, die 't besluit neemt.
En in deze visie blokkeren de art. 293 en 294 de arts volkomen. Daarom moeten ze veranderd worden. Bijvoorbeeld in de richting van de
„Zwitserse Federale Criminele Code, 1937, art. 115; daar is hulp en aanzetting tot zelfmoord strafbaar bij zelfzuchtige motieven. Zijn deze altruïstisch, dan volgt geen straf." [12]
Dan komt ook de waarde van een „levenstestament" of „euthanasieverklaring", zoals de Nederlandse Vereniging voor Vrijwillige Euthanasie die verspreidt, in een ander licht te staan. Het is niet goed in te zien, dat naast de begrippenparen: begraven-cremeren, bijzonder onderwijs-openbaar, christelijke geestelijke verzorging-humanistische, ook niet kan gaan functioneren: geen euthanasie-wel euthanasie. Het is toch in Nederland een doodgewone zaak geworden in die gevallen volledig te respecteren de waarde, die de ander er in wil zien. Daarmee wordt bijvoorbeeld de aanhanger van bijzonder onderwijs zeker niet verantwoordelijk voor het openbaar onderwijs. Maar beide richtingen mogen, zij het onder zekere, voornamelijk technische voorwaarden, in vrijheid functioneren. En in die situatie is de waarde van zo'n Euthanasie Verklaring precies die waarde, die de ondertekenaar er aan toekent. Voor hem zal 't document een zeer grote waarde hebben: hij verwacht van de behandelende arts, dat die er in hoge mate rekening mee houdt.

Het gaat, kort samengevat, om het volgende:

a. 't sociaal aanvaardbaar maken van vrijwillige euthanasie;
b. 't bevrijden van de arts uit 't keurslijf van art. 293 en 294, dat menselijk handelen te zeer belet;
c. 't verdiepen van de contacten tussen patiënten en artsen.
En dat de patiënt daarbij ook iets moge zeggen.

S. v. Daalen

Noten bij artikel van S. van Daalen

1 Medische macht en medische ethiek, J. H. van den Berg, pag. 42.
2 Rekenschap, extra-nummer, november '70, pag. 32.
3 Een milde dood, Henk Mochel, pag. 40.
4 Idem, pag. 23.
5 M. W. Jongsma, Recent medisch ethisch denken, pag. 134.
6 J. J. C. Marlet, idem, pag. 166.
7 Geneeskunde en ethiek, M. W. Jongsma in Om de mens, pag. 52.
8 Rekenschap, nov. '70, pag. 29.
9 Ethiek en wetenschappen, pag. 172, O. M. de Vaal.
10 Recent medisch ethisch denken, pag. 149.
11 Rekenschap, juni 1973, pag. 83.
12 Het zelfmoordvraagstuk, N. Speyer, pag. 80.

NASCHRIFT VAN M. KNAP

Het artikel van Rood en de reactie van mevrouw Sybrandy op mijn „Opmerkingen over euthanasie" rechtvaardigen een enkele aantekening mijnerzijds. Voorop wil ik even stellen dat ik mij heb beperkt tot „opmerkingen", zelfs geen poging ondernam om de onderscheiden aspecten van de euthanasieproblematiek ook maar in geringe mate „uit te diepen" en dat ik daarom — de mij ook wel bekende — onderscheidingen tussen vrijwillige, onvrijwillige, passieve en actieve euthanasie buiten beschouwing liet.
Het lijkt er op of ik niet erg geslaagd ben duidelijk te maken wat ik bedoelde, maar zowel bij Rood als bij mevrouw Sybrandy tref ik toch tekenen die er op wijzen dat zij mijn bedoeling goed begrepen. Zij gaan er n.l. beiden — als vanzelfsprekend — van uit dat het bij ons probleem uitsluitend gaat om *artsen* en *patiënten,* om hun hoedanigheden en om hun verhouding. Het behoeft geen betoog dat ik het daarmee eens ben en ik wijs op het slot van mijn betoog.
Nu eerst de reactie van mevrouw Sybrandy.
Zij is onthust „over mijn onverschilligheid waar het mensen in nood betreft" en dat is natuurlijk iets wat ik mij wel aantrek. Zo zij meent dat ik ernstig lijdende patiënten een waardig sterven op hun verlangen onthouden zou willen zien, dan moet ik zeggen dat ik — ook bij nauwkeurige herlezing van mijn artikeltje — nergens kon vinden dat ik ook maar iets van die strekking heb beweerd. Ik heb duidelijk de vraag gesteld „of onder alle omstandigheden menselijk leven moet worden in stand gehouden" en ik heb die vraag nergens bevestigend beantwoord. Ik heb wel volstaan met te wijzen op medische problematiek in dit verband. Mevrouw Sybrandy acht het onjuist waar ik stelde dat de termen „redelijke en waardige levensstaat" van het „levenstestament" de behandelende arts al gauw voor onoverkomelijke moeilijkheden stelt. Met haar weet ik ook wel dat er zich gevallen voordoen, waarin geen twijfel mogelijk is. Maar daarom gaat het niet. Het gebruik van deze termen dwingt de arts te pogen te doorgronden wat zijn patiënt als zodanig beschouwt en ik

dacht dan dat voorbeelden van verschil van opvatting voor de hand liggen. Het is voorts natuurlijk juist dat niemand zich aan een medische behandeling behoeft te onderwerpen en in zoverre zijn de onderdelen a. en b. van het levenstestament ook niet onjuist. Maar ze zijn gratuit als het gaat om patiënten bij helder bewustzijn want dan moet ook de arts zelfs een bevestiging van de patiënt verlangen. Heeft het dan nog veel betekenis? Laat ik de vele grensgevallen tussen helder bewustzijn en onmogelijkheid tot het geven van enige wilsverklaring terzijde, dan blijft dat bij de bewusteloze patiënt de arts niet is ontslagen van een zelfstandige beoordeling van wat zijn patiënt onder een „waardige en redelijke levensstaat" verstaat en dat maakt — zoals ik schreef — de waarde van de verklaring gering, n.l. de in het levenstestament vervatte verklaring dat de patiënt, wanneer hij niet in staat is tot overleg verzoekt dat „deze verklaring als mijn uitdrukkelijke wens opgevat worde". Ik ben er tenslotte niet van uit gegaan dat de artsen autoritair zijn, ook al is het bestaan van dezulke mij niet geheel verborgen gebleven.
Ondanks haar verbazing over de door mij gedebiteerde onjuistheden blijf ik dus bij mijn mening.
Tenslotte het grondige artikel van Rood.
Ik stipte reeds aan dat ook hij zich beperkt tot de patiënt en de arts. Ook de commissie Medische Ethiek van de Gezondheidsraad deed dit krachtens haar opdracht. De rechtbank te Leeuwarden ging eveneens — en m.i. was dat niet geheel terecht — van deze relatie uit.
Schrapping van artikel 293 van het wetboek van strafrecht bepleitend negeert Rood echter volledig de algemene strekking van dit wetsartikel. Hij spreekt over het benemen van het leven van de *patiënt,* de wet spreekt van *de ander.* Hij schrijft ook — anders dan uit schrapping van het wetsartikel zou volgen — „dat vrijwillige euthanasie d.w.z. — net als de wet dat nu omschrijft — op uitdrukkelijk en ernstig verlangen van de *patiënt* (cursivering van mij) actief en passief niet langer strafbaar mag zijn".
Heeft Rood de consequenties van zijn voorstel goed overwogen? Onze wet richt zich niet alleen tot artsen maar tot een *ieder.* Schrapping van artikel 293 van het wetboek van strafrecht betekent dat ieder, timmerman, notaris, loodgieter of architect een ander het leven mag benemen mits deze dat ernstig en uitdrukkelijk verlangt! Nu denk ik dat Rood wel zal tegenwerpen dat het niet zo'n vaart zal lopen. Men hoeft immers zijn medewerking aan zo'n verlangen niet te geven en bovendien blijft toch artikel 287, hetwelk opzettelijke doodslag strafbaar stelt gehandhaafd zodat — en dat is ook een consequentie van Rood's stelling (!) — wie van doodslag wordt verdacht, te zijner bevrijding zal mogen aantonen dat hij op ernstig verlangen van de verslagene handelde. Een niet zo eenvoudige bewijslast indien schriftelijke stukken ontbreken, dan wel bij twijfel aan de waarde daarvan. Is niet denkbaar dat het aantal stuitende vervolgingen en processen waarvoor Rood nu t.a.v. de artsen bevreesd is aanzienlijk zal toenemen?
Maar meent Rood in ernst dat het een ieder moet vrijstaan een ander op zijn

verzoek te doden en — in het bijzonder — als vorm van hulpverlening bij ernstig lijden? Disculpeert een schriftelijke verklaring dan voldoende? Ik weet het: niemand is tot inwilliging van dit soort verzoeken verplicht maar indien ik het niet-verlangde doden van medemensen rondom mij waarneem, dan zijn mijn illusies over het verantwoordelijkheidsgevoel van mijn medemensen niet overmatig en dan huiver ik bij overweging van de consequenties van Rood's voorstel.

Ik dacht dat het er eigenlijk op neer komt dat Rood artikel 293 van het wetboek van strafrecht wil schrappen ten behoeve van de *arts* in de uitoefening van zijn beroep. Wanneer hij in dat verband — maar dan ook alleen in dat verband(!) — stelt dat de strafwet alleen strafbaar moet stellen wat algemeen ethisch niet door de beugel kan en moet zijn aangepast aan wat in brede kring als strafbaar wordt ervaren, dan kan ik best een eindweegs met hem meegaan. Indien hij — met mij — geen poort voor een ieder wil openzetten, dan ware te denken aan een wijziging van artikel 293 in dien zin dat daaruit worde uitgezonderd de „arts, die verantwoord handelt in de uitoefening van zijn beroep".

Ik wil niet verzwijgen dat ik een dergelijke wijziging van artikel 293 eerder heb overwogen en er geen tegenstander van ben. Ik meen n.l. (maar dat zou tot een technisch juridisch steekspel tussen Rood en mij kunnen worden bij verdere uiteenzetting) dat artikel 293 geen mogelijkheid biedt tot disculpering wegens gemis aan materiële wederrechtelijkheid, zoals de commissie Medische Ethiek van de Gezondheidsraad meent.

Wel blijft ik er bij dat ik voor een wijziging van de wet als geschetst nog geen noodzaak zie. Artsen hebben terzake nog nimmer terechtgestaan indien zij hun beroep uitoefenend euthanatisch handelden en mevrouw P. is geen juist voorbeeld. Mocht een arts wegens dergelijk handelen ter verantwoording worden geroepen (en ik meen dan dat het Medisch Tuchtcollege voor hem het geëigende forum is) dan mag vewacht worden dat hij — bij goed geweten en met overtuiging gehandeld hebbend — zich gaarne zal verantwoorden en dat zijn handelen dan ook goed toetsbaar zal zijn.

Staan wij toch niet zover van elkander wanneer ik stelde dat „verdere ontwikkeling van medisch-ethische criteria „. . . van het hoogste belang is . . . en eigenlijk het wezenlijke waarom het bij de discussie over euthanasie op dit ogenblik gaat"?

M. Knap

Notities van een lezer

We waren deze zomer in de Languedoc, een schitterend deel van Frankrijk, en we stonden met de tent in het park van een klein kasteel, tegen de heuvels aan, bij een gehucht dat in de laatste eeuwen nauwelijks veranderd moet zijn in zijn gehurkte houding rondom een kerkje met een gigantisch wit christusbeeld op de toren. Het was verrukkelijk, stralend weer en niets in de omgeving was eigenlijk lelijk. Het park waarin wij stonden lag op een plateau, dat omzoomd was door oude ceders en andere bomen waar mijn vrouw en mijn vrienden de namen veel beter van weten.
Daar dacht ik: wat zou het goed en vruchtbaar zijn om hier eens één of twee weken, in vóór- of na-zomer, een klein gezelschap boeiende mensen te verzamelen. Er zouden mooie discoursen gehouden kunnen worden, hevige gesprekken en debatten; op wandelingen zouden confidenties wel loskomen; 's avonds buiten groeien de verhalen dan als vanzelf, of als het koeler wordt ter aankondiging van een fraaie nieuwe dag: binnen, in een vertrek van het kasteeltje bij een mooi glas wijn, disputen over wat ons in de wereld bezig houdt. De gehele omgeving inspireert tot gave redeneringen, ik zou bijna zeggen: tot uitstortingen van de ware heilige geest — ceders of die andere bomen, tegen de rode avondlucht, de milde oostenwind, de vogels die ik niet bij name ken maar die zich toch elke ochtend op een vast uur te kennen geven, de nevelige heuvelruggen in de verte als door de warmte uitgeputte, ongevaarlijke kolossen.
Het kwam wel door een boek dat ik las: de **„Cahiers"** van **„la petite Dame"** over haar veertigjarige vriendschap met **André Gide"** (Gallimard, 1973). Deze „kleine mevrouw" was Maria van Rysselberghe, de vrouw van de schilder Theo. Zij kende de grote schrijver al sinds het einde van de vorige eeuw toen zij in 1918 begon — op aandrang ook van enkele vrienden — met in schriften dagelijks te noteren wat zij hoorde en meemaakte in de omgeving van André Gide. De gesprekken, de avonturen, de problemen, het ontstaan van de literaire meesterwerken, de conflicten, de culturele evenementen van die hele kring van briljante mensen uit Europa, heeft zij conscientieus en met veel intelligentie verslagen. Negentien dikke cahiers heeft zij gevuld met de „Notes pour l'histoire authentique d'André Gide". De publikatie van dit levenswerk, waarvan ik het eerste van de geprojecteerde drie delen bij me had, is van geweldige betekenis. Bijna een halve eeuw veelbewogen beschavingsgeschiedenis wordt hier van binnen uit belicht. Ik heb de 450 bladzijden van dit boek als een grandioze kennismaking met achtergronden, motiveringen en verduidelijkingen beleefd, in een sfeer die entourage moet geweest zijn van wat er gebeurd is.

* *
*

Een belangwekkend stuk van de notities van „la petite Dame" geeft een inzicht in wat er omging bij de zogenaamde **Décades de Pontigny,** tiendaagse bijeenkomsten in de Abdij van Pontigny waar enige tientallen nogal importante mensen uit Europa, gedachtenwisselingen hielden over steeds zorgvuldig voorbereide thema's. Ik was daar al een beetje van op de hoogte door een boek dat ik enige jaren geleden kocht en dat ging over

Paul Desjardins et les Décades de Pontigny, een biografie over een uiterst merkwaardige man, die in 1906 de oude abdij van Pontigny wist te verwerven en er de bijeenkomsten van spirituele prominenten organiseerde. (Editie Presses Universitaires de France, Paris, 1964, samengesteld door Anne Heurgon-Desjardins). Van 1910 tot 1939 kwamen in de zomer schrijvers, leraren en vrije geesten van allerlei landen bijeen om te discussiëren over onderwerpen als: „Le sentiment de la justice", „Education", „Travail", „Droits des peuples", „L'humanisme. Son essence. Un nouvel humanisme est-il possible?" Ik citeer nu enkele thema's, vrij willekeurig, maar als ik de lijst van titels naloop dan wordt het duidelijk dat op de vijf-en-zeventig décades die gehouden zijn vrijwel alle onderwerpen behandeld werden die men tussen de twee wereldoorlogen kon bedenken. De oorlog, de sociaal-politieke strijd, de economische golfbeweging die in de diepe malaise van de dertiger jaren vastliep — het waren allemaal problemen die in Pontigny aan de orde kwamen. De bezoekers waren van allerlei soort. De jonge Jean-Paul Sartre zie ik met bekommerd gezicht op een foto staan van 1926. Onze Johannes Tielrooy met zijn vrouw staan op een groepsfoto van 1922. Lytton Strachey, Nicolas Berdjajev, Leo Sjestow, Maurois, Antoine de Saint-Exupéry; André Malraux, Jacques Rivière, Funck-Brentano, Raymond Aron, Parodi, Léon Brunschvicq en vele anderen hebben er hun bijdragen aan de besprekingen geleverd. De ziel van de ideologische voorbereiding vormden met Desjardins vooral André Gide en zijn vrienden Jean Schlumberger, Roger Martin du Gard en Charles Du Bos.

* *
*

Naast uiterst belangwekkende discussies en vertogen beleefde men daar ook — vanzelfsprekend bij deze soort van spirituele bijeenkomsten — soms heel dwaze situaties, vroom gezeur en onwerkelijke, zinloze welsprekendheid.
Eind augustus, begin september 1926 vond de grote décade plaats over **het humanisme.** Men was nooit erg matineus. 's Middags om twee uur verzamelde het gezelschap zich in de grote zaal op de eerste verdieping. Vier grote ramen tegenover elkaar gaven uitzicht op de tuinen. In een cirkel rondom een open plek waar een tafel stond ging men zitten, op de eerste rij degenen die het woord zouden voeren. Charles Du Bos, die de besprekingen leidde, zat aan die middelste tafel met enkele stapels boeken, want hij was een meester in het toepasselijk citeren. De gastvrouw, madame Desjardins, met een handwerkje en sigaretten, zat in een hoekje als een verwijzing naar de kleine realiteiten van het bestaan. Er werd verschrikkelijk veel gerookt.
De eerste inleiding werd gehouden over de vroegste humanist — zoals men meende: *Petrarca.* Toen de spreker een brieffragment van hem aan Boccaccio citeerde: „Hoe ouder ik word en hoe vermoeider ik me voel, des te meer besef ik nog te moeten beginnen" — had Gide tranen in zijn ogen. Je moet je dat goed voorstellen.
Een volgende spreker behandelde *Montaigne,* de zestiend'eeuwse Franse humanist. Gesteld werd dat bij Montaigne, de grote essayist, voor het eerst de bezinning op het eigen innerlijke leven aan de orde kwam, zonder dat hij het oog van God op zich gericht voelde. Voor het eerst ook betrok Montaigne de rol van de médemens in de bepaling en de harmonisering van de eigen persoonlijkheid.
André Gide intervenieerde: Montaigne zou, als hij bij deze bespreking aanwezig kon zijn, niet begrijpen dat het over hém ging. Men beschouwt Montaigne veel te positief, te nobel. De betekenis van deze man steekt in zijn verzet, juist tégen het heilige en het verhevene. Hij is de eerste *gewone* denker: anti-subliem, anti-heroïsch en daarmee in zekere zin antichristelijk. „Wat mij betreft", zei Gide, „dikwijls heeft Montaigne me geholpen om m'n evenwicht weer te vinden".
's Avonds wilde Desjardins zijn stelling illustreren: dat Montaigne eigenlijk nog een goed christen was en hij las in de grote zaal het essay van Montaigne voor dat handelde over de dood van zijn jonge

vriend *Etienne de la Boétie*. Hij las met overgave, soms met verheffing van stem, dan weer bijna fluisterend. Nu wilde het boosaardige toeval dat het elektrische licht gestoord werd. Op en neer ging het licht als een begeleiding van het woord. In spanning wachtte men, wat het eerst zou doven: het licht, óf het leven van De la Boétie. Plotseling, terwijl Desjardins al welhaast uit het hoofd moest citeren, hoorde men duidelijk de stem van André Gide: „wat een kans, om met 30 jaar te sterven". Op dat moment viel het licht geheel uit.
Na dit incident ging madame Schiffrin aan de piano zitten en speelde een concert van Carl Philipp Emanuel Bach en daarna een mazurka van Chopin. Ik had liever een nocturne geadviseerd.

* *
*

Er is met betrekking tot de notities van Maria van Rysselberghe over **André Gide** nog iets heel merkwaardigs te vertellen. Het is bekend dat Gide pederast was. Hij was in zijn jeugd getrouwd met zijn nicht Madeleine, op wie hij zeer gesteld was; eigenlijk een vlucht in het huwelijk na een eerste hevige ervaring van zijn homofiele aard. Dat huwelijk was op zichzelf een zachte tragedie en hun beider vriend Jean Schlumberger heeft daar een aangrijpend boek over geschreven. In de twintiger jaren had André een jonge vriend, Marc Allégret. Zij gingen samen veel op reis. Maar zowel André als Marc waren ook dol op de dochter van Maria van Rysselberghe, Elisabeth. En die affectie was wederkerig. Maria publiceert in haar notities een briefje van André aan Elisabeth, dat ik hier vertaal: „Ik zal nooit van één vrouw alleen houden en mijn werkelijke verlangen gaat eigenlijk uit naar jonge jongens. Maar ik kan mij er moeilijk in schikken jou zonder kind te weten en er zelf geen te hebben".
Er werd tussen André en Elisabeth besloten dat er een kind van hen beiden moest komen en „c'est ainsi qu'un dimanche de juillet, au bord de la mer dans la solitude matinale d'un beau jour, fut conçu l'enfant". Op 18 april 1923 werd dat kind geboren: Catherine.
Het is volkomen duidelijk dat in het leven van deze mensen die gebeurtenis een geweldige betekenis had. Herhaaldelijk komt het onderwerp ter sprake, zij houden zich er allen intens mee bezig en als het kind opgroeit vermenigvuldigen zich de vreugden en de problemen.
Nu wordt het boek van Maria van Rysselberghe ingeleid door *André Malraux*. Hij is een grote bonz geworden in de Franse cultuur en hij is bovendien erevoorzitter van de „Association des Amis d'André Gide". Hij schrijft dertien bladzijden over Gide, over de notities en over de betekenis daarvan, maar met geen woord rept hij van het geweldige probleem in het leven van de passerende mensen in dit boek: het kind van Gide en Elisabeth. Schitterende volzinnen ronken voorbij, over het primaat van de moraal, over het domein van de dood natuurlijk, over alle grote namen van onze westerse cultuur, christendom en humanisme — maar zelfs geen lichte toespeling op die gebeurtenis in het leven van Gide die evident hem meer heeft bezig gehouden dan het verzamelde werk van Goethe.

* *
*

Na de vakantie heb ik tamelijk gretig een nieuw boek van **Elia Kazan** in de hand genomen: *The Assassins*. Enkele jaren geleden schreef deze beroemde filmmaker een nogal autobiografische roman: *The Arrangement*, die mij heel sterk heeft geboeid. Een man die in het reclamevak grote successen viert breekt op zeker moment met het hele arrangement van zijn leven: zijn baan, zijn huwelijk, zijn relaties, en keert in tot een natuurlijker bestaan, spontaner, echter — tot een catastrofe ook daar de betrekkelijkheid van aan het licht brengt.
Het nieuwe boek is feitelijk het logische vervolg op het eerste. Was zijn probleem *toen* nogal individueel, ietwat egocentrisch, in het tweede boek situeert hij de breuk tussen jonge mensen, hippies en een „community", een gemeenschap van een ordelijk stadje in de naaste omgeving van een luchtmacht-basis. De dochter van een

sergeant van de basis — een Mexicaan van origine — leeft met een jonge man in een commune. De sergeant trekt het zich erg aan en het begin van het drama start, als die militair de vrijer van zijn dochter doodschiet. Dan ontwikkelen de tegenstellingen zich. De burgers van het stadje vereenzelvigen zich met de vader. Maar de officier van justitie, die een veroordeling zou moeten teweeg brengen, twijfelt. Zijn medeburgers zullen een hard requisitoir niet waarderen, maar de jongeren zijn de kiezers en zijn voorkeur gaat uit naar een politieke carrière. Er zijn nog veel meer complicaties, die allemaal voortreffelijk beschreven worden — tot omstreeks bladzij 200. Dan, als alle knopen gelegd zijn en de ontknoping volvoerd zou moeten worden, zakt het boek af. Het is een teleurstellende ervaring een geroutineerd arrangeur zo te zien falen in de ontwikkeling van een complex van boeiende problemen. Het boek eindigt melodramatisch en men moet zich goed voor ogen houden dat 200 knappe bladzijden enige verplichting scheppen voor een lezer om tot het einde toe trouw te blijven, hoewel met toenemende verveling.

* *
*

Er is in het voorjaar een heel curieus boekje verschenen van de roomse classicus **Cornelis Verhoeven:** *Het Axioma van Geulincx (Ambo).* Het telt negentig bladzijden van zuivere taal, waarin een stelling van de zeventiend'eeuwse wijsgeer diepgaand wordt besproken en met geest en eruditie wordt uitgewerkt.
Arnout Geulincx zal wel geheel onbekend zijn, behalve bij hen die hem in literatuur- of filosofie-studie hebben ontmoet. Maar diegenen zullen voor mijn gevoel ook wel meer van hem willen weten, want op een eigenaardige manier blijft men de naam onthouden hoewel men er niet toe komt zich in zijn werk dieper dan oppervlakkig te begeven. Tussen reuzen als Descartes en Spinoza staat hij in de schaduw, maar de intuïtie is juist van hen die vermoeden dat hij een bijzonder man was.
Hij werd op 31 januari 1624 in Antwerpen gedoopt, dus vermoedelijk ook geboren op die datum. In 1640 begon hij in Leuven zijn studie in de wijsbegeerte. Ruim drie jaar later verwerft hij zijn licentiaat en weer drie jaar later doceert hij filosofie. Zijn zinspreuk was: ernst en eerlijkheid. Er kwamen al gauw moeilijkheden met de roomse overheid, hij verzette zich tegen de traditionele scholastieke leer. In 1658 vond hij het raadzaam te verhuizen naar het noorden, naar Leiden waar hij zich tot het calvinisme bekeerde. Nog in hetzelfde jaar promoveerde hij in de geneeskunde en trouwde met een nicht van hem. In 1659 werd hij toegelaten als privaatdocent, in '62 lector en in '65 hoogleraar. Er was hem echter geen nieuwe, grote carrière beschoren want in 1669 stierf hij aan de pest.

* *
*

Het werk van Geulincx, dat hoofdzakelijk van ethische aard is, werd voor het belangrijkste deel na zijn dood in het latijn gepubliceerd. Zijn hoofdwerk, 'n ethica, heeft hij in eerste lezing, na een Latijnse editie, zelf nog in een Nederlandse uitgave verzorgd: **Van de Hooft-Deuchden.** Blijkens de vele aantekeningen die na zijn dood gevonden werden heeft hij zijn hele leven aan dit tractaat gewerkt. De verzamelde Opera Philosophica werden in 1891-93 door professor Land uitgegeven. En op dit moment is H. J. de Vleeschauwer bezig een complete Geulincx uit te geven in vijf delen.
Het beroemde axioma van Geulincx komt in een aantal versies in zijn werk voor. Hij moet die idee zo indringend hebben gevonden dat hij in de eerste formuleringen de toon van een vraag behield. De fundamentele betekenis van de uitspraak heeft hij pas later begrepen en gaandeweg kreeg de tekst de betekenis van een axioma: *„dat waarvan je niet weet hoe het gebeurt, dat doe je niet".*
De strekking van deze wonderlijke stelling is dat wij niet de veroorzaker zijn van datgene wat buiten ons begrip valt. Zoals Verhoeven parafraseert: „in de mate waarin wij niet weten hoe wij iets doen, zijn wij het niet zelf die het doen — of: als wij iets doen, waarvan wij niet weten

hoe wij het doen, dan zijn wij in die mate waarin wij dat niet weten, niet in eigenlijke zin actief" (33).
De conclusies van Geulincx, en ook van Verhoeven, zijn nogal desastreus naar mijn smaak. „Op het eerste oog", zegt Verhoeven, „heeft het axioma van Geulincx een uiterst verlammende en in elk geval weinig activerende strekking. De ethische betekenis die het heeft, moet eerder gezocht worden in het demoraliseren dan in het enthousiasmeren".
Arnout Geulincx geeft voor deze conclusie alle aanleiding. Hij zegt: „Mijn bestaan in deze wereld houdt niets anders in, dan dat ik deze wereld aanschouw".
En in de door hem zelf verzorgde Nederlandse tekst: „Soo dan, ik kenne nu mijne gelegentheyt: ik ben eenen blooten aanschouwer van deze werelt: so veel aengaet dit vertoog, ik en hebbe hier geen rol te spelen, ik moet my hier alleenelijk als kijker aenstellen".
Op werkelijk schitterende manier filosofeert Cornelis Verhoeven over deze gedachtengang. Hij onderkent er een oud stoïcijns en epicuristisch ideaal in van een teruggetrokken, gelaten leven — maar hij legt ook bloot, na een geoefende taalkundige en wijsgerige ontleding, dat de „naakte toeschouwer" van Geulincx eerlijker en radicaler is dan de epicurist. Geulincx is doordrongen van — en eigenlijk overrompeld door — het besef dat hij *geen keuze* heeft. De eerste persoon enkelvoud die in de zojuist geciteerde zeventiend'eeuwse tekst wordt gebezigd is retorisch: de stelling van de naakte toeschouwer wordt geacht voor iedereen te gelden — er zijn geen echte spelers. *Als* er van de toeschouwer nog iets uitgaat dat hem tegoed geschreven mag worden dan is het meer een „gelukken" dan een doen, eer gunst dan verdienste.

* *
*

Cornelis Verhoeven besluit zijn boekje met de zinnen: **„De spreuken van Geulincx** vormen een van de weinige pogingen uit de geschiedenis van de wijsbegeerte om de gelijktijdigheid van actie en contemplatie te articuleren. Behalve een aanwijzing voor een kritische technologie van het menselijk handelen en een verkondiging van de goddelijke almacht zijn deze axioma's ook een radicalisering van de wijsgerige verwondering, waardoor wij zelfs van onze eigen activiteiten en op het moment zelf dat wij ze verrichten de verbaasde toeschouwers worden." (78)
Het is een uiterst fraai geschrift van Verhoeven, maar ik ben niet zo verrukt van de meegaandheid waarmee hij het historische misverstand van de oude wijsgeer behandelt. Die begunstiging leidde er ook vermoedelijk toe, dat de uitgever op de rugtekst van het boekje nog een stapje verder gaat en een lichte sneer uitdeelt naar „verlichte geesten" voor wie, haastig theologiserend, de stelling van Geulincx onverteerbaar is. Nu wil het toeval dat ik het onderwerpelijke axioma een denkfout vind. En zonder mij te rekenen tot de verlichte geesten moet ik er bijvoegen dat de verheldering van het moeilijke probleem van de causaliteit op psychisch-fysisch gebied door Geulincx niet is geleverd. In feite is de stelling een onkritische poging om een godsbewijs te construeren, want voor Geulincx „gebeurt" er niets maar *wordt* alles gedaan, òf wel door hen die weten *hoe* zij het doen, of wel — als het ons begrip te buiten gaat — door God.
Ik heb de indruk dat het axioma pas goed beoordeeld kan worden als de begrippen *gebeuren* en *doen*, veel grondiger dan Verhoeven dit deed, op kritische wijze worden ontleed. Geulincx reduceert de menselijke zelfwerkzaamheid tot datgene wat die mens causaal begrijpt. Hij geeft te kennen: als ik niet weet hoe mijn gevoel van woede omgezet wordt in de beweging van mijn arm om een klap uit te delen, dan *doe* ik die beweging ook niet.
Nu even meegaande in de onkritische redenering dat causaal begrijpen de zelfstandigheid van een handeling fundeert, vraag ik me af: als *wij* het niet doen, wie doet het dan? En — zo het antwoord zeker zal luiden: God — weten we dán hoe iets gebeurt? Begrijpen we dan dat God begrijpt wat hij doet?
Verhoeven zegt in zijn inleiding dat hij zich vrijwel alleen gebaseerd heeft op de teksten van Geulincx en dat hij van litera-

tuurstudie heeft afgezien. Dat is toch niet zo aanbevelenswaardig. Geulincx heeft het verdiend dat zijn werk in zijn geheel wordt gewogen en dat de betekenis er van wordt beschouwd in het kader van de geschiedenis.

* *
*

De roem die Verhoeven met zijn boekje zonder twijfel aan de zeventiend'eeuwse denker verschaft, hecht zich, ietwat tragisch, aan juist dát deel van het werk waar hij faalde. Het zal je gebeuren dat je naam blijft leven door een misverstand omtrent je misverstanden. Het vindt vermoedelijk wel vaker plaats.
Geulincx' grote betekenis ligt elders. Hij heeft een uiterst belangrijke stap gezet in het wijsgerige denken na Descartes. Op scherpzinnige wijze heeft hij het principiële onderscheid belicht tussen de wereld der begrippen en de zogenaamde absolute werkelijkheid. Daarmee ontwikkelde hij de kritiek van Descartes een stapje verder in de richting van de copernicaanse wending van Kant. Wat wij het „zijn" der dingen plegen te noemen — zo stelde hij — is afhankelijk van de oordelen en de kategorieën van ons denken. Hij heeft met een ruk de aandacht afgetrokken van de uitsluitende analyse van de waarneming en de blik gericht op de *kritiek van het verstand.* Want hij stelde: wat de dingen op zichzelf en onafhankelijk van de activiteit van het verstand zijn onttrekt zich principieel aan ons inzicht. Op briljante wijze heeft hij voorts de gevaren geordend die het denken in het slop drijven: het allegorische denken, de omkering van oorzaak en gevolg en het dogmatisme. In Geulincx verenigden zich verscheidene humanistische tendensen van het moderne denken die heenbraken door de wolken van scholastiek om af te rekenen met het allegorische en anthropomorphe denken. Vooral op het gebied van de taalkritiek ligt de betekenis van deze man.
Maar hij heeft de weg naar de radicale omkering niet ten einde doorgelopen. Het dualisme van lichaam en ziel, van „uitgebreidheid en denken", heeft hij niet kunnen overwinnen. Dat ook de begrippen *psychisch* en *fysisch,* gehanteerd worden als gezichtspunten om de „x" der werkelijkheid — die ons niet gegeven is — te ordenen, dàt inzicht kon hij niet bereiken, heeft hij tenminste niet bereikt. Zijn axioma, waarover Verhoeven schreef, is een symptoom van dit falen.

* *
*

In dit verband is tenslotte een anecdote nog illustratief voor het allegorische en anthropomorphe denken. De Franse dichter Francis Jammes komt bij André Gide en laat hem een gedicht van zichzelf lezen met het verzoek het kritisch te bezien.
Gide leest het vers zorgvuldig en tenslotte stelt hij een kleine verandering voor. Jammes bestudeert het voorstel, kijkt aandachtig en zegt dan in hoge ernst: „Ik geloof dat je gelijk hebt . . . maar ik weet niet of ik er wel het recht toe heb".

P. Spigt

(verbeterde tekst)

INHOUDSOPGAVE ACHTTIENDE JAARGANG (1971)

BONGER, H.

blz. 34 Marcuse en de verdraagzaamheid

BRANDT CORSTIUS, J. C.

blz. 84 Multatuli: Een bundel essays naar aanleiding van zijn honderdvijftigste geboortedag

blz. 123 Twee Nederlandse lessen in geschiedenis

CHOUFOUR, H. G.

blz. 174 Sartre en een alternatieve samenleving

HAASSE, HELLA S.

blz. 109 Louise Michel

JACOBS, PSZISKO

blz. 74 Simone de Beauvoir

KLEVER, W. N. A.

blz. 50 Antwoord aan de heer L. G. van der Wal

KRUG, P.

blz. 57 Actualiteiten

blz. 88 Actualiteiten

blz. 130 Nederland en de Parijse Commune

blz. 142 Actualiteiten

blz. 185 Socialisme in India e.a.o.

LOSCHACOFF-DE KANTER, S.

blz. 138 The Times over de Commune van Parijs

NOORDENBOS, O.

blz. 65 Het einde der religie

PRAAG, J. P. VAN

blz. 30 Vrijheid en tolerantie

blz. 153 Voor het sluiten van de poorten

RIEMERSMA, J. C.

blz. 166 Nut en nadeel van de wetenschap

ROMEIN-VERSCHOOR, ANNIE

blz. 1 Hans Christiaan Andersen

SCHAPER, B. W.

blz. 97 De Commune van 1871

S, R.

blz. 94 Een aardige recensie voor Studio

SPIGT, P.

blz. 16 Max Stirner, filosoof van het absolute protest
blz. 59 Notities van een lezer
blz. 89 Notities van een lezer
blz. 147 Notities van een lezer
blz. 191 Notities van een lezer

VELD, J. IN 'T

blz. 42 Marcuse versus Marx

WAL, LIBBE VAN DER

blz. 54 Mislukt dienstbetoon
blz. 155 Van beide zo'n beetje

(verbeterde tekst)

INHOUDSOPGAVE NEGENTIENDE JAARGANG (1972)

BONGER, H.

blz. 87 Hotel Eden

BRANDT CORSTIUS, J. C.

blz. 101 Kansen voor de agressiviteit

ESSEN-ZEEMAN, C. W. VAN

blz. 54 Maurice Merleau-Ponty

FREUDENTHAL, HANS

blz. 3 Milieubewust of relbewust
blz. 29 Wandelende tussen twee vuurgordijnen

GIEZEN, A. M. VAN DER

blz. 179 Vormgeving van beleid in onderwijs en cultuur

HAWTON, HECTOR

blz. 35 „Memories" van Julian Huxley

HOEKSTRA, M. J.

blz. 171 Een leemte in de leegte?

KNAP, M.

blz. 49 Abortus-provocatus
blz. 119 Opmerkingen over kinderbescherming
blz. 151 Orgaantransplantatie

KOLAKOWSKI, LESZEK

blz. 8 Het doden van gehandicapte kinderen als het fundamentele probleem van de filosofie

KRUG, P.

blz. 24 Humanistische Verkenningen
blz. 67 Humanistische Verkenningen
blz. 130 Humanistische Verkenningen
blz. 186 Indonesisch nationalisme e.a.o.

LIPS, H. J.

blz. 115 De wereld is groter dan het Humanistisch Verbond

POSTMA, PAUL

blz. 89 De grenzen aan de groei

PRAAG, J. P. VAN

blz. 1 Begrijpt u nu waarom ik huil?
blz. 16 Humanisme en maatschappijkritiek
blz. 165 Beperking en betekenis van de moderne theologie

REDDINGIUS, J.

blz. 140 Leve de milieurel

SCHAPER, B. W.

blz. 157 Johan Huizinga

SPIGT, P.

blz. 41 Notities van een lezer
blz. 94 Notities van een lezer
blz. 104 Humanisme in de maatschappij
blz. 143 Notities van een lezer
blz. 149 Van de redaktie
blz. 189 Notities van een lezer

VOGEL, CASPER

blz. 126 Opkomst van een tegencultuur

WAL, LIBBE VAN DER

blz. 74 Van beide zo'n beetje

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. M. KNAP, 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* 25,—; losse nummers *f* 6,25.

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.