REKENSCHAP

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT
VOOR WETENSCHAP EN CULTUUR

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

Humanistisch Opleidings Instituut
BIBLIOTHEEK
Postbus 797 · 3500 AT Utrecht

EERSTE JAARGANG
NR 4. DECEMBER 1954

13 MEI 1987

REKENSCHAP,

driemaandelijks tijdschrift voor wetenschap en cultuur, uitgave van de HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES, onder redactie van
H. R. HOETINK, F. P. HUYGENS, B. W. SCHAPER, G. STUIVELING, LIBBE VAN DER WAL.

Vaste medewerkers: Dr. H. Bonger, Dr. J. C. Brandt Corstius, Prof. Dr. J. Clay, Dr. A. L. Constandse, Dr. T. Eekman, Prof. Dr. J. J. Fahrenfort, Dr. L. van Gelder, Prof. Dr. T. T. ten Have, Ir. E. Hymans, Prof. Dr. D. Loenen, Dr. Kwee Swan Liat, Dr. J. P. van Praag, Dr. V. W. D. Schenk, G. H. Streurman, Prof. Mr. W. G. Vegting, Mr. J. in 't Veld, Mr. B. v. d. Waerden, Mr. H. B. J. Waslander.

Men wordt verzocht kopij enz. niet te zenden aan de redacteuren persoonlijk, maar aan het secretariaat der redactie, F. P. Huygens, Duinrell 1, Wassenaar (tel. K 1751-3568). Inzendingen worden alleen in behandeling genomen, wanneer de kopij getypt is, postzegels zijn bijgevoegd en het adres van de auteur op de kopij zelf is vermeld.

Het abonnement loopt van 1 Januari tot 31 December. Abonnementsprijs *f* 7,50; voor donateurs en contribuanten van de Stichting en voor studenten *f* 6,—; losse nummers *f* 2,—.
Betaling gaarne door storting of overschrijving op giro no. 582293 t.n.v. Humanistische Stichting Socrates.

HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES

De Stichting heeft ten doel de bevordering van wetenschap en cultuur, in het bijzonder met betrekking tot de humanistische levens- en wereldbeschouwing.

Bestuur: het Dagelijks Bestuur van het Humanistisch Verbond.

Werkzaamheden:
a. het instellen en instandhouden van bijzondere leerstoelen met betrekking tot de humanistische levens- en wereldbeschouwing.
b. het organiseren en doen functioneren van een wetenschappelijke en een culturele sectie, alsmede van daaraan verbonden werkgroepen.

Vorm van deelneming:
a. donatie van tenminste *f* 1,— per maand ter ondersteuning van de bijzondere leerstoelen.
b. contributie van tenminste *f* 2,50 per jaar, verschaffende het recht van deelneming aan het werk der secties.

Donateurs worden tevens als contribuanten beschouwd. Giro 582293 t.n.v. Humanistische Stichting Socrates, Bleyenburgstraat 1, Utrecht.

INHOUD.

1e Jaargang Nr 4 — December 1954

blz.

Libbe van der Wal, Overtuiging en Objectiviteit 145
H. Redeker, Levensbeschouwing en Objectiviteit 155
M. A. Romers, De Functie der Religie 162
P. J. Stolk, Openbaring en Ongeloof 170
Horace L. Friess, Onze religieuze Taak heden ten dage 177
Internationale Kroniek (B. W. Schaper) 188

De versieringen op de blz. 154, 161 en 191 zijn van het blok gedrukte houtsneden van M. C. Escher te Baarn.

LIBBE VAN DER WAL

OVERTUIGING EN OBJECTIVITEIT

Laat ik U er dadelijk op voorbereiden: iets nieuws zult U van mij niet horen. Wat ik ga zeggen kan door U als oud en vertrouwd worden herkend. Ik ben mij bewust, dat het daarom ook als naief, lang achterhaald en pijnlijk verouderd zal worden beschouwd en opzij geschoven. Mijn uiteenzetting zal bovendien zeer eenvoudig zijn, en dus ook de charme van het niet of maar half begrepene moeten missen. Waar ik dan de moed om niet te zeggen de treurige moed, vandaan haal om dit niet oorspronkelijke, niet moderne en niet imponerend duistere betoog desondanks voor U op te zetten? Die moed put ik uit de overtuiging, dat het zeer nuttig kan zijn om dat, wat eens zo algemeen werd aanvaard, dat men aan de waarde van dit allemansbezit nauwelijks aandacht schonk, op te diepen uit een niet verdiende vergetelheid.

De draagkracht van de wetenschap staat ter discussie. Maar voor wie het woord discussie niet denatureert, is argumentatie hierbij vooronderstelt. En argumenten — geen leuzen! — aanvoeren, toetsen en dan aanvaarden of verwerpen, dat is het kenmerk van... wetenschap. Zodat men ook de draagkracht van de wetenschap niet ter discussie kan stellen zonder implicite op deze draagkracht te vertrouwen.

In de toelichting op ons onderwerp wordt gesproken over „de draagkracht van het wetenschappelijk en filosofisch onderzoek". Deze formulering wekt enige twijfel: is dit naast elkaar plaatsen van „wetenschappelijk" en „filosofisch" niet meer dan een argeloos streven naar volledigheid, waardoor men liever wat te veel zegt dan ook maar iets te weinig? Of moet alleen reeds deze nevenschikking ons inprenten, dat de filosofie niet gerekend kan worden tot de wetenschap? Het valt niet te ontkennen, indien men let op de feitelijke situatie, dan is deze scheiding volkomen gerechtvaardigd: veel van wat als filosofie wordt gepubliceerd is blijkbaar iets meer of minder dan wetenschap, in elk geval iets heel anders. Maar zo min hier als elders geeft de feitelijke toestand aan, hoe het behoort te zijn. Ik stel er prijs op reeds nu te zeggen, dat volgens mij filosofie slechts dan filosofie is, als zij wetenschappelijk is. „Niet wetenschappelijke filosofie" is in mijn ogen een contradictio in terminis, en „wetenschappelijke filosofie" een pleonasme. Intussen, wie over wetenschap spreekt, spreekt daarmee over waarheid, en aan het begrip waarheid is onverbrekelijk vastgekoppeld objectiviteit. Met wat een terminologische opmerking ter inleiding kon lijken, zitten we dus al midden in ons onderwerp. Misschien zullen de volgende beschouwingen eerst de indruk maken met dit onderwerp slechts in verwijderd verband te staan, maar ik hoop U er mee te kunnen brengen naar „the heart of the matter". Om de inhoud van het waarheidsbegrip te verduidelijken zal men het naar mijn mening nooit kunnen stellen buiten de oude Thomistische formulering „adaequatio rei et intellectus", d.w.z. overeenstemming tussen

---

*) Lezing, gehouden op de Landdag van Socrates op 24 Oct., 1954. In de hier afgedrukte tekst zijn enige aanvullingen opgenomen.

zaak en denken, tussen het oordelen enerzijds en anderzijds de „zaak", d.i. datgene, waarvan in het oordeel sprake is. Wanneer men zich afvraagt, wie de dader is van een misdaad, dan is alleen dàt oordeel wáár, dat het daderschap toeschrijft aan die persoon A., die in feite de dader *is*. Het is heel wel mogelijk, dat een oordeel, waarin een ander, nl. B., als de dader werd aangewezen, beter zou passen bij de rest van mijn overtuigingen, bij meer mensen geloof zou vinden en hun veel welgevalliger zou zijn, en het is ook denkbaar, dat dit laatste oordeel, waarin het gevaarlijke individu B. als dader wordt genoemd, van geweldig groot nut zou blijken voor de gemeenschap, maar al deze omstandigheden zijn toch niet in staat dat oordeel waar te maken. Daarvoor ontbreekt er aan dit mij passende, grif aanvaarde, gewenste en nuttige oordeel maar één ding: overeenstemming met de feiten.

Aan de bezwaren, die zijn ingebracht tegen wat men wel noemt de correspondentie-theorie over de waarheid, kan ik in dit verband geloof ik rustig voorbijgaan. Voor een deel vloeien deze bezwaren voort uit een verwarring, die ik hier moet signaleren: de vraag, die aan de orde is, nl. „Wat maakt het oordeel waar?" moet onderscheiden worden van de geheel andere vraag „Hoe kunnen we nagaan, of een oordeel waar is?" Ten onrechte meent men dat de inhoud van het waarheidsbegrip ook gebruikt moet kunnen worden als criterium van waarheid. Een ander bezwaar kan alleen maar worden erkend: „adaequatio" en „overeenstemming" zijn vage termen, en het is wel heel gemakkelijk om vast te stellen, dat overeenstemming natuurlijk niet mag worden opgevat als „afbeelding", maar het blijkt heel moeilijk een precisering te geven, die wèl bevredigt. Hier is dat ook niet nodig.

Het enige wat men in eigenlijke zin waar of onwaar kan noemen — het overdrachtelijk gebruik zoals in „ware vriendschap" blijft dus buiten beschouwing —, is een oordeelsinhoud. Ik spreek hier van oordeels*inhoud* en niet van oordeel, omdat het voor de toepasbaarheid van de term „waar" niet noodzakelijk is, dàt er in feite wordt geoordeeld, en onverschillig, in welke taalvorm er wordt geoordeeld. Als A. inderdaad de dader is van de misdaad, dan is de inhoud van een mogelijk oordeel, waarin dit daderschap wordt vastgelegd, waar, en ook als niemand op de gedachte komt, dat A. de dader is, en er dus van een werkelijk voltrokken worden van dit oordeel geen sprake is, dan blijft deze oordeelsinhoud even waar. Met deze ware oordeelsinhoud hebben we nu gevonden wat we verstaan onder *„een* waarheid". Van het woord in deze zin kan ik een meervoud maken en spreken van waarheden. Maar wat is dan *dè* waarheid? Ik kan dit woord natuurlijk gebruiken in de nu geen nieuws meer biedende betekenis van „het waar-zijn"; maar tevens kan ik er onder verstaan *de inhoud van het geheel van alle mogelijke ware oordelen.* Bestaat die waarheid? „De waarheid", heeft onlangs Hoetinck geschreven [1]), „is niet hier of daar, is niet ergens te vinden, is niet aanwezig, maar is een streven, een drijfveer, alsof er zoiets ergens ware". Van deze uitspraak kan ik het eerste gedeelte onderschrijven. Zolang „bestaan" betekent „deel zijn van de werkelijkheid" — en ik zou niet weten, wat het anders zou moeten betekenen — zal men van de waarheid niet kunnen zeggen, dat zij bestaat. De waarheid kan natuurlijk door een of meer mensen worden gedacht, en deze gedachten bestaan dan, maken immers

[1]) Rekenschap 1954, 2, pag. 84.

deel uit van de bewustzijnswerkelijkheid. Maar de waarheid, dat louter denkbeeldige geheel van evenmin bestaande oordeelsinhouden, is inderdaad „niet hier of daar, is niet aanwezig", en is ook niet „ergens te vinden" [2]). Indien men echter de waarheid een streven noemt, een drijfveer, dan lijkt mij dit niet gelukkig geformuleerd. Men kan streven naar waarheid, maar dat maakt de waarheid niet zelf tot een streven. Ook al was er geen enkel streven en geen enkele drijfveer, dan bleef de waarheid toch — ja, wàt? „Bestaan" kan ik nu niet meer zeggen. „Gelden" is de term die men gesmeed heeft voor deze eigenaardige vorm van zijn, die dus niet het bestaan impliceert. Zo kan men b.v. zeggen, dat de Nederlandse vlag*gen* bestaan, maar van *de* Nederlandse vlag, die ook als morgen alle bestaande vlaggen in vlammen opgaan, onverlet blijft als het model, waarnaar elke vlag gemaakt moet zijn om een Nederlandse vlag te worden, daarvan kan ik alleen maar zeggen dat die geldt. Plato, die niet de beschikking had over deze term, moest worstelen met de taal om aan te duiden, dat zijn „ideeën" een dergelijke zijnsvorm bezaten. Ook deze ideeën zíìn, maar zij zijn niet hier of daar, noch in de hemel, zij zijn, zoals Plato dan zegt wanneer hij zoekt naar een localisatie van het principieel niet localiseerbare, in een „overluchtse streek". Men zou in de verleiding kunnen komen Boutens' prachtige vertaling te vervangen door een tegenhanger te smeden van een bekende existentialistische term en te spreken van een „buiten-de-wereld-zijn".

De oude formulering adaequatio rei et intellectus heeft ook deze grote verdienste, dat zij duidelijk maakt, dat de waarheid een *relatie* is, en dus niet denkbaar zonder de twee leden, waartussen deze relatie is gelegd. Over het eerste lid kan ik kort zijn: er moet aan de ene kant een „res" zijn, de oordeelsmaterie, d.w.z. datgene, waarover men zich in het mogelijke oordeel zou uitspreken. Het verdient dunkt mij geen aanbeveling de voor „res" vaak gegeven vertaling „werkelijkheid" over te nemen: het is zeer de vraag, of deze term wel kan worden toegepast op elke denkbare oordeelsmaterie, en in elk geval leidt het gebruik ervan tot overbodige complicaties en misverstanden.

Iets uitvoeriger moet ik zijn over wat in de tweede plaats in waarheid vooröndersteld is: een subject, dat oordelen kan. Immers wat is dan het subject van *de* waarheid? Of van een tot dusver nog niet ontdekte en dus ook in geen feitelijk oordeel vastgelegde waarheid, b.v. van de onvermoede waarheid, dat A. de dader is van de bewuste misdaad? Het is duidelijk, dat dit subject niet geïdentificeerd kan worden met enig bestaand subject Jantje of Pietje, het is een zuiver denkbeeldig subject, dat als subject van *de* waarheid, alles zou weten en begrijpen omtrent alles, wat maar oordeelsmaterie zou kunnen worden, en, als subject van deze bepaalde waarheid, alles zou weten omtrent de onderhavige oordeelsmaterie, nl. de misdaad. Maar èlke waarheid is betrokken op een denkbeeldig subject, ook de waarheid, die voor mij het meest persoonlijk is in die zin, dat ik de enige ben, die deze waarheid kan constateren. Indien ik zeg „ik verveel mij", dan kan niemand behalve ik zelf controleren, of de inhoud van dit oordeel waar is. Maar als ik mij inderdaad op dit ogenblik *a* verveel, dan kan niemand, ook ik zelf niet, meer iets aan die waarheid veranderen. Ik kan natuurlijk wel gaan lezen of werken, en

---

[2]) Hiermee is natuurlijk heel iets anders gezegd als met de sceptische uitspraak, dat de waarheid überhaupt onvindbaar is.

zo er voor zorgen, dat ik mij op moment β niet langer verveel; ik kan ook ontkennen, dat er deze morgen een moment α is geweest, waarop ik mij verveelde, dat alles kan aan de waarheid, dat ik mij op het tijdstip α heb verveeld, geen afbreuk doen. Die waarheid heeft weliswaar betrekking op een stemming, die uitsluitend de mijne was en zich beperkte tot een bepaald moment, maar is zelf tijdloos en onafhankelijk van mij. M.a.w. die waarheid is zoals elke waarheid niet betrokken op mij of enig ander bestaand subject, maar op een niet bestaand, zuiver denkbeeldig subject. *En juist daarin bestaat haar objectiviteit,* haar algemeengeldigheid, waardoor zij ontheven is aan de sfeer van het louter persoonlijke. Zoals het voorbeeld toont, kan van objectiviteit dus ook gesproken worden, wanneer verificatie principieel onmogelijk is.

Mijn vroeger bewering, dat objectiviteit onverbrekelijk zit vastgekoppeld aan het begrip waarheid heb ik hiermee hoop ik voldoende geadstrueerd. Voor wie intussen mocht menen, dat ik tot dusver over waarheid toch niet veel meer heb gedebiteerd dan waarheden als koeien, laat ik nu een tegenstem spreken: „Waarheid", schrijft Beerling [1]), „is haar (d.i. voor het existentialisme) geen oordeelsvoltrekking, maar interne zijnsverandering, het gaat haar niet om een absoluut theoretisch bewerkstelligd waarheidsoordeel, maar om een volstrekte waarheids*houding,* om een „daadwerkelijke" waarheid, die niet door logische gevolgtrekking, maar door handeling, beslissing, aangrijpen ontstaat".

Het is jammer, dat dit potige proza tegen analyse zo slecht bestand is. „Waarheid is voor het existentialisme geen oordeelsvoltrekking". Dat suggereert, dat het dit voor anderen, niet-existentialisten wel is. Maar is het dat? Een soort proces, zoals een oordeelsvoltrekking dat is, is waarheid dunkt me voor niemand. Wij hebben gezien, dat waarheid betrekking heeft op een oordeel. Van een voltrokken oordeel behoeft helemaal geen sprake te zijn, een eventueel oordeel is voldoende. Maar goed, voor het existentialisme is waarheid toch iets anders. Wat dan? „Interne zijnsverandering". De Engelse filosoof Moore heeft zich een zekere beruchtheid verworven door op de congressen van de Aristotelian Society voortdurend de vraag te stellen: „What do you mean exactly? What can you mean?" Deze vraag lijkt mij hier op zijn plaats. Ik vermoed dat de schrijver ongeveer dit bedoelt: voor de existentialist kan pas dan van waarheid worden gesproken, als hij daar niet in de houding van belangeloos toeschouwer tegenover kan blijven staan, maar als die waarheid hem raakt, zelfs zo raakt, dat hij er als het ware een ander mens van wordt; dat dus ook zijn handelen hiervan de invloed ondergaat. — Men begrijpe mij goed: dit stáát er niet, en men kan mij gevoegelijk verwijten, dat ik mij hier schuldig maak aan „hineininterpretieren", maar dit is het wat mij door de uitspraak „waarheid is interne zijnsverandering" weliswaar niet wordt gezegd, maar dan toch wel zo vagelijk wordt gesuggereerd. En wat moeten we nu denken van dit interpretatie-resultaat? Dat iemand ernst maakt met datgene, wat hij voor waar houdt, en dat hij niet in zijn leven verloochent wat hij met de lippen belijdt, is een terecht gestelde eis. Maar dat neemt niet weg: een ware oordeelsinhoud houdt niet op waar te zijn in de mond van iemand, voor wiens leven deze waarheid blijkbaar geen betekenis heeft, en omgekeerd: ook wie met inzet

---

[1]) In „Crisis van de Mens", pag. 126. Hoetinck prees het boek onlangs als „een voortreffelijke, heldere en diepgaande samenvatting". (Rekenschap 1954).

van zijn hele persoon vecht voor wat hij ten onrechte als waar beschouwt, kan door deze harmonie tussen leer en leven zijn onware overtuiging niet verheffen tot waarheid. Waarheid behoeft dus geenszins gepaard te gaan met wat hier „interne zijnsverandering" heet, en „interne zijnsverandering" niet met waarheid. — Het gaat dus het existentialisme om „een volstrekte waarheidshouding". Maar wat is een volstrekte houding? Bedoeld zal wel zijn een houding van volstrekte waarheid, maar om tot iets begrijpelijks te komen zullen wij dit dan nog moeten amenderen tot een houding van volstrekte waarachtigheid. Een „daadwerkelijke waarheid" wordt blijkbaar uitgelegd door wat dan volgt: „die niet door logische gevolgtrekking, maar door handeling, beslissing, aangrijpen ontstaat". Laten we er maar van afzien, dat hier een waarheid ontstaat, terwijl eigenlijk alleen het inzicht, het oordeel dat iets waar is kan ontstaan, niet de waarheid zelf. Maar hoe ontstaat dan die waarheid? Niet door logische gevolgtrekking. Och, dat is voor een oordeel niets bijzonders. Alleen afgeleide oordelen ontstaan door logische gevolgtrekking. Maar indien iemand zich b.v. bij het lezen van dit onzindelijk geschreven proza verveelt of ergert, dan heeft zijn ware oordeel over zijn eigen gemoedstoestand met logische gevolgtrekking evenmin iets te maken als elk waarnemingsoordeel. Ook dit punt laten we dus rusten. De waarheid ontstaat dus „door handeling, beslissing, aangrijpen". Enige bladzijden eerder [1]) vinden we in hetzelfde boek een variant. Daar wordt gesproken over waarheden „die niet als objectief denkresultaat, maar als neerslag in het menselijke Zijn gestalte aannemen, waarheden, die niet de kennis verrijken, maar het interne Zijn veranderen, die niet als logische gevolgtrekking, maar als handeling, beslissing, aangrijpen ontstaan". Hier ontstaat de waarheid dus niet *door* handeling, maar *als* handeling. Maar of de waarheid nu een product van de handeling is, dan wel die handeling zelf, in beide raadselachtige varianten wordt in elk geval met de term „waarheid" gesold.

Beerling staat in deze merkwaardige hantering van het woord waarheid onder de existentialisten niet alleen. Zo zegt Jaspers [2]) na te hebben vastgesteld, dat „Glauben unterschieden ist vom Wissen" en na herinnerd te hebben aan Giordano Bruno en Galilei, waarvan de eerste een martelaarsdood verkoos boven herroeping, en de laatste zijn leer herriep: „Das ist der Unterschied: Wahrheit, die durch Widerruf leidet, und Wahrheit, deren Widerruf sie nicht antastet. Beide taten etwas dem Sinne der von ihnen vertretenen Wahrheit Angemessenes. Wahrheit, aus der ich lebe, ist nur dadurch, dasz ich mit ihr identisch werde: sie ist in ihrer Erscheinung geschichtlich, in ihrer objektiven Aussagbarkeit nicht allgemeingültig, aber sie ist unbedingt. Wahrheit, deren Richtigkeit ich beweisen kann, besteht ohne mich selber; sie ist allgemeingültig, ungeschichtlich, zeitloos, aber nicht unbedingt, vielmehr bezogen auf Voraussetzungen und Methoden der Erkenntnis im Zusammenhang des Endlichen. Es wäre ungemäsz für eine Richtigkeit, die beweisbar ist, sterben zu wollen".

Dit is een voor Jaspers' doen ongewoon heldere bladzij, maar bij deze vaststelling houdt mijn waardering dan ook op. In de eerste plaats zijn er natuurlijk heel wel omstandigheden te bedenken, waarin de bereidheid

---

[1]) l.c. pag. 109.
[2]) Der philosophische Glaube, pag. 10.

om te sterven „für eine Richtigkeit, die beweisbar ist" toch wel een andere qualificatie verdient dan „ungemäsz". De onhoudbaarheid van de Nazistische rassentheorie was wetenschappelijk aan te tonen, en als een van de Duitse biologen, die de dwaasheid van de officiële leer konden doorzien, de moed had gehad de daarvan sterk afwijkende waarheid te verkondigen en voor deze waarheid desnoods te sterven, dan zou dat allerminst „ungemäsz" geweest zijn. Aan Jaspers is dit ontgaan, en wie zich afvraagt, wat eigenlijk de strekking is van zijn betoog, kan zich daarover niet verbazen. Wat Jaspers hier noemt „Wahrheit, aus der ich lebe", is natuurlijk eigenlijk niets meer dan een subjectieve overtuiging, een geloof. Wanneer deze nu getooid wordt met de misplaatste naam „waarheid", dan zou men daarin kunnen zien een nu ja wat ongewoon, maar overigens vrij onschuldig taalgebruik. Het komt mij voor, dat men zich dan vergist. Af te dingen op de betekenis van „wissenschaftliche Erkenntnis von endlichen Dingen", om des te meer luister bij te zetten aan de onverbangbare waarde van het geloof, zij het dan wat hier heet het filosofisch geloof — dàt is de strekking van deze passus van Jaspers. En in dit kader past het waarheid te noemen, wat „nicht allgemeingültig" is *en derhalve geen waarheid heten mag,* en de onbelangrijkheid van echte waarheid te accentueren door te beweren, dat men daarvoor heus niet sterft.

Jaspers spreekt voortdurend over „waarheid, die ik bewijzen kan". Bewijzen zal hij dan wel gebruiken in de ruimere betekenis van funderen, maar nu wij moeten trachten het onderscheid tussen weten enerzijds en overtuigd zijn, geloven, menen anderzijds vast te stellen, zullen we enige zorgvuldigheid in terminologie niet kunnen missen.

De die-hards, die verklaren niets te aanvaarden dan wat bewezen is, zeggen daarmee meer dan zij kunnen verantwoorden. Bewijzen is het herleiden van oordelen tot andere oordelen, waarvan ze zijn afgeleid. De dan gevonden „gronden" kunnen we misschien herleiden tot de gronden van die gronden, maar dit reductie-proces kan natuurlijk niet tot in den treure doorgaan. Ergens moet dit ophouden, ik moet stoten op „laatste gronden", beginselen, waarmee het bewijzen begint, die zelf niet bewezen kunnen worden, maar die dan ook geen bewijs van node hebben, omdat ze onbetwijfelbaar, onmiddellijk zeker zijn. Bewezen, d.w.z. middellijk zekere oordelen vooronderstellen onmiddellijk zekere oordelen en zijn daarzonder niet denkbaar. Betekent dit nu, dat hiermee de deur wijd open gezet is voor alle mogelijke gratuiete beweringen, die dan als elementaire zekerheden kunnen worden ingehaald? Allerminst. Alles, wat zich als zodanig aandient, kan weliswaar niet meer bewezen worden, maar vereist nog wel fundering, d.w.z. een kennisbron moet kunnen worden aangewezen. Een van onze belangrijkste kennisbronnen is de ervaring. Waar een mogelijke kennisbron ontbreekt, daar hebben we te maken met een dogma, d.i. een bewering, waarvan men geen redelijke rekenschap kan geven. „Denn eben darin besteht Vernunft" zegt Kant, „dasz wir von allen unseren Begriffen, Meinungen und Behauptungen ... Rechenschaft geben können." Dat wil natuurlijk niet zeggen, dat wij elke overtuiging, waarvan wij hebben ingezien, dat die niet of niet voldoende is gefundeerd, nu ook zonder meer afleggen. Dat kunnen wij niet. Men spreekt tegenwoordig graag over een „existentiële beslissing", over de „keuze van een levensovertuiging", en het „stellen van de geloofsdaad". Men zal er goed aan doen zich te realiseren, dat van het nemen van een

beslissing, het doen van een keuze, en het verrichten van een daad geen sprake is bij het opvatten of verliezen van een overtuiging of van een geloof. Al deze het tegendeel suggererende termen ten spijt, het hangt nu eenmaal niet van ons willen af, waarvan wij overtuigd zijn of wat wij voor waar houden. En zo draagt dan waarschijnlijk ieder mens — en er is geen enkele reden om aan te nemen, dat de Humanisten hierop een uitzondering zouden vormen — een kleinere of grotere reeks van overtuigingen met zich mee, die hij niet kan rechtvaardigen. Gesteld nu eens, dat hij wèl in staat was deze van zich af te schudden, zou het dan wijs beleid zijn dit ook te doen? Men dient voorzichtig te zijn met het bevestigend beantwoorden van deze vraag. Een overtuiging immers, die niet voldoende gefundeerd is, behoeft daarom nog niet onwaar te zijn. Ik kom hier op het verschil tussen weten enerzijds en geloven (menen, overtuigd zijn) anderzijds. Van *weten* kan alleen sprake zijn, indien aan drie voorwaarden is voldaan:

1. de oordeelsinhoud, die men weet, moet *waar* zijn (ik kan niet weten, wat onwaar is);
2. de wetende persoon moet overtuigd, *zeker* zijn (twijfelen en weten sluiten elkaar uit);
3. de oordeelsinhoud moet behalve waar ook nog *voldoende gefundeerd* zijn (een gelukkige gissing is nog geen weten).

Deze voorwaarden zijn onafhankelijk van elkaar:
een oordeelsinhoud kàn gefundeerd zijn en ook waar, terwijl desondanks de zekerheid ontbreekt;
een oordeelsinhoud kàn waar zijn, terwijl desondanks òf de zekerheid òf de gefundeerdheid of beide ontbreken;
en tenslotte kan men zeker van iets zijn, terwijl òf de gefundeerdheid ontbreekt òf zowel waarheid als gefundeerdheid.
Uit deze analyse volgt wat het betekent een critische houding aan te nemen tegenover zijn eigen overtuigingen. Dat betekent niet, dat men, gesteld dat dit mogelijk was, elke ongefundeerde overtuiging direct als ontoelaatbaar uitbant: die overtuiging kàn waar zijn. Dat betekent anderzijds wel, dat men er zich van bewust blijft, dat subjectieve zekerheid generlei garantie biedt voor waarheid. Dat betekent zeker, dat men omtrent dat, wat men niet weet, ook erkent het niet te weten. „Im Philosophieren", zegt Jaspers [1]), „soll das Nichtwissen nicht ausgenutzt werden um sich jeder Antwort zu entziehen". Een merkwaardig zinnetje: waarom zou het niet geoorloofd zijn op vragen, voor de beantwoording waarvan het ons aan de nodige gegevens ontbreekt, bescheid te geven met een non liquet? Of zou Jaspers hier doelen op het „antwoord geven op een situatie"? Dan kan men inderdaad zeggen: het niet-weten (van wat de gevolgen zullen zijn van een zus of zo behandelen) mag niet tot voorwendsel worden om de handen dan maar in de schoot te leggen, en zich in die zin aan elk antwoord te onttrekken. Maar als hij dit niet bedoelt, moet men dan niet liever zeggen, dat het niet-weten niet mag worden misbruikt om elk antwoord, dat men kiest, waar te noemen?
De Humanist, geenszins gevrijwaard voor het koesteren van dierbaar geworden dwaling en waan, heeft tenminste één onschatbaar voordeel: hij kan zich tegenover al zijn overtuigingen een critische houding veroorloven, hij heeft niet voor zichzelf een heilig terrein afgebakend, waar-

[1]) Der Philosophische Glaube, pag. 37.

toe vragen geen toegang hebben. In die zin is de Humanist principieel ondogmatisch, wat dus niet meebrengt, dat hij het ook in feite is.
Intussen kan men vragen, en heeft men gevraagd, of de Humanist hier niet het slachtoffer is van naieve zelfbegoocheling. Is zijn vertrouwen op de door hem aanbeden rede in wezen niet evenzeer „existentieel bepaald" als b.v. het vertrouwen der Calvinisten op de Woordopenbaring? Want waarop is dat vertrouwen op de rede gebaseerd? Toch niet ... op de rede? Laten we ter beantwoording van deze schijnbaar scherpzinnige en in elk geval suggestieve vragen ons nog eens bezinnen op de veelbesproken „toets der Rede". Wij oordelen, wij verwerken deze oordelen tot nieuwe oordelen, en wij waarderen, en aan ons vermogen dit alles te doen, geven wij de naam „Rede". Wij maken ons daarbij niet schuldig aan een gevaarlijke hypostasering, wij verzeilen ook niet rechtstreeks in een „vermogenspsychologie" [1]), wij brengen niets anders tot uitdrukking dan dat de wijze waarop wij oordelen en waarderen bepaald wordt, althans mede bepaald wordt, door onze geestesstructuur. Dat wij menselijk oordelen en menselijk waarderen en niet iets bereiken, dat daarboven uitgaat of daarbeneden blijft, spreekt van zelf en wordt door ons als zodanig graag aanvaard. Een „bovenmenselijke wijsheid", zoals de Platonische Socrates ironisch bij zijn tegenstanders vermoedt, streven wij niet na. Maar wanneer wij nu wat wij noemen de toets der rede aanleggen, dan doen wij niets anders dan nog eens zorgvuldig nagaan of onze resultaten beantwoorden aan onze eigen maatstaven: Voldoet datgene, wat wij menen te weten, inderdaad aan die voorwaarden, waaraan het moet voldoen om weten te zijn? Zijn onze oordelen werkelijk gefundeerd, en heeft bij onze oordeelsvorming dat, wat wij hopen of vrezen, geen vertroebelende rol gespeeld? Heeft de verwerking van praemissen tot conclusies zich inderdaad voltrokken volgens de wetten die bij ons aan die verwerking ten grondslag liggen? Stemmen de ons overgeleverde of voorgezette waarderingen werkelijk overeen met het in ons zelf levende besef omtrent goed en slecht? Maar als wij deze vragen bevestigend beantwoord hebben, dan vragen wij niet nog eens, of het nu vastgestelde weten wel een weten is. Hier vindt ons vragen zijn rechtmatige grens. Anders gezegd: wij vertrouwen op de rede, zouden wij vragen naar de betrouwbaarheid van de rede, dan zouden wij deze betrouwbaarheid slechts kunnen toetsen met behulp van een tweede maatstaf, waarop wij dan weer zouden moeten vertrouwen, tenzij wij ook de betrouwbaarheid van deze maatstaf weer zouden willen toetsen aan een derde maatstaf enz. Wie zo vraagt, verzeilt onvermijdelijk in de regressus in infinitum. Dit betekent natuurlijk niet, dat wij bij het aanleggen van de toets der rede voor het maken van fouten gevrijwaard zijn. Maar voor het ontdekken van deze fouten zullen wij niet onze toevlucht kunnen nemen tot een hogere instantie, wij zullen slechts dezelfde toets der rede opnieuw en zo mogelijk met nog meer zorg moeten aanleggen.
Daar komt nog één ding bij: de analogie, die er zou bestaan tussen de Humanisten, wier overtuigingen gebaseerd zijn op de Rede, en de Calvinisten, die met niet minder recht de Heilige Schrift aanwijzen als de basis

[1]) Terecht zegt overigens Leonard Nelson (Kritik der prakt. Vernunft, pag. 337): „Man spricht zwar nicht gern von Vermögen, hintergeht sich aber desto unverblümter selbst, indem man von Dispositionen, Tendenzen, Determinationen. Suszeptibilität, Kapazität und dergleichen spricht. Den Begriff des Vermögens aus der Psychologie zu beseitigen, wird nie gelingen".

van hùn overtuigingen, is slechts schijn. Immers vertrouwen op de rede — dat doen de Calvinisten net zo goed als de Humanisten, zij doen dat in al hun redeneringen, zelfs in die, waarin zij het vertrouwen in de rede trachten te ondermijnen. Wij, Humanisten, schamen ons er niet over, dat wij dit feit van het *zelfvertrouwen der Rede* niet pogen weg te werken. Ik ben mij ervan bewust, dat deze uiteenzetting de indruk kan, misschien zelfs moet maken van een koel-verstandelijk, aan de menselijke problematiek voorbijgaand en van innerlijke bewogenheid gespeend betoog. Laat ik op dit mogelijke verwijt antwoorden met een behartigenswaardig citaat, ontleend aan Leonard Nelson[1]): „Chaotischer Sinnen und Grübeln ist kein Philosophieren. Dieses erfordert scharf umgrenzte Begriffe. Denn um nicht nur überhaupt zu denken, sondern durch Denken, und also durch Begriffe, zu erkennen musz man die Begriffe vom einander unterscheiden. ... Wo die Begriffe durch einander flieszen, da mag der Flug der Phantasie freie Bahn finden und dem Gemüt Erbauung gewähren. Das Philosophieren aber ist ein nüchternes Geschäft, das den Geist in die Zucht geordneten Denkens nimmt. Und wie es nicht das Ziel der Philosophie sein darf, die Bedürfnisse des Herzens zu stillen und durch den Reichtum der Einfälle oder die Anmut der Formen mit den Schöpfungen der Dichtkunst zu wetteifern, so darf sie auch von Seiten einer mystischen Frömmigkeit und eine schwärmenden Einbildungskraft keine Übergriffe in ihr eigenes Gebiet dulden, in dem einzig trockenes Denken am Platze ist".

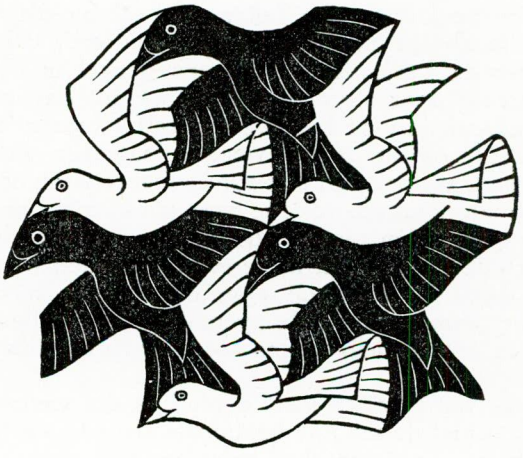
Wie opwekt tot het handhaven van het oude en altijd onmisbaar blijvende waarheidsbegrip, en nog durft spreken over wetenschappelijke objectiviteit, kan rekenen op één tegenwerping, die zeker niet uitblijft: die objectiviteit is toch nooit te bereiken! Wie zo spreekt, heeft, het zij grif erkend, niet helemaal ongelijk. Niet alleen de dan gewoonlijk in het geding gebrachte levensovertuiging is vaak mede bepalend voor wat iemand aan „gegevens" ontvangt, maar ook zijn hele wezen, zijn opvoeding en zijn ervaring kunnen hierbij een vertroebelende rol spelen. Gegeven zijn nooit de wat men dan noemt „naakte" feiten, maar altijd slechts onze reeds onbewust gekleurde kijk op die feiten. Vooral bij die wetenschappen, waar de mens in al zijn uitingen wordt bestudeerd, valt het de onderzoeker zwaarder de subjectieve elementen geheel te elimineren: in de eerste plaats treedt daar storend op het ook uit de natuurwetenschap bekende verschijnsel, dat de bestudering zelf niet zonder invloed blijft op het bestudeerde object; in de tweede plaats zijn waarderingen hier bijna onontwarbaar vervlochten met zuiver theoretische oordelen. Dat objectiviteit misschien nooit ten volle te bereiken is, maar slechts te benaderen, kan echter geen reden zijn om nu van deze nood een deugd te maken, en op te houden de objectiviteit na te streven. Indien wij haar prijsgeven en ons met de moed der wanhoop — en deze term is hier niet misplaatst — storten in het avontuur van de „persoonlijke ontmoeting", dan is dit niets minder dan een verraad jegens kostbaar mensheidsbezit: de wetenschap.

Maar zeg ik nu juist hiermee niet te veel? Is die wetenschap werkelijk zo kostbaar? Zijn niet de huidige irrationele stromingen juist geboren uit het smartelijk besef: de wetenschap helpt ons niet en dat terwijl wij alles van de wetenschap hebben verwacht!

---

[1]) Die Reformation der Philosophie, pag. 25.

Maar zowel in dit smartelijk besef als in deze overspannen verwachting schuilt dezelfde fout. Det wetenschap immers, waaraan men deze verwachtingen stelt en waarin men dan zo pijnlijk wordt teleurgesteld, is *waardeblind,* zij stelt vast hoe het is, niet hoe het behoort te zijn. Dit aan deze wetenschap te verwijten is onzinnig; zich bij zijn pogingen vast te stellen hoe het is, al vast te laten leiden door de overweging, dat het zus of zo zou behoren te zijn, is onzinniger, en leidt tot een heilloze verhaspeling van feit en ideaal. De hier bedoelde wetenschap kan ons niet van buitenaf een maatstaf leveren voor de zedelijke waardering. Alleen de wetenschappelijke ethiek kan trachten die maatstaf uit ons op te diepen en ons bewust te maken. Maar reeds bij het opstellen van idealen, die aan deze maatstaf beantwoorden, kunnen wij de wetenschap niet missen, en wij kunnen dit evenmin bij het zoeken naar middelen om deze idealen te verwerkelijken.
Dat de wetenschap aan alles dienstbaar gemaakt kan worden, ondervinden wij dagelijks. Te verwachten, dat zij „vanzelf" wel dienstbaar zal worden aan de machten ten goede, is een ongefundeerd optimisme, dat moet leiden tot een verderfelijk quiëtisme. Omgekeerd te beweren, dat alle pogingen om de wetenschap ten goede te laten werken, toch tot mislukking gedoemd zijn, is even ongegrond en niet minder schadelijk, aangezien dit geloof in de mislukking er toe leidt de mislukking te bevorderen. Wat de mensheid nodig heeft is in de eerste plaats opvoeding en verbetering der mensen, en ten tweede een betere gerichtheid van niet minder, maar van meer wetenschap. Of dit te bereiken valt, is een vraag, die alleen de toekomst kan beantwoorden. Maar één ding is zeker: van een sprong in het irrationele is in elk geval niets goeds te verwachten. Dat zou een salto mortale, een geestelijke zelfmoord zijn.



HANS REDEKER

LEVENSBESCHOUWING EN OBJECTIVITEIT

Noot. Doordat de aantekeningen bij een verhuizing, met al haar desorganiserende aspecten, in het ongerede zijn geraakt, kan het volgende slechts een onvolledige en benaderende weergave zijn van wat door mij op de tweede landdag van Socrates in aansluiting op de lezing van Prof. van der Wal besproken werd.

In de eenvoudige koppeling van de begrippen levensbeschouwing (resp. overtuiging) en objectiviteit ligt meer dan één relatie en meer dan één probleem verscholen. Zoals: is er een levensbeschouwing met objectieve geldigheid mogelijk? Kan dit een wetenschappelijke objectiviteit zijn, zoals wij deze in de exacte natuurwetenschappen zo zuiver mogelijk verwerkelijkt vinden? Of onderscheidt de eigenlijke levensbeschouwing zich door haar wijsgerige aard van het vakwetenschappelijke, zodat ook haar objectiviteit een andere is? En wat is hier dan objectiviteit? Maar men kan ook heel anders vragen: is er zuiver wetenschappelijke objectiviteit mogelijk ondanks verschil in levensbeschouwing, ideologie of religieuze overtuiging of maken deze verschillen een zône van algemene geldigheid mogelijk? En is, gezien de verschillende religieuze en wereldbeschouwelijke uitgangspunten een dergelijke sfeer van objectiviteit niet a fortiori uitgesloten, waar wij het terrein van de philosophische bezinning op het leven en de mens betreden?

Het zijn verschillende vragen, verschillend van uitgangspunt, van problematiek, van het „belang" dat men aan het antwoord hecht, maar ook van de betekenis, die de in alle voorlopige onbepaaldheid gebruikte woorden in dit verband hebben. Zo is er verschil tussen beide vragenreeksen in het gebruik van de term levensbeschouwing, eventueel gekoppeld aan „overtuiging", ideologie enz. Men kan de theoretische activiteit van het zich bezinnen, van het zoeken, analyseren en doorgronden zelf op het oog hebben, zoals in de eerste reeks, maar ook het feitelijk gegeven zijn van één of (en daarom gaat het hier) meer overtuigingen, credo's of ideologieën naast elkaar, waarbij deze overtuigingen reeds direct en impliciet als onveranderlijke, statische en zelf niet meer ter discussie staande grootheden voor-ondersteld worden, zoals bij de laatste reeks. Activiteit staat hier tegenover bezit, het „hebben van" een geloof of beschouwing, principiële openheid en veranderlijkheid, dynamiek tegenover statische, onveranderlijke geslotenheid van iets gegevens. Gebruikt men hier hetzelfde woord, dan staat dit voor twee zeer verschillende begrippen, hoe nauw ze ook binnen het ongedifferentieerde leven verbonden mogen zijn. En men kan beter een principieel onderscheid maken tussen het zich bezinnen, het beschouwen en het doorgronden (als werkwoord) van de eerste opvatting en het hebben van een „wereldbeeld", een geloof, een overtuiging of, eenvoudiger nog, een opvatting of inzicht. Het verschil tussen het belang, waaruit men de vragen stelt, is navenant. In het eerste geval zoekt men, open en bereid, naar een gefundeerde of zo gefundeerd mogelijke levensovertuiging en het probleem dat zich voordoet is, of gezien de schijn-

baar wanhopige veelheid van theorieën en opvattingen wel een bezinning mogelijk is, waaraan allen kunnen meedoen en die voor allen tot een gelijk en even overtuigend resultaat kan komen, hetzij omdat een „philosophie als strenge wetenschap" mogelijk is, hetzij omdat een dergelijke bezinning een eigen methode bezit, maar in elk geval zó, dat de gegevens der ervaring en de weg der methode een algemene geldigheid en bewijsbaarheid garanderen. De verdachte is hier de philosophie en de aanklager vindt men gemeenlijk in het kamp van de exacte wetenschap. In het tweede geval ligt de zaak anders. Men vindt deze vragen gewoonlijk vooral gesteld door degenen, in casu uit het humanistische kamp, die de „toets der rede" op alle terreinen willen toepassen maar daarbij de kerkelijk-religieuze denkers op hun weg vinden, die een dergelijke objectiviteit los van openbaring, kerkelijk leergezag of buiten de genade van het geloof en de principiële keuze voor of tegen God loochenen, zo niet voor het gehele veld van wetenschap, dan toch voor vele van de beslissendste problemen, die in onze tijd om een oplossing vragen. En dan blijkt bij nader toezien, dat zich achter deze veelheid van geheel verschillende problemen toch twee beslissende, althans zeer ver strekkende vragen verbergen, te weten de vraag naar de mogelijkheid van een philosophische levensbezinning, vrij van Openbaring, kerkelijk leergezag of van een religieuze vóórbeslissing, en, als de vraag die bij dit alles nog geheel buiten beschouwing bleef, maar voor een juist begrip van de problematiek zelf onontbeerlijk is: wat bedoelt men hier met het woord „objectiviteit".

Wat is objectiviteit?

Wat is „objectiviteit"? Het eerste, meest voor de hand liggende en tegelijk voor de traditie van het Westerse denken meest kenmerkende antwoord werd ook reeds uitvoerig door mijn voorganger van deze middag ontwikkeld. De menselijke kennis streeft naar waarheid en bestaat uit oordelen. De mate van waarheid van een oordeel is identiek met de mate van objectiviteit als overeenstemming tussen de oordeelsinhoud en het object, waarover geoordeeld wordt: adaequatio rei et intellectus, overeenstemming tussen het gedachte en de zaak zelf. Als grondgedachte blijft deze opvatting onaantastbaar, zolang men er van uitgaat, dat het menselijk kennen gericht is op een werkelijkheid, die onafhankelijk van het kennen zelf bestaat (en die, reeds verder geredeneerd, ook het kennen van de mens alsmede zijn andere faculteiten omvat, zodat men met Hartmann van een „Metaphysica van de kennis" in plaats van kennistheorie zou moeten spreken). Zij zou haar betekenis slechts verliezen, wanneer deze spanning tussen kennen en het te kennen object op een schijn zou berusten, omdat het kennend subject zelf in de activiteit van het kennen zijn eigen object zou voortbrengen. Omdat een zo rigoreuze opvatting zelfs bij de meest absolute „idealisten" van de Duitse speculatieve philosophie uit de vorige eeuw meer in schijn dan in werkelijkheid wordt aangetroffen, wordt zij hier om redenen van zelfbeperking buiten beschouwing gelaten. Met overname van de problemen, die tot een dergelijke opvatting zouden kunnen leiden, heeft de hedendaagse analyse van het menselijk bewustzijn als „intentioneel", gericht-op, zich openend-naar en aangewezen op een zich gevende werkelijkheid in alle vormen van waarnemen, ervaren en contact, op zeer

overtuigende wijze de prioriteit van het zijn ten opzichte van het bewustzijn ook in dit opzicht hersteld.
Desniettemin blijft het denkmodel van de „adaequatio" met een probleem van geheel andere orde belast. Onontkoombaar als ontologische stelling (ontologie = zijnsleer), faalt het namelijk volledig, zodra men het als criterium van „objectiviteit" zou willen hanteren. De vergelijking tussen oordeelsinhoud en de zaak zelf vooronderstelt namelijk een derde, „hogere" instantie, die beiden zou kunnen vergelijken, om de waarheid vast te stellen. In werkelijkheid is er echter alleen de mens zelf, waarnemend, ervarend, overdenkend, oordelend, controlerend of experimenterend, die op geen enkele wijze buiten zijn bewustzijnsactiviteiten zou kunnen treden, om de inhouden ervan met een los ervan gegeven realiteit te vergelijken. Hem blijft slechts over de *weerstand* van de realiteit tegenover zijn vrij spel met mogelijke theorieën, hypothesen, systemen en houdingen van benadering, de consequentheid waarmee hij zelf naar waarheid streeft, de mogelijkheid tot toetsing door de geldigheid van zijn inzicht aan anderen voor te leggen, en, in samenwerking met deze anderen, in de onpersoonlijkheid van het wetenschappelijk onderzoek, het criterium te zoeken in de methode van zijn theoretische activiteit zelf. Zonder buiten zijn theoretische activiteit te kunnen treden, kan hij alleen pogen, te weten te komen, wat hij „eigenlijk aan het doen is", het instrument te leren kennen, waarmee hij de gegeven werkelijkheid bewerkt om er de strekking van de resultaten aan te kunnen toetsen, om zo, zelfcritisch in ruime zin, de zekerheid te verwerven, die hem op andere wijze ontzegd is.

Tweeërlei objectiviteit.

Hoe algemeen, voorlopig en ongespecificeerd deze vereisten ook omschreven mogen zijn, toch bergen zij reeds de mogelijkheid van een conflict tussen twee aspecten en hun consequenties in zich en vinden wij hier reeds de grond voor het opkomen van twee opvattingen van objectiviteit, die wij globaal genomen, in de sinds een paar eeuwen gegroeide tegenstelling tussen wetenschap en wijsbegeerte terugvinden. Teruggebracht tot de ware situatie waarin de denkende zich bevindt, laat objectiviteit in de traditionele betekenis van adaequatie zich slechts als „trouw aan het object" omschrijven. Wat deze trouw oplevert, laat zich van te voren niet garanderen; of deze trouw ten aanzien van een bepaald realiteitsveld tot de opbouw van een min of meer exacte wetenschap kan leiden, is een allerminst uitgemaakte zaak en ligt in het criterium als zodanig niet opgesloten. Tegenover de methode als garantie staat zij neutraal en in feite zelfs vijandig, omdat iedere methode beslist over wat men er mee in handen krijgt — hoogstens kan men zeggen, dat het denken zich in zijn trouw aan het object met zijn eigen methode vereenzelvigt, zelf de eigen methode *is*.
Geheel anders wordt het, wanneer men van de andere vereisten uitgaat. Men zoekt de *zekerheid* van kennisvermeerdering en systematische opbouw en de *formuleerbaarheid* van het gevondene, zodat dit zonder misverstand verstaanbaar is, wil algemene toetsbaarheid en geldigheid mogelijk zijn, en komt aldus tot een geheel andere betekenis van objectiviteit, die de eerste lange tijd vrijwel verdrongen heeft. Objectief staat dan als onpersoonlijk, algemeen geldig, bewijsbaar en zonder misver-

stand formuleerbaar tegenover al wat aan deze criteria niet voldoet. En de consequenties zijn onder meer het werken met volkomen exact vaststelbare grootheden en functies, met experimentele situaties, waarin slechts één onbekende bestaat en die door een onbeperkt aantal herhalingen, waarbij de persoon van de waarnemer geen rol speelt, volledig verifieerbaar zijn — en wat bij dit alles direct aansluit: de volledige formuleerbaarheid, die, omdat elk woordoordeel nog vaagheid in zich bergt, in de volledige mathematisering uitmondt. Algemene geldigheid heeft bewijsbaarheid tot voorwaarde, bewijsbaarheid weer exacte formuleerbaarheid, en exacte formuleerbaarheid het werken met ondubbelzinnige factoren en constanten, die als afzonderlijke grootheden bestaan en op de algemeenheid van een algemene structuur — stof, stelsel, natuurwet of functie — berusten. Het is hier de methode, die de garantie van zekerheid geeft, de zekerheid waarnaar men streeft, wanneer men objectiviteit in de betekenis van „objectieve", d.i. exacte, strikt bewijsbare wetenschap op het oog heeft. Maar deze methode, die aan de wetenschap haar kracht en vruchtbaarheid verleent, dreigt permanent een tyrannie over het gegeven object — en aldus over de „objectiviteit" als adaequatie — uit te oefenen. Zij wil dan slechts die aspecten der wereld erkennen, die zich voor haar ingreep lenen en eventueel al het andere voor schijn verklaren. Al het individuele en concrete is haar dan een ergerlijke en irrationele rest en niet meer dan de toepassing van een algemene regel of wet. Qualiteit en substantie verdwijnen voor quantiteit en functie. Met begrippen als totaliteit, waarbij het geheel meer is dan de delen en in alle delen aanwezig is, terwijl de delen weer onderling dependent zijn, kan zij niets beginnen, evenmin met begrippen zoals interdependentie of interpenetratie, met het in zich tegenstrijdige of met al wat zich niet als factor ondubbelzinnig laat vaststellen, zoals „geest", „liefde" of „vrijheid". In het ergste geval loochent zij dan het bestaan van dergelijke aspecten en kategorieën, zelfs als mogelijkheid, en heeft dan slechts in zoverre gelijk, dat zij met dergelijke elementen niet rekenen kan en hen ook in haar eigen exactheid nergens aantreft.

Ook wanneer men niet verder op de problemen van kennistheorie en methodologie zou ingaan, heeft het nog zijn nut, de spanning tussen deze twee vormen van „objectiviteit". die in feite slechts tezamen het probleem van de objectiviteit bepalen, duidelijk voor ogen te hebben. De tegenstelling is te eenvoudig, zelfs te simplistisch gesteld en doet zich op deze wijze nauwelijks meer voor. Ook de gemathematiseerde natuurwetenschap worstelt met het gegeven en leeft op haar wijze uit de spanning van beide polen. Desondanks bestaat de divergentie nog heden en is het een van de meest wezenlijke aspecten van de huidige wijsbegeerte, tenminste in een aantal van de belangrijkste en meest recente stromingen, dat zij tegenover de eenzijdige eis der exactheid haar eigen trouw aan het object stelt als datgene, wat haar meest dringende taak is: in te halen datgene, waar men om der exactheid wille aan heeft voorbijgezien om op deze wijze tegelijk, indien niet direct dan toch op den duur, aan de resultaten der wetenschappen hun eigenlijke plaats en strekking te geven. Het klinkt zeker zeer monter, het verschil tussen wijsbegeerte en wetenschap te loochenen, ook de wijsbegeerte als wetenschap te stellen en aan beiden de adaequatie als criterium van waarheid te koppelen. Ware een dergelijk ondubbelzinnig

criterium gegeven, dan was de zaak eenvoudig. De spanning tussen „objectiviteit" als formuleer- en verifieerbaarheid en „objectiviteit" als trouw aan de zaak zelve ligt evenwel in de kern van het menselijk kenvermogen zelf geworteld en vormt, telkens op andere wijze, een historische situatie van ons denken, die men niet met een machtspreuk uit de weg kan ruimen. En het is vooral taak van de philosophie, de prioriteit van het gegevene vóór de methode te handhaven en in haar bezinning uit te gaan van het grondfeit, dat elk veld van het gegevene een eigen methode vergt, met eigen grenzen en mogelijkheden van bewijsbaarheid en ondubbelzinnige formuleerbaarheid, een eigen theoretische houding, waaraan het zich eerst zo adaequaat mogelijk geeft als wat het is. Een dergelijke wijsbegeerte *heeft* niet een bepaalde methode, maar *is* haar eigen methode in het afleggen van eigen weg. Zij valt met eigen methode samen en heeft geen andere garantie dan de kracht en hardnekkige consequentheid van eigen zoeken. Dat mag voor velen het veilige van een zekerheid en een vast criterium ontberen en een soort pleinvrees scheppen, als tastte men hier in een luchtledig rond. Desondanks heeft de wijsbegeerte hier haar eigen „bewijsbaarheid" en „teamwork", haar eigen stringentie en orde en haar eigen systeem, ook al verloopt dit meer in het philosophisch leven en in de dialoog van het philosophisch gesprek.

Levensbeschouwing en objectiviteit.

Uit de voorgaande wel zeer summiere behandeling van een van de meest elementaire kennistheoretische problemen, waarmee ons denken vooral de laatste eeuwen geworsteld heeft, blijkt ten minste één zaak: vraagt men naar objectiviteit in de wijsbegeerte, dan moet men allereerst weten (en dit reeds is een wijsgerige vraag) wat men er onder verstaat; en spreekt men over „philosophie als strenge wetenschap", dan bestaat daartegen geen enkel bezwaar, mits men niet ongemerkt criteria aanlegt en methoden vooronderstelt, die de wijsbegeerte geweld aandoen. Weinig denkers waren meer vervuld van het ideaal van exact en streng natuurwetenschappelijk denken dan Kant. Desondanks is zijn critische bezinning daarop (en tegelijk op de grenzen van een traditionele, op puur redeneren gebaseerde metaphysica) zelf allerminst volgens het model van natuurwetenschappelijk denken verlopend. En dit niet als gemis of gebrek maar uit wijsgerige noodzaak en zelfs met een eigen wijsgerige logica, door zijn opvolgers nog meer expliciet dan door hemzelf als „dialectisch" onthuld en ontwikkeld.
En wat in zake de mogelijke objectiviteit van onze levensbeschouwing? Hebben wij eenmaal de wijsbegeerte haar eigen „objectiviteit" gegeven, dan is de volgende, juist voor onze eigen tijd hoogst kenmerkende en belangrijke stap het inzicht, dat levensbeschouwing geen randprovincie van de philosophie is, maar juist het meest centrale deel: uitgangs- en ontmoetingspunt. En hier ligt met name voor de humanist een belangrijk thema.
Men kan deze ontwikkeling nog het gemakkelijkst inzien door te beseffen, dat reeds de specifiek „critische" inslag van het westers philosoferen sinds Descartes en Kant tot de Nieuw-Kantianen van onze eeuw een zelfbezinning van de mens op zijn kennen als menselijke faculteit is — op de grenzen ervan, de geldigheid der kategorieën, het samen-

spel van het zintuigelijke en begripmatige, de onverbrekelijke verbanden tussen subject en object, kennen en kenniswereld, enzovoort. De wending naar de concrete, handelende, levende en allerminst alleen wetenschap bedrijvende mens komt dan niet als een opgeven van de critische houding, maar juist als een radicalisering. Zo blijkt dan, onder meer, het stellen aan de subject-zijde van een algemeen bewustzijn, dat de voltrekker van alle oordelen of redeneringen is, nog een oncritische rest te zijn, hoezeer ook berustend op een voor de mens specifieke vorm van zelfervaring. Niet een (algemeen en onpersoonlijk) bewustzijn is zich bewust, maar de mens is zich bewust, en wel alleen de concrete mens, die wij elk zijn, hoezeer zich in het kader van onze theoretische activiteiten een veld van algemeen-wetenschappelijke gelding kan opbouwen. En met deze wending van een verabsoluteerd „bewustzijn" naar een bewustzijn als „Akt" als het bewust zijn met alle mogelijkheden van dien, ging onverbrekelijk gepaard de wending naar het bewustzijn als „intentie", gerichtheid en spanning tussen de levende mens en al wat hem tot zijn wereld behoort, en naar de rijke geschakeerdheid van heel ons veld van „intenties". De strikte wetenschapscritiek kwam hier een tijdlang op de achtergrond, maar niet uit oncritische oogmerken, maar omdat ook de betekenis, de strekking en de zin van wetenschap, zoals deze zich in het Westen sinds een paar eeuwen in specifieke vorm ontwikkelde, eerst vanuit het leven in zijn compleetheid begrepen kan worden. Philosophie van de mens, in zijn concrete, persoonlijke bestaanswijze, maar niet als geïsoleerd individu doch juist in al zijn wereld- en samenhang-vormende verhoudingen, activiteiten en mogelijkheden, werd aldus tot centrale instantie van een wijsbegeerte, die de critische houding van het moderne philosopheren paarde met het accent op levensproblematiek in de volle breedheid en rijkdom van het woord, eenvoudig omdat dit in de lijn der wijsgerige consequentie lag. Tot een meer dan aanduidend noemen van wat in deze philosophische gedachtengang besloten ligt, kan het in dit bestek niet komen. De betekenis voor de vraagstelling van deze bijeenkomst is evenwel, dat het integratie- en vernieuwingspunt van de westerse geest in de mens, als centrum en oorsprong van zijn wetenschappen, kunsten, zijn geloof en zijn daden zelf gelegen is, dat hier de enige kans op wijsgerige „objectiviteit" gevonden kan worden, dat slechts op dit terrein een ontmoeting tussen de met elkaar in spanning en conflict verkerende stromingen van onze tijd (hoe stroef en moeizaam ook) gewonnen kan worden, zonder dat deze bezinning haar humanistische inslag prijs geeft; daar, waar zij deze prijs geeft, geeft zij ook direct aantoonbaar haar philosophische houding prijs.

Wij stelden een dergelijke „philosophische anthropologie" als philosophisch en „objectief" geboden. Desondanks blijven uiteraard haar eigen methodische moeilijkheden bestaan. Zo is voor haar de mens tegelijk subject en object, geen object dat onafhankelijk van haar bestaan, maar dat zich tegelijk, ook door het philosopheren heen wijzigt. En zij deelt daarbij in het historische van de mens: de waarheid over de mens telkens slechts historisch te kunnen benaderen. Als iedere zelfbezinning op levenservaring en inkeer berustend, is zij niet bewijsbaar in het experiment en niet volledig zonder vaagheid en misverstand mededeelbaar, hoezeer zij er ook naar moet streven. Uitgesproken of in boeken

neergelegd biedt zij slechts verwijzingen naar een philosopheren, dat elk weer zelf voltrekken moet. Zij kan niet met een definitie beginnen, omdat deze reeds de oplossing van het probleem zou betekenen. Zij is meer beschrijvend dan verklarend-in-causale-zin, en het gevaar van warrig „impressionisme" of de klinkklank van een kwasi-diepzinnig verbalisme is groter dan waar ook; maar alles heeft zijn eigen risico's. Haar „geldigheid" berust op de mogelijkheid dat anderen kunnen meedenken. Haar motieven raken de grote aspecten van het menselijk leven, die ook van oudsher in het religieuze een antwoord hebben gevonden: leven en dood, angst en geluk, schuld en hoop, streven en noodlot. Want het gaat hier niet om historisch, sociologisch of psychologisch bepaalde aspecten, projecties of bekommernissen, maar om elementen die met de menselijke structuur gegeven zijn en die telkens op andere wijze maar dan ook onomkoombaar beantwoord moeten worden door iedere leer, stroming, levensovertuiging of beweging, die op het leven zelf een antwoord wil zijn.
Tot zover een, noodzakelijkerwijs, te summiere beschouwing, die daardoor tegelijk al te apodictisch, stellig bewerend, klinkt, maar dit slechts doet, om een discussie te stimuleren.

M. A. ROMERS

DE FUNCTIE DER RELIGIE

Het heersende verzet van het gezond verstand tegen de religie en „het religieuze", is voor een groot deel te wijten aan de wijze waarop door voorstanders en verdedigers der religie over deze aangelegenheid gesproken en getuigd wordt. Deze bevorderde veelal het misverstand dat religie als een vaag overblijfsel van de positieve godsdiensten vooral zou moeten gezocht worden in de sfeer van vage en zweverige gevoelens en fantastische voorstellingen. Veel misverstand in deze zou te voorkomen zijn indien steeds zuiver onderscheiden werd tussen religie en religieus bewustzijn. Want dit laatste doorloopt als moment in het kennisproces der mensheid een bepaalde ontwikkelingsgang, terwijl het eerste: het religieuze *zijn*, duidt op een meer constante gevoels- en wilsgerichtheid of gezindheid, die bij de primitieve mens, misschien zelfs wel bij de holenmens, zij het nauwelijks bewust, geheel onbegrepen of wel verkeerd begrepen, toch als gezindheid zuiver kan zijn. Het religieus bewustzijn moet zich daarentegen steeds zuiveren van zijn al te troebele en fantastische vormen, en zich steeds bevrijden uit zijn leerstellige verstarringen. Het zijn vooral de niet meer houdbare bewustzijnvormen die, vooral wanneer zij in conflict komen met het reeds verder ontwikkeld theoretisch bewustzijn in wetenschap en filosofie, reden tot ergernis geven. En de vage religiositeit, die bij sommigen overblijft na de onvermijdelijke afbraak der geloofsleer, wordt dan als een gevaar voor de zindelijkheid van het geestesleven gevreesd en onderdrukt. Dit misverstand moet haast wel ontstaan als men de religie als een geloof, en dan als een geloof-áán, dus als een hogere kenwijze tegenover of wel boven de wetenschap en de filosofie stelt, en deze laatste aan de grenzen van hun kunnen wil aflossen. Men verwart hier kennelijk religie met mystiek, die inderdaad een andere dan een begripsmatige kenwijze is, nl. een onmiddellijk alle grenzen uitwissend, het onderscheid van subject en object opheffend, schouwen en beleven van de wezenseenheid van al het zijnde. Deze mystiek behoort dan ook meer (niet alleen) tot de theoretische of bespiegelende zijde van de geest, ligt soms (niet altijd) in het verlengde van het begrip, hoewel dit begrip op zijn beurt weer tot taak heeft, het door de mystiek gegrepene en beleefde bewust te maken, te zuiveren en te confronteren met de rede en het reeds bereikte weten.

Doch religie is meer dan alleen een weten, een inzicht of een geloof. Het is allereerst een zijn, dat weliswaar ook bewust kan worden doch dat niet voornamelijk in de sfeer van het bewustzijn ligt. Het is allereerst een gevoels- en wilsgerichtheid, en behoort, psychologisch gezien tot de gevoels- en de wilszijde van de geest.

Wanneer wij in een vorig artikel [1]) hebben betoogd dat het religieus bewustzijn in zijn primitieve vorm als magisch-mythisch bewustzijn zich door de vormen van geloofsdogmatiek en theologie heen moet ontwikkelen tot filosofisch religieus bewustzijn, filosofisch bewustzijn van religie

[1]) M. A. Romers, De Ontwikkeling van het magisch-mythisch Bewustzijn. Rekenschap III. 1954, blz. 114 e.v.

en religieuze filosofie, dan wilden wij hiermede nog niet zeggen dat in deze ontwikkelingsgang de gehele zinsinhoud van het religieuze proces der mensheid zou begrepen zijn. In de filosofische verwerking, verheldering en opheffing van de gevoelvolle verbeelding die in het kort kan aangeduid worden als de gang van wens via beeld tot begrip, is nog niet de gehele ontwikkeling doch slechts één zijde van dit proces getekend. Wanneer de religie volgens de klassieke Hegelse opvatting zou te begrijpen zijn als een bepaald emotioneel bewustzijn van wereld en leven, als gevoelvolle voorstelling der waarheid, dan zou inderdaad met de filosofische verheldering en opheffing van dit bewustzijn tevens de gehele religie in filosofie worden opgeheven en door filosofie worden vervangen. Doch bij het schema van wens, beeld en begrip behoort ook nog *de beleving,* en dat niet als een voortzetting op andere wijze van het begripsmatige kennen, maar als het andere van het begrijpen.

Het religieuze beleven enerzijds en het wetenschappelijk en filosofisch kennen anderzijds liggen, ondanks hun diepe verwantschap krachtens hun gegrond zijn in de eenheid van de menselijke geest, toch in twee principiëel van elkander verschillende dimensies van het geestesleven: zij vormen twee zelfstandige en van elkander verschillende waardegebieden in de cultuur. Religie behoort met de zedelijkheid tot wat Kant genoemd heeft de practische rede (het redelijk willen), wetenschap en filosofie tot de theoretische rede, terwijl de kunst, om met Bierens de Haan te spreken, noch tot de practische, noch tot de theoretische, maar tot de beeldende rede behoort.

Wat betreft de religie en de filosofie waartoe wij ons zullen beperken: beide geestesvormen vooronderstellen elkander, doch als *noodzakelijke keerzijde,* terwijl in de intellectualistische opvatting de laatste de eerste slechts vooronderstelt als *opgeheven* — en blijvend op te heffen — *moment,* als voorfaze van het begrip. De fout is hier dat aan alle andere geestesvormen een theoretische maatstaf wordt aangelegd, dat deze vormen zonder meer op hun denkwaarde beoordeeld worden. Men zou b.v. ook de kunst kunnen beschouwen als nog „slechts" verbeelding van het ware. Zo hoorden wij onlangs van een kunstschilder, die tot het Hegelse begrip gekomen was en nu „deze prentjes niet meer kon maken". Hegel op z'n smalst — doch veel discipelen van de grote redemeester gaven tot deze geestesverarming aanleiding. Een typerend voorbeeld van deze intellectualistische eenzijdigheid vonden wij bij de rechtzinnige Hegeliaan J. Hessing die schreef, dat de godsdienst wezenlijk niets anders is dan haar zich opheffen tot filosofie".[1]) Hiertegenover laat zich met hetzelfde recht de omgekeerde eenzijdigheid stellen dat de filosofie niets anders zou zijn dan haar zich opheffen (of verzinken) in religie. Het ene zou dan „slechts" overgang tot het andere zijn, al zou die overgang dan als blijvend moment gedacht kunnen worden. Het lijkt ons beter aan deze neiging tot annexatie niet toe te geven.

Een nog extremer intellectualistisch religie-begrip vinden wij in de van Neo-Kantiaanse zijde gegeven uitspraak: „Wij kennen geen andere religie dan die welke in het godsdienstig oordeel gegeven is".[2]) Dit moge

---

[1]) Alg. Ned. Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie. 33e Jaargang Februari 1940 blz. 128.

[2]) Dr J. L. Snethlage, Proeve ener kritische godsdienstfilosofie, blz. 51, 52. Arnhem MCMXXIV.

juist zijn ten opzichte van een denkmethode, die zijn voorwerp voor zich op een afstand houdt teneinde het zo van buiten af te observeren, zonder het voorwerp mede te zijn en mede te leven, doch voor de religieuze ervaring zelve is de religie daarom niet zonder meer een oordeel, en voor een deze ervaring meer inlevende denkwijze is de religie nog iets meer en iets wezenlijk anders dan een oordeel. Men kan evengoed beweren dat b.v. de kunst alleen in een aesthetisch oordeel tot stand komt, zoals men dit beweerde van de religie.[1]) Beide beweringen berusten op een verwarring van de zaak zelve met de wijze waarop het in een niet met die zaak verwante kennisvorm slechts gegeven kan zijn. Het is begrijpelijk en gerechtvaardigd dat tegen de verwarring stichtende uitdrukkingswijze der Neo-Kantiaanse opvatting, dat de godsdienst slechts gegeven is in de *godsdienstwetenschap* — zoals de natuur slechts gegeven is in de natuurwetenschap — verzet werd aangetekend vanuit de sfeer der religie en dat men de religie „oneindig veel dieper, inniger, mystieke (acht) dan al wat omtrent haar geschreven en gedacht wordt" [1]).

Wij zullen ons hier verder niet al te veel laten plagen door het Neo-Kantiaanse verwijt dat wij van de religie weer een ding an sich maken dat door onze kennis dan min of meer zuiver in naief-realistische trant afgespiegeld zou moeten worden, en voorlopig ervan uitgaand dat de religie niet in bewustheid opgaat, maar een zijn is dat zich bovendien bewust kan worden. Dit religieuze zijn, hoewel kentheoretisch beschouwd evengoed denkobject als welk zijn ook, is psychologisch beschouwd iets anders dan bewustheid. Wij kunnen het ook niet geheel laten opgaan in bepaalde soort gevoelens (zoals afhankelijkheidsgevoel, machtsgevoel, oceanisch gevoel, oneindigheidsgevoel, gevoel van alles overstijgende bewondering of aanbidding) en niet in het gevoel als zodanig, dat merkwaardige tussengebied tussen wilen en denken, wel eens de moederschoot aller bewustheid geheten. De religie is voor alles een aangelegenheid van de geest als wil. Bedoeld is hier niet het momentele willen dat gericht is op een of ander doel, doch die diepste levenwil van de mens, het actualiteitsbeginsel waarin de eenheid en het aanzijn van de persoonlijkheid gegrond is, terwijl het gevoel hier als een begeleidende grondgestemdheid van de wil, als een latente wil of zijn passieve keerzijde bedoeld wordt. Gevoel kan ook betekenen een nog onklaar denken, een eerste opschemering uit de moederschoot van het onbewuste en het ligt dan weer meer in de overgang van het practisch tot het theoretisch bewustzijn. Natuurlijk zijn hier geen scherp aan elkander afgegrensde vermogens of functies. Het zijn slechts te onderscheiden aspecten van de psychisch-geestelijke eenheid van het subject, waarin het ene nooit zuiver zonder het andere voorkomt. Genetisch-psychologisch beschouwd is de wil (en zijn naar beneden in het verlengde hiervan de driften, de drang, het streven en de verlangens) oorspronkelijk en primair, terwijl het intellect, het voorstellen en het denken secundair zijn, aanvankelijk door de levenswil „gebruikt" worden en slechts biologische functies zijn. Het willen is volgens Schelling het oerzijn en ook bij Schopenhauer is alle bestaan wil-tot-bestaan, en in de metafysica van Ed. von Hartmann is de wil het

---

[1]) Dr J. L. Snethlage, Proeve ener kritische godsdienstfilosofie, blz. 51, 52. Arnhem MCMXXIV.

werkelijkheidsbeginsel waaraan het feit van het zijn der werkelijkheid, het *dat* van alle aanzijn, moet worden toegeschreven, terwijl het *hoe* van alle aanzijn, de hoedanigheid of het zo zijn der wereld het aspect is waarop het denken te betrekken is en wat door het denken toegeschreven wordt aan de logoszijde van het absolute als wereldlogos. Wij komen hierop nog terug.

Wij aanvaarden nu alvast de meer aan de moderne psychologie verwante opvatting dat het bewuste denkleven misschien wel het hoogste maar toch niet het diepste van onze existentie uitmaakt. Leven is allereerst willen en waar het leven ook denken is, is het wil-tot-denken. De wil is geen eigenlijk object tegenover het denken, al kan hij, zoals nu b.v., denkobject zijn; het is hetzelfde subject dat wil en denkt en doordat het gaat denken maakt het zich tot *redelijk* willend subject.

Dat de wil psychologisch-biologisch het fundamentele is en het denken als psychologische functie achteraan komt behoeft echter geen reden te *zijn* om het denken van minder waarde te achten. Wat aan het einde van het levensproces tot openbaring komt kon wel eens van de hoogste waarde en in metafysisch opzicht het eerste zijn, dat achteraf gezien de waarheid van het begin en van het begin af het werkzame beginsel was. Doch metafysisch kunnen wij deze twee ook denken als zijde en keerzijde. Kentheoretisch is het denken primair en onafleidbaar of absoluut, daar het alles, ook de on- of voorbewuste biologische en psychologische processen als gedachte objectiviteit, als het door zich zelf gestelde object-zijn, houdt omvat. Ook het *on*bewuste der natuur en de voor- of onderbewuste processen onzer eigen psyche zijn logisch bewustzijnsobject. Het is maar van welke zijde men het beziet, in welke kennisdimensie men zich beweegt. Wanneer sommigen de empirisch psychologische ontdekking, dat het onbewuste in ons zieleleven het bewuste in de tijd voorafgaat en het bewuste als een klein gedeelte van zichzelf houdt omvat, een weerlegging achten van de idealistische stelling dat alle object-zijn gedacht-zijn is, dat bestaan is gedacht-worden, dan komt dit omdat zij in de fout vervallen de genetische en de kentheoretische dimensie met elkander te verwisselen. Een andere fout, die dikwijls gemaakt wordt, is, dat men de wil als een reëel object, als een echt voor-werp tegenover het denken stelt. De wil is echter niet totaal anders dan het denken, hij is veeleer het *andere ván het denken;* het denken heeft de wil a.h.w. „achter" zich en het denkend subject-zijn, als het logisch vooronderstelde van alle object-zijn, is dus eigenlijk het *willend-denken subject zijn.* En daar alle denken wil-tot-denken is, zou de stelling: bestaan is gedacht worden eigenlijk aangevuld moeten worden met: bestaan is gewild worden, of volgens een woordspeling van Dr A. H. de Hartog is alle bestaan een voort*wellen* uit de oerbron.[1])

Men zou de wil als het *zijn* of het *dat* van het denken kunnen verstaan en het denken als het *zo-zijn* of als het *wat* van de wil. Beide zijn slechts momenten van het ene geestesleven, zoals zij ook als kosmische momenten, als zijde en keerzijde der logische idee te verstaan zijn. Willen en denken verhouden zich dan als het zijn en het zo-zijn van de ene werkelijkheid, als het wezen en zijn spiegeling, als de warmte en het licht van de ene zon. In de klassieke Duitse filosofie was het allereerst Schelling die er op wees dat het twee geheel verschillende zaken zijn te

---

[1]) Dr A. H. de Hartog in „Uren met Boehme" blz. 11, Baarn MCMXV.

weten *wat* is (quid est) en *dat* het is (quod est). Als hoedanig iets is kan rationeel benaderd worden, *dat* iets is niet meer, want hier komt bij het begrip de existentie. Zijn diepste en allerlaatste verwondering, waarover deze wijsgeer aan het doodsbed van zijn vrouw gesproken zou hebben, betrof dan ook het volstrekt toevallige feit dát er een werkelijkheid is, dat er in het algemeen iets is en dat er niet niets is. Dit is eenvoudig het oerfeit waarvoor geen enkele reden meer is. De laatste redegrond der wereld moet zelve grondeloos en niet meer logisch uit iets af te leiden of tot een nog weer hogere rede terug te voeren zijn. Wanneer wij het zo-zijn van deze laatste rede weer voor een hogere rede zouden moeten rechtvaardigen dan zouden wij eindeloos in hoger beroep moeten gaan zonder uitzicht op een laatste rechtspraak. Wij staan hier voor het absoluut logische naar zijn zijde der grondeloosheid of souvereiniteit, de a-logische keerzijde der wereldlogos.

Het denken heeft het hoe en het wat der dingen, het zo-zijn van alles na te gaan en te begrijpen; het *dat* van de dingen, d.w.z. *dat* de dingen er zijn, *dat* er in het algemeen *iets* is en niet niets, kan onmogelijk uit iets anders als noodzakelijk afgeleid worden, is volstrekt onverklaarbaar, want het is het *dat* van dit denken mede. Het kan alleen als een allerlaatste zijnsreden be-grepen worden in de zin van een liefdevol aanvaarden.

Het zo-zijn van elk ding afzonderlijk kunnen wij (min of meer natuurlijk, doch dat doet er in dit verband niet toe) uit een een ander zo-zijn afleiden of verklaren; echter het dat of het a-logische feit van dit nu eenmaal zó zijn en niet anders zijn der dingen is precies hetzelfde onherleidbare grondeloze en „toevallige" feit als het a-logische feit van het zijn of het dat der gehele wereld, wat de mystieken noemden het niet-niet zijn, en waartegenover volgens Ed. von Hartmann de mens die dit inziet als voor een Medusa-beeld moet verstarren. Volgens deze wijsgeer heeft deze zijde der werkelijkheid betrekking op de wilszijde van het absolute, waaraan hij dan het feit van het zijn der wereld wijt, zelfs verwijt (wanneer hij n.l. in een soort filosofische mythologie de wil en de logos als bijna zelfstandige machten of goden tegen elkander hun rol laat spelen). Het denken behoeft hier echter niet een oer-wil boven of tegenover zich te projecteren, waar*aan* het zich moet onderschikken of waar*voor* het halt zou moeten houden als een soort verboden gebied. Wij spraken in dit verband al van de a-logische keerzijde der logos, haar grondeloze zijde — die die logos toch ook weer logisch noodzakelijk aan zich moet hebben. Het redeloze ligt toch weer als moment in de rede zoals de satan in de macht van God. Immers dát de wereldlogos is zoals die is, zelfs dát zij is, is weliswaar a-logisch, maar *als zijn eigen keerzijde,* welke toch ook weer als noodzakelijk, dus logisch begrepen moet worden.

Dit volstrekt a-logische feit van het zijn van zowel wereld en denken doortrekt als moment de gehele werkelijkheid en dit vinden wij dan ook terug in de feitelijkheid van elk ding in zijn verbijzondering, hoewel het bepaald zijn, de verbijzondering of het aanzijn in zijn algemeenheid een logische categorie is. Geen ding gaat restloos op in de algemeenheid der wetmatigheid; elk ding is een unicum. Al is de wetmatigheid in alles, zij is niet zelve alles. Elk ding en elk gebeuren heeft min of meer een (feitelijk) niet doordenkbare irationele rest, die in geen wet geheel te vangen is en dus als geval van haar wet ook als een uitval te verstaan is. Ook volgens Multatuli is er maar één wonder: het zijn. Doch dit volstrekte

mysterie is geen tegenover het denken staande macht waartegen het zich dood moet lopen als tegenover een denkvreemd, ondoordringbaar object. Wat hier bedoeld wordt kan nimmer als object voor ons liggen, nimmer in iets wat dan ook en hoe groot voorgesteld dan ook — gegrepen worden, want het is ook het zijn van dit denken zelf. Het denken in zijn volstrektheid als werelddenken is zelf het absolute mysterie. Al begreep de mens, dit denken deelachtig wordende, het *zo-zijn* van alles of het *hoe* van het gehele wereldproces, het *dat* of het zijn van dit zo-zijn is niet denkend te benaderen.

Evenmin als ons denken is hier geloof (in de zin van geloof-áán.....), intuitie of mystiek als een andere vorm van kennen aan de orde, eenvoudig omdat hier niets te kennen valt, omdat de mens tot dat opzicht der werkelijkheid in geen kenverhouding kan staan. Het is de wilszijde van de menselijke geest die zich hier op een bepaalde wijze kan verhouden, en wel als onverschillig neutraal, negatief of positief. De mens kan in dit opzicht op tweeërlei wijze boven zijn doffe onverschilligheid uitkomen in een uitgesproken negatieve waardering en in een positieve waardering, een willend aanvaarden van, een ja zeggen tot het leven en tot het zijn, een Amor fati of een liefde tot het zijn, dat hiermede niet slechts ons lot blijft, doch onze daad wordt, omdat wij ons daartoe verwijden en daarin hervinden. Religie is het zijn positief beleven en waarderen, het zich daarmede één gevoelen, zich één maken met het absolute zijn en daardoor zich geven aan de diepste strekking van het zijnde. Dit is de eigenlijke functie der religie, en behoort dus, om met Kant te spreken, tot het gebied van de practische rede.

Dit sluit tevens in dat alleen redelijke wezens religie kunnen hebben. Wie alleen maar denkt leeft niet meer, doch wie alleen maar leeft is niet tot beleven, tot redelijk leven in staat, en blijft verzonken in rede-loos driftleven. Men heeft van de filosofie beweerd dat zij 's mensen totaal reactie is op het leven.[1]) Dit geldt echter in veel sterkere mate van de religie. In de filosofie is het een denkende totaal reactie en tevens een denkende neerslag van deze reactie, in de religie is het een willende reactie. Daarom is de religie de meest fundamentele (of zo men wil existentiële) totaal reactie van de mens op het zijn en op de totaliteit van het zijnde.

De waarheid der godsdienst is dus niet de filosofie maar de religie, niet het begrip maar de beleving van dezelfde werkelijkheid, die het begrip tracht te begrijpen. Zij is de wilskeerzijde van het zuivere denken. De filosofie is alleen de verheldering en opheffing van het religieuze bewustzijn in zijn primitieve onfilosofische vormen. Dit alles moest duidelijk zijn wanneer men het verschijnsel godsdienst onbevoordeeld zijn eigen taal *liet* spreken. Want veel meer dan in een bepaald geloof-áán of voor waar houden is de godsdienst *dienst*, d.w.z. praktijk, en wel de symbolische handeling, het sacrament. Als symbolische handeling, als zin uitbeeldende practijk is hij een doen dat op de zin gericht is en de zin wil realiseren. Godsdienst is wezenlijk gewijde handeling, een wilsgesteldheid en een doen dat gewijd is aan, en gericht is op een opperste kosmische mogelijkheid, waarvan men zich dan weer op de wijze van het visioen bewust is.

---

[1]) blz. 21. Drie hoofdstukken van filosoferen, door Dr H. J. Pos, Tijdschr. v. Wijsbegeerte & Psych. Jg. 46, afl. 2, 3.

Op verschillende wijze projecteert men deze beleving in het ideaal en zo is het wezenlijke van (of in) de godsdienst het geloof in het ideaal. Doch dit geloof-in is geen intellectueel geloof-aan, maar berust op een diep kosmisch vertrouwen, een eenswillendheid met de diepste strekking van de kosmos als proces.

Men zou kunnen zeggen: religie is de meest wezenlijke wijze van zelfverwijding van de individuele geest, waarin de zelfveroneindiging van het eindige zich voltrekt, doch dan moet hierbij aangetekend worden dat deze zelfverwijding, zij het met meer theoretisch accent, zich ook voltrekt in de filosofie. Want ook hier hervindt de mens zich denkend in het Al, in zijn objecten, terug; ook hier stort de mens zich „in de zee der wereld" (Gorter) om zich in verwijde staat er in weer te vinden, om deze denkend mede te zijn. Wij kunnen hier alleen onderscheiden, niet scheiden. Het komt er op aan waar het accent valt. Religie en filosofie zijn dan ook nimmer geheel zonder elkander, doch alleen te onderscheiden als *begrijpend beleven* en *belevend begrijpen* van de werkelijkheid in haar eenheid en oneindigheid.

Cultureel-historisch is er echter dit grote verschil tussen beide, dat de filosofie een min of meer aanwijsbare bedrijvigheid is, zoal niet een vak dat met opzet beoefend kan worden, waartoe slechts enkele mensen kunnen komen, terwijl religie in zijn zuiverheid helemaal niet als een bepaalde aangelegenheid of faculteit van de geest duidelijk aanwijsbaar is, ook niet opzettelijk „beoefend" kan worden, zoals „godsdienstoefening", doch meer als het bezielende element dat in alle geestesaangelegenheden voorondersteld is en bovendien ook veel meer een mogelijkheid voor alle mensen is, ook voor diegenen die aan filosofie nooit toe kunnen komen. En aangezien het religieuze zijn nimmer geheel zonder enig bewustzijn daarvan aanwezig is, brengt dit met zich mede dat voor de nog niet tot filosofisch bewustzijn ontwikkelde religieuze mens het religieuze bewustzijn nog vóór-filosofisch is, hetzij magisch-mythisch of wel theologisch (in de traditionele betekenis) waarvan het zich in een lange ontwikkelingsgeschiedenis tracht te bevrijden om tot zijn adequate vorm te komen.[1])

Dit wil dus niet zeggen dat de religieuze beleving toch nog tot een apart bewustzijn, een van wetenschap en filosofie onderscheiden weten zou voeren. Zulk een weten zou zich altijd met een beroep op zijn hogere (of diepere) afkomst aan critiek en contrôle kunnen onttrekken. Wel aanvaarden wij dat bepaalde belevingen en ontroeringen soms plotseling tot nieuwe inzichten kunnen voeren en verrassende vergezichten kunnen ontsluiten, waar het methodisch denken nog niet op gekomen zou zijn. Maar altijd staan deze nieuwe inzichten voor een logische verwerking alzijdig open, behoren dus tot het kennis proces en blijven hierin niet geïsoleerd als een andersoortige en hogere kenwijze. Het nieuwe religieuze bewustzijn van de gezuiverde religie zal niet een apart bewustzijn zijn naast het filosofische, het zal filosofisch bewustzijn zijn, maar nu religieus beleefd. De ken-inhoud ervan zal samenvallen met wat in wetenschap en filosofie geleerd wordt, en zal zelfs voor een groot deel samenvallen met filosofie

---

[1]) Met de wijze waarop deze ontwikkeling zich voltrekt en met de complicaties in dat proces hielden wij ons in een vorig artikel (Octobernummer „Rekenschap") bezig, dat echter ook na het bovenstaande gelezen zou kunnen worden.

der religie. En ook met de filosofie van de mythe, die zij wel ontgroeid is, maar welks diepste intentie in haar redelijk begrip en bewuste beeldspraak tot waarheid komt.
Wij mogen echter niet vergeten dat religieus bewustzijn, ondanks dit samenvallen ook bewust religieus *zijn* is, zoals in het algemeen bewustzijn *bewust zijn* is; het a-theoretische van de geest is in het theoretische niet afwezig, zomin als andersom, doch beide zijn aan elkander als keerzijde onmiddellijk gegeven. In het begrip van de religieuze beleving is deze beleving, hoewel verhelderd, niet zonder meer als voorafgaand stadium opgeheven, want deze beleving is meteen beleving van haar eigen begrip; het is hier evengoed het begrip dat zich tot beleven verdiept, als de beleving die zich tot begrip verheldert. Het alzijdig begrip begrijpt ook zichzelf als gedragen door het andere van het begrijpen: het beleven, en mitsdien blijft ook zijn emotionele kant behouden. Deze emotionele kant, wat wij ook kunnen noemen de religieuze bewogenheid of kosmische ontroering (waarover velen uit valse schaamte niet anders dan met een tikje cynisme durven spreken) kan zelfs in de helderste bewustheid en het zuiverste begrip van haarzelf zich nimmer volledig en psychisch bevredigend uitdrukken, grote ontroeringen en vervoeringen grijpen vanzelf naar het beeld, waarin een gevoelsmatige overdracht mogelijk is, en als directe uiting dringen zij ook naar de symbolische handeling. Zij willen zich niet alleen (hoewel ook) logisch in de ontbeeldende, naar verhouding koele en afstandhoudende begripstaal, maar ook in het concrete beeld uitdrukken, omdat het juiste — en dat is hier het schone — beeld weer vorm geeft aan de onmiddellijke psychische bewogenheid dier ontroeringen, deze in hun gevoelsgeladenheid beter kan opvangen.
Hier is het dat religie, filosofie en kunst elkander ontmoeten en doordringen. De religieuze bewogenheid neemt de aesthetische beelding als voertuig, schept de religieuze symbolentaal en wordt daarmede religieuze kunst, terwijl anderzijds de kunst in haar hoogste uitingen, in haar beelding van kosmische ontroeringen, religieuze kunst wordt. Hier is wat de dichter-wijsgeer H. W. Ph. E. van den Bergh van Eijsinga eens noemde „de jubelzang der verlosten". Daarom hebben religie en kunst elkander altijd bevrucht en is de hoogste kunst altijd die kunst die vanzelf religieus was zonder dit opzettelijk te willen zijn of zich in dienst van één of andere positieve religie te stellen. Het hoogste aesthetische schouwen schouwt de wereld als „transparant der Godheid", als „sluier der idee", als „het weids Ornaat" of „der Gottheit lebendiges Kleid". Het is op deze hoogte dat beelding, beleving en begrip zich innig verenigen, dat kunst en religie en filosofie als slechts te onderscheiden aspecten van het geestesleven-in-zijn-eenheid te onderscheiden en in die eenheid weer samen te grijpen zijn, zoals de ideeën van schoonheid, goedheid en waarheid brekingen zijn van het ene absolute licht.

P. J. STOLK

OPENBARING EN ONGELOOF*)

II.

Zodra een psychiater van zijn inzichten gebruik maakt bij het onderzoek van verschijnselen buiten zijn terrein, ontmoet hij protest. Het voorbeeld van Freud zij voldoende om dit te illustreren. Wij willen ons hier niet begeven in de discussie over de toelaatbaarheid van het toepassen van psychopathologische kennis op het gebied van het „normale"; het is niet nodig. Naar aanleiding o.a. van zijn onderzoek betreffende de godsdienstwaan, die in 1944 te Meerkerk manifest werd, bleek dr Tolsma [1]) namelijk dat met name inzake de openbaring een onderscheiding tussen gezond en ziek geestesleven niet is te maken. Komt hij telkens klinisch-psychiatrisch gemakkelijk tot een diagnose, „een phaenomenologisch en vergelijkend anthropologisch onderzoek leerde ons echter, dat we hier in feite te doen hebben met religieuze groepsvormingen, waarbij het onderscheid tussen religieuze groepsvorming in engere zin en godsdienstwaanzin veelal door zijn vloeiende overgangen uitermate moeilijk is. ... Bij beide staat de mens existentiëel in de werkelijkheid" [2]). En even later: „Ook het christendom, dat zich in zijn ontstaan en uitbreiding phaenomenologisch en psychologisch niet onderscheidt van andere [3]) primitieve godsdiensten en dat radicaal, psychiatrisch gezien, gevat kan worden onder het begrip folie communiquée, moet zich logisch aan de wetten der psychologie onderwerpen. Zonder een sprong te maken komen we niet in de derde dimensie, en niet van de anthropologie in de theologie" [4]).

De gelovige psychiater moet, evenals de beoefenaar der vergelijkende godsdienstwetenschap, met twee maten meten, aldus Tolsma. Hij moet uitgaan van een christelijke mensbeschouwing, en alle religieuze inhouden die hierbuiten vallen uitsluitend op grond hiervan verwerpen als dwaling c.q. waanzin. „Het feit, dat profeten en godsdienststichters thans zo zeldzaam zijn, ligt grotendeels mee aan de psychiatrie, die ze eenvoudig geen kans meer geeft, zich te ontwikkelen" [5]). Niet het verschijnsel der openbaring, maar alleen de inhoud der openbaring is criterium, en dit criterium ligt in het geloof.

Het zou ons te ver voeren, het fraaie onderzoek te bespreken, waarop Tolsma deze stelling grondt. Ook zullen wij niet ingaan op zijn behandeling van de vraag, of en in hoeverre Christus en de andere godsdienststichters als pathologische figuren te beschouwen zijn, en of dit eventueel afbreuk zou doen aan de waarde van hun boodschap. Wij gaven bovenstaande citaten alleen om te verantwoorden, dat wij Tolsma's oordeel,

---

*) P. J. Stolk, Openbaring en Ongeloof I. Rekenschap III. 1954, blz. 132 e.v.

1) F. J. Tolsma, Inductie, Religieuze Groepsvorming en Godsdienstwaanzin, diss. Amsterdam 1945.

2) Idem, p. 220.

3) Kennelijk een verschrijving.

4) Tolsma, o.c., p. 243; vgl. p. 231.

5) Idem, p. 224.

dat gebaseerd is op psychiatrische ervaring, hier refereren. Hoe luidt dan dit oordeel?

„Slechts dáár," aldus Tolsma, „waar de mens in de religieuze verhouding staat, *krijgt het object het karakter van openbaringsdrager,* daarbuiten niet. Het begrip openbaring impliceert, dat de mens de openbaring in een religieuze betrekking gelovig accepteert. Openbaring is dus inhaerent aan de bizondere religieuze verhouding, waarin de mens zich in de geloofshouding bevindt [6])".

Weer zullen wij onbesproken moeten laten, op welke gronden dr Tolsma tot deze formulering komt; wie haar op zijn gezag niet aanvaardt, moeten wij naar zijn boek verwijzen.

Alvorens het grote belang te bespreken, dat de tot dusver verworven inzichten hebben voor het probleem van de verhouding tussen geloofsbeleving en ongeloof, willen wij eerst nog nader ingaan op de vraag, hoe de openbaring tot stand komt. Maar is hierover nog meer te zeggen? Weliswaar distanciëert prof. Van Baaren zich in zijn boek van het psychologische aspect van de zaak; het is niet de taak van de phaenomenoloog. „een psychologisch verband op te sporen tussen het beleven van een openbaring en de eigen intellectuele werkzaamheden en bewuste of onbewuste gevoelens en verlangens van de ontvanger" [7]). We zagen echter reeds, dat deze schrijver het onderzoek naar dit aspect als in principe mogelijk erkent. In zijn betoog schemert dit op verschillende plaatsen dan ook door, en niet zelden schijnt zijn descriptie der verschijnselen een vingerwijzing in te houden voor een nadere analyse. We zullen slechts enkele voorbeelden noemen.

Zo zegt hij naar aanleiding van een gedicht: „Dat we hier psychologisch te maken hebben met een objectivering van het slechte geweten van de kleine Wordsworth, doet niets af aan het feit, dat het phaenomenologisch zuiver het karakter van een openbaring heeft" [8]). Beide zienswijzen zijn dus gerechtvaardigd.

Wanneer in een Siberisch dorpje een veepest uitbreekt na de dood van een dronkaard, *kwam iemand op de gedachte* de man offers te brengen. Van Baaren leidt hieruit af, „dat men de veepest kennelijk als een openbaring *beschouwde* en niet als een natuurlijke gebeurtenis *opvatte.*" En even later: „Alles wordt *beschouwd* als manifestatie van een macht." [9]) Is hier alleen sprake van een wat slordige formulering, of van een opvatting die de schrijver wordt opgedrongen door de verschijnselen?

Elders [10]) lezen wij, dat ook het dier ontvanger van openbaring kan zijn. Maar wat wil dit anders zeggen, dan dat het dier als zodanig wordt *beschouwd?* Men krijgt de indruk, dat de uitspraak van Korff: „De uitsluiting van het denken zou God onkenbaar maken en alle religie vernietigen" [11]), een kern van waarheid bevat.

Dat Mohammed herhaaldelijk vroegere openbaringen heeft herroepen, „en zelfs een rechtvaardiging hiervan in de vorm van een speciale

---

[6]) Idem, p. 229; cursivering St.
[7]) O.c., p. 12.
[8]) O.c., p. 25.
[9]) O.c., p. 28, cursiveringen St.
[10]) p. 77.
[11]) Geciteerd door van Baaren op p. 16.

openbaring (heeft) gegeven" [12]), wijst in dezelfde richting, tenzij men Mohammed als een bedrieger zou willen beschouwen, waar geen aanleiding toe is.

Tot dusver was ons betoog in hoofdzaak refererend; dit had zijn reden. Ons uitgangspunt was het door prof. Van den Berg opgeworpen probleem, dat de religie slechts begrijpelijk is van uit de geloofsontmoeting, en dat deze op haar beurt slechts begrijpelijk is als men de werkzaamheid Gods erkent. Om onze houding hier tegenover te kunnen bepalen, stelden wij ons op de hoogte van de stand van zaken bij de phaenomenologie van de religie. We voeren op veilig kompas: behalve Ter Braak waren de auteurs bij wie we te rade gingen zonder uitzondering gelovige christenen, wier oordeel dus stellig niet door onbegrip of partijdigheid mistekend zal zijn; hun wetenschappelijke integriteit is buiten kijf, en dat de geraadpleegde lectuur niet „modern" genoeg zou zijn, kan nauwelijks worden gezegd. Keren we dan nu tot ons uitgangspunt terug: Wat dunkt ons van de voorstelling van zaken die prof. Van den Berg geeft?
Zijn vergelijking tussen de ontmoeting van de gelovige met God en die van de waarnemer met het object is inadaequaat. Het verschil tussen beide ontmoetingen is niet gelegen in het feit, dat de ene ontmoete entiteit verifiëerbaar is en de andere niet; dat doet aan het verschijnsel der ontmoeting niets af. Maar de ontmoeting zelf is anders gestructureerd. Bij de waarneming wordt het gebeuren bepaald door het object. Dat wil niet zeggen dat het waarnemen een passief gebeuren is, maar wél dat het waarnemen staat of valt met het voorhanden zijn van het waargenomene. Wie een hoek omslaat, kan plotseling een wandelaar tegenover zich zien: onverwacht treedt een vreemde aanwezigheid zijn bestaan binnen. Geheel anders is dit, naar we zagen, bij de religieuze ontmoeting. Weliswaar kan het ook daarbij de schijn hebben, dat het transcendente de mens onverwacht overrompelt; maar nauwkeuriger toezien leerde ons dat dit onverwachte gebeuren werd voorbereid door een ontwikkeling.
De waarnemer ziet wat voor hem is. Weliswaar baat geen bril de uil die niet wil zien, weliswaar is zien nog geen waarnemen, en is goed waarnemen — wie b.v. een medische opleiding geniet, ervaart het aan den lijve — verrassend moeilijk; dit alles neemt niet weg dat men, paradoxaal gezegd, voor zijn omgeving zijn ogen niet sluiten kan. Het papier dat voor u is, laat zich niet ontkennen. Alweer is hiervan in de religieuze ontmoeting geen sprake. God laat zich wel degelijk ontkennen, gelijk Van den Berg dat, o.i. ten onrechte overigens, aan de figuur van Sartre demonstreert. De twijfel heeft zijn eigen functie in het religieuze beleven.
Terecht bestrijdt v. d. Berg, dat de waarnemer tot de realiteit van het object concludeert uit zijn waarneming. Maar we zagen dat de ontvanger van openbaring wel concludeert tot de realiteit van God: „Hoe verschrikkelijk is deze plaats, dit is gewis het huis Gods..." (Gen. 28, 16) Theologie is niet anders dan concludering. De wijze waarop de ontvanger de openbaring interpreteert, beslist of er van openbaring sprake is.

---

[12]) Van Baaren, o.c., p. 20.

Waarnemen is een fundamentele eigenschap van ons „in de wereld zijn": wie niet slaapt, neemt waar. De religieuze ontmoeting treedt slechts op waar de mens primair een religieuze levenshouding aanneemt. Wij kunnen verder gaan, maar heeft het zin? Dit alles is te evident. Wil men de ervaring van het religieuze per se vergelijken met de waarneming, dan kan men meer verwantschap vinden met het ervaren van schoonheid. Ter voorkoming van misverstand is het dienstig, vooraf te wijzen op een essentiëel verschil tussen het religieuze en de schoonheid: de schoonheid is gebonden aan het object, het religieuze maakt zich ervan los. De wereld moge voor de gelovige decor zijn van goddelijk gebeuren (v. d. Berg), het Goddelijke zelf gaat boven de wereld uit. De schoonheid is soms decoratief, zij is nooit decor: het kunstwerk zelf, de natuur zelf kan schoon zijn. De schoonheid is inhaerent aan het schone; het *begrip* schoonheid is feitelijk een leegte. Het begrip God is geen leegte. Men kan dit verschil niet verkleinen door te wijzen op het pantheïsme, waarbij immers de wereld zelf als „God" wordt ervaren. Hier drukken dezelfde woorden niet hetzelfde uit, al is het verschil uiterst moeilijk te formuleren [13]). Hoeden wij ons voor het sophisme.
Niettemin levert de vergelijking tussen het religieuze en het aesthetische beleven opvallende gelijkenissen op, die verduidelijkend kunnen zijn. Immers ook bij het ervaren van schoonheid vindt een daadwerkelijke ontmoeting plaats bij de een, terwijl een ander niets kan ontwaren of het werk zelfs met weerzin van de hand wijst. Ook hierbij is de dispositie de alles-beheersende factor, terwijl men zich toch overrompeld kan voelen door een grootheid die zijn bestaan te boven gaat. Ook het ervaren van schoonheid kan ons leven existentiëel wijzigen. Maar ook hierbij blijft het wezen van deze transcendente grootheid, die zeer reëel is voor wie haar ondergaat, achter de phaenomenen verborgen en *kan men er vruchteloos over discussiëren of zij autonoom buiten het subject „bestaat" ja dan neen.* De vergelijking wil niet méér zijn dan een vergelijking.
Het nabijkomen van God in de moderne psychologie, dat v. d. Berg meent te onderkennen, hebben wij niet bevestigd gevonden. De religieuze ontmoeting impliceert een transcendente macht, eenvoudig gezegd „er is iets"; maar het wat en het hoe van dit iets wordt door het phaenomenologisch onderzoek eerder problematischer dan scherper omlijnd. Is het wetenschappelijk te benaderen? De mens leert God niet kennen dan in de religieuze ontmoeting. De wetenschap zal God nooit leren kennen, zomin als de wetenschap ooit de schoonheid zal doorgronden. Maar dit betekent niet, dat de wetenschap er het zwijgen over zal dienen te bewaren. Het is niet in te zien, waarom wetenschappelijk onderzoek geen verband zou kunnen aantonen tussen de geloofsinhoud en de gelovige [14]). Het is niet in te zien waarom er in principe geen psychologische bewerking mogelijk zou zijn van b.v. de Griekse godenleer, evenmin waarom het christelijke godsbeeld niet voor psychologisch onderzoek toegankelijk zou zijn, onafhankelijk van de wereldbeschouwing van

---

[13]) Zeker niet door te zeggen: de schoonheid is een *eigenschap* van de wereld, terwijl God dat niet is. De schoonheid van een schilderij kan men niet een eigenschap ervan noemen; wel b.v. zijn kleur.
[14]) Hoe vruchtbaar dit uitgangspunt zijn kan, blijkt b.v. uit het prachtige boek van dr J. van Baal, Over Wegen en Drijfveren der Religie, Amsterdam 1947.

de onderzoeker. Was dit in principe onmogelijk, dan zou hiermee ook het onderzoek naar de inhouden van vreemde godsdiensten, van bijgeloof, van godsdienstwanen, ja van alle subjectieve werkelijkheden die men niet zelf mee-ontmoeten kan, a priori onvruchtbaar zijn. De ervaring leert anders. Men zal dergelijke inhouden niet — phaenomenologisch, in hun „existentiële werkelijkheid" — leren kennen; maar dit ontneemt ons nog niet alle hoop op begrip.

Het ontgaat ons dan ook, wat er *methodisch* fout is aan het godsdienstpsychologische werk van Freud. Prof. v. d. Berg stelt, dat voor Freud het geloven een „individuele fictie" is, „een zonderlinge protuberans uit de woelige matrix van het onbewuste" [15]). Dit lijkt ons niet juist. De psycho-analyse immers is bij uitstek een psychologie der menselijke relaties, met name van die tussen het kind en zijn ouders. Dat zijn relaties voorwerp worden van objectiverend onderzoek, betekent nog niet, dat in de psycho-analyse de mens als „enkeling" wordt gezien en dus noodwendig wordt vertekend. En dat Freud verband legt tussen de „aardse" relaties en het christelijke godsbeeld, wordt op grond van het bovenstaande zeker niet minder acceptabel. Of Freud „elk besef, zelfs het elementairste, van wat geloof zou kunnen betekenen, mist" [16]), doet eenvoudig niet ter zake, voorzover zijn onderzoek niet op het geloofsbeleven maar op de geloofsinhoud betrekking heeft [17]). Of hij met betrekking tot het laatste gelijk heeft, is een andere vraag.

Wel heeft de phaenomenologische psychologie een heilzame kritiek op de natuurwetenschappelijk georiënteerde psychologie uitgeoefend, en heeft zij zelf waardevolle gegevens verstrekt; maar zij is niet buiten het gebied van de phaenomenen toe te passen en heeft de objectiverende en analyserende psychologie dan ook noch overbodig, noch onmogelijk gemaakt.

Formuleren wij onze conclusies. Men kan erkennen, dat in de geloofsbeleving een ontmoeting plaats vindt tussen de mens en een transcendente grootheid, zonder hiermee de realiteit van God te accepteren. Het oordeel over de waarheid van een geloof berust uitsluitend bij de mens, die a priori in een gelovige of ongelovige levenshouding staat. De formulering van prof. v. d. Berg, volgens welke de vraagstelling van de moderne psychologie zou gericht zijn op het weigeren of aanvaarden van de ontmoeting met God, is onjuist. Integendeel blijkt van een ontmoeting geen sprake te zijn, als de mens niet primair een religieuze levenshouding aanneemt: doet hij dat niet, dan is er eenvoudig niets dat hij zou kunnen ontmoeten. Ook het waarde-oordeel dat v. d. Berg uitspreekt, nl. dat het al dan niet aanvaarden van de geloofsontmoeting altijd zou betekenen „een aanvaarden of weigeren van een bepaalde ernst of waakzaamheid in de ontmoeting met de ander en in de dialoog met de wereld", welke immers „decor van goddelijk gebeuren" zou zijn [18]), is derhalve inadaequaat.

---

[15]) O.c., p. 30.

[16]) V. d. Berg, o.c., p. 30.

[17]) Freud heeft, zo men weet, getracht verband te leggen tussen schoonheid en sexualiteit. Of dit verband bestaat hangt niet af van de vraag, of Freud gevoel voor schoonheid had. Hij had het toevallig wèl.

[18]) V. d. Berg, o.c., p. 30.

In het Humanistisch Verbond treedt een eigenaardige controverse aan de dag tussen het rationele en het religieuze humanisme. Deze controverse is betrekkelijk: beide richtingen handhaven wat men vanuit het christendom beschouwd ongeloof zou kunnen noemen. Maar zij doen dit op een andere wijze.

De rationele humanist is inzake de religie buitenstaander. Zijn levenshouding is niet religieus. Niet doordat hij „een bepaalde" ernst of waakzaamheid zou weigeren; alleen voert zijn ernst hem niet tot de religie. Zijn wereld is geen decor van goddelijk gebeuren, derhalve is zijn dialoog met de wereld een andere. Is hij armer dan wie dit goddelijke wel beleeft? Komt hij iets te kort? Het is een dwaze vraag. Het religieuze is geen kwantitatief goed, waarvan het ontbreken een leegte betekent. Van een gemis zou slechts gesproken kunnen worden, als het ontbreken van religieus beleven de harmonische en volledige ontplooiing van de persoonlijkheid zou beletten; dit blijkt niet zo behoeven te zijn.

Ook hier gaat de parallel met het schone op: van hoe grote waarde dit ook zijn kan voor wie er open voor staat, voor hem in wiens belevingswereld er geen plaats voor is, is het waardeloos. Het komt ons voor, dat wie zich bij dit feit niet weet neer te leggen, zowel de persoonlijkheid van de ander als de eigen-aardige waarde van de schoonheid miskent. Waar het ontbreken als een gemis *gevoeld* wordt, is het natuurlijk anders: daar is blijkbaar nog geen volkomen ontplooiing van de persoonlijkheid; ook kan het zijn, dat men aan het gemis nog niet toe is.

Men kan tegenwerpen, dat wie het religieuze beleven, of wie de schoonheid, ontdekt heeft, het besef heeft, verrijkt te zijn. Maar we zagen bij de religie, en het geldt al weer evenzeer voor de schoonheid, dat dit ontdekken niet toevallig plaats vindt: men ontwikkelt zich erheen. Vandaar ook dat men elkaar van deze zaken zo weinig kan „geven"; hoogstens kan men geholpen worden bij zijn eigen ontwikkeling. Maar niet elke ontwikkeling behoeft in deze richting te gaan. Integendeel: ook na „counter-conversions" heeft men het gevoel verrijkt te zijn; en ook het schoonheidsbeleven kent haar counter-conversions...

En hoe staan de zaken bij de religieuze humanist? Zijn levenshouding is wèl religieus. Toch ontmoet ook hij God niet. Oppervlakkig gezien lijkt hiervan de reden, dat zijn bezwaren, van rationele, ethische of andere aard, de ontmoeting beletten. Maar dit is niet de reden van zijn ongeloof; die is gelegen in de anders-geaardheid van zijn religiositeit.

Wat volgens de phaenomenologie der religie de essentie is van het religieuze beleven, zal de humanist grotendeels bij zichzelf terugvinden. Ook hij kent de huivering, het geboeid zijn, de heilzame bejegening; ook hij weet van het „geheel andere". Maar hierin verschilt hij van de christen: voor hem blijft het religieuze de grondtoon van het beleven-in-het-algemeen; hij interpreteert niet. Zijn religie is strikt ontheologisch. De christen ervaart in deze ervaringen God. Hij interpreteert wel — doet hij dat systematisch, dan beoefent hij theologie. Hij ervaart in „het andere" de persoonlijke aanwezigheid van een autonome Godheid. Ervaart hij dit, of interpreteert hij zodanig? We hebben tekenen gevonden die op het laatste wijzen, en herinneren ons de stelling van Korff, volgens welke de uitschakeling van het denken God onkenbaar zou maken. Is dus het verschil tussen christen en humanist uitsluitend hierin gelegen, dat de eerste denkt waar de ander dit nalaat?

Zo eenvoudig kan het niet zijn. In de religiositeit van de humanist is voor theologisch denken geen plaats, in die van de christen wel; dit wijst dus toch op een verschil in hun religiositeit zelf, op een verschil dus in levenshouding. De wijze waarop de christen denkt, is voor de humanist onbegrijpelijk; terwijl de christen in het godsbeeld de eigenlijke betekenis van het religieuze beleven vindt, ontluistert voor de humanist dit beeld te beleven, of heeft het er zelfs geen betrekking mee. Aan de andere kant moet de wijze waarop de humanist zijn religieus beleven in zijn leven integreert, voor de christen onbegrijpelijk en ontoelaatbaar zijn.
Maar dit zijn uitvloeiselen van het verschil tussen christelijke en humanistische religiositeit; het verschil zelf hebben wij slechts benaderend kunnen omschrijven. Maar hoe moeilijk ook te vatten, deze controverse is fundamenteel. Inzake religie kunnen christen en humanist elkaar principiëel niet verstaan.
Het is merkwaardig te bedenken, dat dit niet geldt voor de rationele en de religieuze humanist, wier verschil in levenshouding toch zo gemakkelijk te formuleren scheen. We beschreven hen beide ideaaltypisch; maar het is onmogelijk, de humanisten in twee kampen te verdelen. Hun tegenstelling is minder essentiëel dan het lijkt; er blijkt een geleidelijke overgang tussen rationeel en religieus humanisme te bestaan. Misschien kan ons ook hier de vergelijking met het schoonheidsbeleven helpen. Men kan tegenover het schone op zeer verschillende wijze zijn ingesteld; zelfs kan men schijnbaar zuiver objectiverend-rationeel, het schone van een object voorbij gaan en toch met evenveel liefde over het object spreken als degene, voor wie het schone ervan het meest eigenlijke betekent; denken wij aan de, toch weer betrekkelijke, tegenstelling natuurliefde-biologie. Het gesprek blijft mogelijk en kan voor beide partijen vruchtbaar zijn [19]). Hoe kan dit, en in hoever? Waarop is het gebaseerd, wat is het wezenlijk gemeenschappelijke? Het zijn vitale vragen voor het humanisme. De beantwoording daarvan zal uitermate moeilijk zijn, en niet dan in het gesprek tot stand kunnen komen.

---

[19]) Hier vinden we aanknopingspunten met dr Van Praag, die de *correlatie* van „Beschouwing en Beleving" besprak (Rekenschap I 1954, p. 13 e.v.), al rijzen tegen de wijze, waarop van Praag deze gedachte uitwerkt, wel enige bedenkingen.

HORACE L. FRIESS

ONZE RELIGIEUZE TAAK HEDEN TEN DAGE *)

1. *Beeld van onze tijd.*

Indien de mens heden ten dage in de wereld om zich heen ziet, heeft hij alle reden, smartelijk getroffen en diep verontrust te zijn. Sommigen zijn zelfs weer in de oude wanhoop vervallen, dat fundamentele verbetering niet in de macht van de mens ligt. En sommigen onder hen zeggen weer, dat dat de basis van noodzakelijke ootmoed is, waarop het altaar der waarachtige godsdienst opgericht kan worden met een bede om genade van de Hemel. Hoe wij tegenover deze houding staan, is één van de grote vragen, die wij moeten beantwoorden, hoewel niet de enige.
Een nuchtere kijk dwingt ons te erkennen, dat de mens niet lijkt te weten, hoe hij kan voorkomen, dat de vernietigende bedreigingen van de mensheid in deze tijd de overmacht verkrijgen. Over het algemeen lijken zowel enkelingen als groepen zich hardnekkiger vast te klampen aan hun eigen speciale belangen en mogelijkheden in het leven, zoals zij ze zien. En een bereidheid tot geweld lijkt mee te komen met de rusteloze golven van protest tegen de omstandigheden; golven, die de volkeren der aarde hebben overstroomd in een mate, zoals zelden, indien ooit, is waargenomen. Voor millioenen mensen houdt het leven thans te veel ruwheid, zenuwspanning en neerdrukkende ellende in. Martin Buber, een hedendaags religieus denker, beschreef op bittere wijze dit beeld van onze tijd, toen hij in de „World Review" van December 1952 schreef: „Wij.....beleven dit niet alleen als het uur van de grootste ramp, maar tevens als één, dat geen wezenlijk ander beeld voor de toekomst, geen verwachting van een tijd met een gelukkig en volledig bestaan oplevert". En toch is dit niet het volledige beeld van onze tijd. Indien wij de mogelijke redenen van de hedendaagse wanhoop beschouwen, behoeven wij een ineenstorting van menselijke idealen daar niet onder te rekenen. In hun streven en ideale doelstellingen zijn de mensen tegenwoordig niet arm van geest als men wel eens zegt. Door de ontmoeting tussen Oost en West kunnen zij gebruik maken van de inzichten en ervaring van méér beschavingen dan ooit tevoren. En bij deze rijke erfenis van het verleden heeft zich in de laatste tijd gevoegd een ontwaken tot de mogelijkheden van een groter menselijk scheppingsvermogen en verantwoordelijkheidsgevoel, een visioen van een wereldorganisatie voor vrede en samenwerking tussen de volkeren, en werkelijke schreden voorwaarts (zowel als achterwaarts) in de zorg voor de menselijke persoonlijkheid.
Dergelijke idealen van onze tijd kunnen daarom de vergelijking met die van vroeger eeuwen wel doorstaan. Maar er is een ernstig gevoel van ontgoocheling ontstaan omtrent hun doeltreffendheid. Dit is voor een deel te wijten aan het feit, dat men de betrekkelijke kracht van idealen in vergelijking met andere dringende noodzakelijkheden en spanningen, die het

*) Artikel, overgenomen uit The Plain View, voorjaar 1954.
Dr. Friess, professor in de philosophie aan de Columbia University, maakt deel uit van de New York Society Board of Leaders. Dit artikel werd in de Fall Conference van de Fraternity of Leaders te Hudson Guild Farm voorgedragen, in September 1953.

gedrag van de mens beïnvloeden, in het algemeen in twijfel trekt, voor een deel ook aan de verwarring en botsing van zedelijke tradities en maatschappelijke stelsels in een wereld, die physiek tot een eenheid wordt gedwongen, doch die de psychologische grondslagen voor deze intense samenwerking mist.
Met talloze concurrerende aanspraken, gemaakt op universele autoriteit en wijsheid, worden wij heden ten dage via de radio gebombardeerd. Maar hun eenzijdigheid en partijdigheid en hun gebrek aan doelmatige algemeenheid is zo opvallend, dat bijna iedereen geneigd is tot op zekere hoogte de goede trouw van elke partij (behalve misschien van de zijne) in twijfel te trekken. Er leven in onze tijd weidse ideologieën in de wereld en deze dragen voor een deel bij tot haar rusteloze onvoldaanheid — maar zij beroeren ons als tè zwak en te ongeordend om orde te kunnen scheppen in de strijd van belangen en stelsels. Zij kristalliseren tot visioenen van volkomenheid, die volmaakt en geloofwaardig genoeg is, om een ruime zekerheid voor scheppende vrede temidden van 's levens heftige strijd om macht en heerschappij te bevorderen.
Dit is slechts één manier, om de bekende waarheid te verkondigen, dat het de huidige tijd ontbreekt aan een overtuigende religieuse synthese van morele en geestelijke wijsheid, die aan zijn behoeften voldoet. In plaats daarvan zijn de beschikbare wijsheid en goede inzichten in handen van vele, onderling verschillende, bewaarders, zowel wereldlijke als religieuse, die echter allen moeten zwemmen in dezelfde woelige wateren van het hedendaagse leven en de hedendaagse maatschappij. In een dergelijke situatie zouden een opbouwende nederigheid, een bereidheid van de verschillende groepen om critiek aan te nemen en van elkaar te leren, een zegen zijn. De veronderstelling van volmaaktheid bij enige groep, hetzij wereldlijk of religieus, gevoegd bij een schaamteloze veroordeling van anderen, is belachelijk en de uitwerking daarvan op eerlijke karakters moet wel afkeer en wantrouwen doen ontstaan.

2. *Drie bronnen voor ethische religie.*

De gevolgtrekking is, dat ethische wijsheid en kracht in onze tijd ontleend moeten worden aan vele bronnen. Het zou nutteloos zijn te trachten een inventaris van alle op te maken. Maar het bespreken, tenminste in het kort, van enkele bijdragen van verscheidene zeer verschillende religieuze denkwijzen zal de aandacht kunnen vestigen op de gevarieerde vitale voedingsbodems, die van belang zijn voor de hedendaagse ethische religie.
Laat ons eerst eens een paar bijdragen beschouwen uit de geschiedenis van het ethische humanisme. Dit is geen traditie, die eigen is aan iedere beschaving, maar zij heeft bijzonder krachtig geleefd in het oude Griekenland, in de moderne westerse beschaving en tevens in een groot gedeelte der Chinese geschiedenis. Het wezen van het ethische humanisme ligt niet, zoals soms abusievelijk wordt verondersteld, in de verheerlijking van de mens als meester en hoogtepunt der schepping. Noch het oude, noch het moderne humanisme zijn blind geweest voor de menselijke zwakheden en beperktheden. Zijn kenmerkende bijdrage is de van geen wijken wetende behoefte geweest de mensheid in àl haar uitingen, zowel slecht als verheven, te begrijpen en er niet ongeduldig of kritisch tegenover te staan. Het humanistische motto, dat „niets menselijks ons vreemd is" betekent niet, dat men al het menselijke moet liefhebben, maar het houdt wel in een milde sympathie en een grote behoefte om te begrijpen.

De traditie van het ethische humanisme heeft tevens dikwijls bevestigd, dat de meest oprechte wijze van religieus leven, waar de mens toe in staat is, is gelegen in zijn verlangen om als mens zo goed mogelijk te leven. Of dit nu al of niet zijn enige vorm van religie is, de humanist meent in het algemeen, dat de meest volledige dienstbaarheid van de mens in het algehele bestel der dingen de ontwikkeling is van zijn eigen kenmerkende deugden en goede eigenschappen. In zijn radio-interview met Lyman Brysen in het CBS-programma „wij en de religiën der wereld" vereenzelvigde Algernon Black op gelukkige wijze onze zienswijze over ethische religie met dit idee, in de volgende woorden:
„Hoe zou de mens het vertrouwen in de wereld, de bekende en onbekende machten, kunnen bewaren, zo niet door datgene te doen, wat kenmerkend menselijk is, datgene, wat kenmerkend voor hem is als levend organisme? Wij menen, dat dit betekent: eerbied voor het goede, mogelijkheden voor ieder menselijk wezen, zijn bevrijding door creatieve verhoudingen tussen de mensen. Wij geloven, dat de mens alleen geestelijke zekerheid in de diepste zin des woords kan krijgen, indien hij betrekkingen tot stand brengt, waarin allen meer bevrediging vinden." [1])
De menselijke behoefte om zichzelf te begrijpen en zichzelf te ontwikkelen zijn dan de bijzondere gaven, die opwellen uit de bron der humanistische traditie. En terwille van deze twee onmisbare bestanddelen is het noodzakelijk, dat de hedendaagse ethische religie intens van deze bron drinkt. Maar dit is niet de enige bron voor geestelijke inspiratie, die te harer beschikking staat. De menselijke geest stelt tevens belang in het streven naar een alomvattend beeld van alle bestaan, of althans van zoveel als hij kan omvatten. Deze belangstelling is niet slechts een quaestie van intellectuele nieuwsgierigheid, maar meer nog misschien een van intuïtief en verbeeldend medeleven. Het is een verlangen om deel te hebben aan wat men „de grote gemeenschap" des levens heeft genoemd, en het houdt in, dat men zijn wortels zo volledig mogelijk beveiligt en zijn takken zo ver en zo gevoelig mogelijk uitspreidt als men maar kan. Deze soort belangstelling is in het bijzonder zeer sterk geweest in de godsdiensten van de Indiërs en speciaal door het Boeddhisme ver en diep doorgedrongen in vele andere landen. In het Westen heeft zij zowel in de romantische poëzie als in het idealisme en kort geleden in enkele organistische filosofieën als die van Whitehead, een zekere mate van onafhankelijke cultivering ondergaan. De Boeddhistische leer, die door de Chinezen Hua Yen en door de Japanners Kegon wordt genoemd, heeft met ongemene subtiliteit de gedachte ontwikkeld, dat „het heelal één enkele gemeenschap is, waarin echter een ieder zijn eigen persoonlijkheid behoudt".
Hiermee wil echter nog niet gezegd zijn, dat de ethische religie tegenwoordig uit de een of andere orthodoxe versie van zoeken naar de „grote gemeenschap" moet putten. De daartoe beschikbare bron is eerder het zoeken zèlf in vele van zijn oude en ook in nieuwe vormen. De Indiërs zijn wijs geweest door te erkennen, dat, daar het hele bestaan zó machtig is, de verschillende alomvattende inzichten daaromtrent, vanuit verschillende standpunten bezien, geestelijke geldigheid kunnen hebben. Niet

[1]) Aangezien de Ethical Culture Movement iedere definitie bestaande uit een formeel credo verwerpt, geloof ik dat haar vertegenwoordigers een belangrijke en juiste condensering van standpunten zouden kunnen bevorderen door zoveel mogelijk gelegenheden aan te grijpen om, meer dan wij gewoonlijk doen, elkaars formuleringen aan te halen.

vanuit alle standpunten bekeken gaat meervoudigheid over in eenheid, of splitst eenheid zich in atomische deeltjes en veelsoortige vormen. Sommigen raken, wanneer zij het meedogenloze proces der verandering gade slaan, onder de indruk van de „gelijkheid der dingen", groot of klein. Anderen zien een reeks wezens van ongelijke krachten, gesteund door een souverein opperwezen, een meester van allen.

In de practijk heeft het begrip van sommige mensen wat betreft de „grote gemeenschap" en de „eerbied voor het leven" hen geleid tot bijzondere en soms extreme maatregelen van „geen onrecht aandoen". Maar, wat onder verschillende omstandigheden de deugdelijke betekenis van „geen onrecht aandoen" is, kon beter het onderwerp van herhaald onderzoek dan van een vroeger fiat zijn.

Inderdaad, de houding ten aanzien van de alomvattende levensbeschouwingen, welke de huidige ethische religie het beste kunnen dienen, is nòch een dogmatische, nòch een onverschillige. Het moet een houding zijn van moreel onderzoek en vrijheid. Talloze mensen vinden het grote schouwspel van het bestaan diep verbijsterend en hebben er in alle oprechtheid in berust, dat zij daarover geen samenvattende mening hebben. Om deze reden moeten zij niet als staande buiten de gemeenschap der ethische religie worden gerekend. Vele anderen hebben de last ervaren van een hen niet bevredigende wereldbeschouwing, waarmee zij moesten worstelen als met een onrecht of een belemmering in hun eigen groei. Men behoorde hen met scherp ziend oog in een dergelijke strijd te helpen. Dit alles houdt echter helemaal geen negatieve of onverschillige houding ten opzichte van het zoeken naar alomvattende beschouwingen omtrent het bestaan in. Het betekent alleen de erkenning, dat de scheppende mogelijkheden van dat zoeken nauw vervlochten zijn met vele omstandigheden der culturele en individuele ontwikkeling. Het betekent, dat er morele critiek geleverd moet worden op de wijze, waarop wereldbeschouwingen functioneren; en niet, dat alle standpunten gelijkelijk geschikt zullen zijn onder alle omstandigheden (of geen enkel).

Op het ogenblik lijkt het misschien, dat de huidige beschaving slechts sterk scheppend is in haar technische en wetenschappelijke groei. Maar men mag de bundeling van vele prikkels tot hernieuwde filosofische uitleg en godsdienstige scheppingskracht niet over het hoofd zien. Waarachtige vrijheid eist echter in de sfeer der geestelijke ontwikkeling, zoals in alle andere, zowel de verwijdering van hinderpalen als de opbouw van constructieve capaciteiten.

Nog één opmerking is van belang, om de mogelijkheden van een alomvattende wereldbeschouwing te begrijpen en in het bijzonder die van de „grote gemeenschap". De woorden „alomvattend" en „gemeenschap" zouden kunnen doen veronderstellen, dat het essentiële punt is, het hele bestaan te zien als in harmonie of eendracht, als in één grote broederschap misschien, of in ieder geval als één geheel, waarin alles zo goed mogelijk is geregeld. Dergelijke vizioenen van een algehele harmonie behoren tot het klassieke soort van beschouwing, dat de geestelijke haven van zo vele pelgrims is geweest, nog is en ongetwijfeld zijn zal. Maar men moet erkennen, dat de diepgaande, alomvattende opvattingen van het bestaan en de vormen van „grote gemeenschap", welke met de ethische religie verenigbaar zijn, niet tot dit ene type beperkt blijven. Zij behoeven niet alle opvattingen te zijn van algehele of universele harmonie, hoewel hier een probleem kan schuilen wat betreft de rekbaarheid van woorden

als „harmonie". Wat in het algemeen verlangd lijkt te worden is een of ander vruchtbaar motief of idealistisch inzicht van zeer vèrstrekkende betekenis, met voldoende objectiviteit en kracht om de verschillende fasen van verwantschap aan vele kanten te zien en met een gevoelvol medeleven met de onnoemelijk vele moeilijkheden en worstelingen van allen, verstrikt in de netten van het bestaan.
Gedachten over deze en andere geestelijke gesteldheden brengen ons op een andere grote traditie en bron voor ethische religie, de traditie der profetische zedenleer. Dit is een bijzonder belangrijk bestanddeel geweest van de Hebreeuwse godsdienst en tevens een rijke bron voor al wat daarvan is afgeleid, zowel godsdienstig als wereldlijk, zoals men ze vindt in het Christendom en de Islam, maar tevens in het Marxisme en andere bewegingen van sociale critiek en vooruitstrevende zedelijke hervorming. Deze traditie der profetische zedenleer legt in haar klassieke vorm sterk de nadruk op de onontkoombaarheid aan een goddelijk of laatste oordeel, waaruit steeds weer binnendringende veroordelingen van bestaand onrecht en hoopvolle beloften van een grotere rechtvaardigheid en gerechtigheid in komende tijden voortkomen.
De dynamische kracht van deze bijna vulkanische geestelijke bron is inderdaad indrukwekkend. Zijn ethische weldadigheid is echter van gemengde aard en is, naar het schijnt, grotendeels afhankelijk van een gelukkig samengaan van diverse factoren, die niet noodzakelijk met elkaar verband hoeven te houden. Het besef van een hogere, uiteindelijke gerechtigheid, bóven alle menselijke daden, of zij nu goed of slecht zijn, kan een noodzakelijk geneesmiddel zijn tegen de zelfvoldaanheid en aanmatiging van de mens. Maar of dit ooit leidt tot specifieke daden van een toepasselijke, opbouwende zedenleer lijkt af te hangen van andere aspecten van wijsheid en inspanning, die in productief verband hiermee staan. Met andere woorden, de bron van de profetische zedenleer moet levend blijven; men kan niet verwachten, dat zij tot in het oneindige verfrissende stromingen voortbrengt, alleen, omdat deze eens in Sinaï of ergens anders ontsproten is.
Daarbij komt, dat het effect en de waarde van een overtuiging, die zegt, dat morele vooruitgang op de een of andere manier door het wezen zelf van de dingen is verzekerd en dat tijden van grotere rechtvaardigheid en gerechtigheid moéten komen, tevens blijkt een veranderlijke grootheid te zijn, afhankelijk van de bestaande innerlijke en uiterlijke omstandigheden. Het is niet onwaarschijnlijk, dat alleen maar een overtuiging van de mogelijkheid van een grotere gerechtigheid en rechtvaardigheid zich misschien het beste laat combineren met de gangbare denkbeelden omtrent de verantwoordelijkheid van de mens, als een dynamische grondslag voor een profetische zedenleer, die voor vele mensen van onze tijd van zo groot belang is. Deze veronderstelling neemt in ieder geval een belangrijke plaats in het gangbare denken in als een alternatief voor vertrouwen in een door de Voorzienigheid gegeven waarborg voor morele vooruitgang.

3. *Verschillende problemen van de ethische religie.*

Drie eeuwenoude wijzen van zoeken zijn in het kort besproken als bronnen voor de ethische religie: het zoeken van het ethische humanisme naar menselijke zelfkennis en zelfontwikkeling; het zoeken naar deelname in de „grote Gemeenschap" van het leven met behulp van een alomvattende

zienswijze omtrent het bestaan; en het zoeken van de profetische zedenleer naar grotere gerechtigheid en rechtvaardigheid. Wij kunnen er van overtuigd zijn, dat deze bronnen wateren bevatten, die niet op zullen drogen, en die, indien wij er ter verfrissing uit putten, niet na zullen laten tot leven te wekken. Maar de vraag: „Wat is onze taak in de hedendaagse ethische religie?" kan niet eenvoudigweg beantwoord worden door te wijzen op deze bronnen, hoe rijk zij ook mogen zijn. Wij moeten tevens weten, hoe wij uit deze en andere bronnen ter verfrissing kunnen putten. De vraag is, welke specifieke bestanddelen van menselijk begrip, wereldbeschouwing en profetische zedenleer gecombineerd kunnen worden en op de beste wijze samengevoegd, om onze taak in het hedendaagse geestelijke leven te ondersteunen. Werkelijk ethische religie is nooit slechts een schatkamer van goede mogelijkheden, maar bestaat alleen maar in een concreet georganiseerd leven van enkelingen en groepen.

Hoewel het bereiken van een dergelijke concretisering ons probleem is, ligt dit buiten het bestek en het doel van dit artikel. Het uiterste, dat we hier willen ondernemen, is het onderscheiden van verschillende ondergeschikte, maar toch belangrijke problemen, die op de weg naar het verlangde daaronder begrepen resultaat liggen. Dat resultaat kan, naar het schijnt, alleen maar voortspruiten uit een leven en streven, waaraan door velen wordt deelgenomen en samengewerkt. De verschillende problemen waar nu, stuk voor stuk, op gewezen zal worden, kunnen kortweg aangeduid worden als het belang voor de ethische religie

a) om gelijkheid en grootheid op passende wijze te herkennen,
b) om te komen tot zowel scheppende symbolische als directe communicatie,
c) om de inclusieve en exclusieve aspecten van een religieuze gemeenschap op juiste wijze te hanteren, en
d) om een menselijke verantwoordelijkheid te bevorderen, die noch slap noch genadeloos is.

Hoewel het niet mogelijk zal zijn om meer te doen dan op deze verschillende problemen te wijzen, blijkt hun grote belang te eisen, dat dit dan ook gedaan wordt.

A. Het is duidelijk, dat de gedachte der gelijkheid één der belangrijkste hoofdideeën is in de ontwikkeling der moderne ethiek, maatschappij en politiek, maar deze is tevens beladen met vele moeilijkheden en onopgeloste problemen. Onze religieuze tradities weerspiegelen deze verwikkelde situatie. De godsdienst is in ruime mate beschikbaar geweest om het aannemen van een bevoorrechte positie te heiligen met sancties van een goddelijk vastgestelde hiërarchie. Tegelijkertijd waren er profetische protesten tegen onderdrukking, en religieuze vrijheidsbewegingen, die dromen van gelijkheid hebben opgeroepen.

Wat wij ons nu moeten afvragen is, of de godsdienst dit probleem reeds grondig genoeg heeft aangepakt om aan de huidige behoeften en waardebepalingen te voldoen. Een absoluut gelijkheidsidee druist in tegen het realistische bewustzijn van de mensheid, dat er nu eenmaal verschillen in grootheid zijn en moéten zijn, bij de verdeling van macht en gezag. Maar wekt realisme niet tevens het vermoeden, dat dergelijke verschillen in grootheid alleen maar geldig zijn met betrekking tot bepaalde omstandigheden en functies? Moet men zich in de godsdienstige sfeer, ondanks de

grondstellingen van het gewone theïsme, niet afvragen, of het algehele bestaan enig duidelijk voorbeeld geeft van onvoorwaardelijke en absolute verhevenheid? In de Oosterse, en soms ook in de Westerse denkwijze treft men de ontvankelijkheid aan, dat alles beschouwd kan worden als gelijk en gelijkwaardig in die zin, dat het deel moet hebben aan de „grote gemeenschap" in overeenstemming met zijn bijzondere aard en op geen andere basis. Op het eerste gezicht lijkt dit misschien niet anders dan hoogdravende poëzie en mystiek; maar bij nadere beschouwing kan men het doordringen van deze billijke behoefte aan persoonlijkheid niet alleen in de kunst vinden, maar tevens in de practische uitoefening van geneeskunde en opvoeding. Men kan niet nalaten zich af te vragen, of een volledige vastbeslotenheid, om zich grootheid volkomen langs functionele en relatieve lijnen voor te stellen, verbonden met een diepere gevoeligheid voor de „gelijkheid der dingen", zoals men die bedoelt in de „grote gemeenschap" van het leven, niet erg heilzaam zou zijn voor het tegenwoordige mensdom.

B. Men besteedt heden ten dage grote aandacht aan de aard en de eigenschappen der symboliek, en belangrijke winstpunten kunnen daaruit voortkomen voor het begrijpen èn de gemeenschap, ook al schijnen de discussies er over vaak alledaags en van geringe waarde. Het is duidelijk, dat veel van wat bedoeld is om overgebracht te worden in religieuze communicatie, in symbolische begrippen vertolkt moet worden. Zelfs de hoogste handelingen van devotie en offer drukken in directe zin slechts een klein gedeelte uit van de religieuze betekenis, welke vrome mensen gewend zijn er aan te verbinden; en de rest van de betekenis wordt min of meer uitgedrukt door gewijde symbolen, die zwaar geladen zijn door veelvuldig gebruik. Het is natuurlijk waar, dat vroomheid zijn kracht verliest en slechts een formaliteit wordt, indien zij de symbolen, zelfs de belangrijkste, zonder enige nieuw en direct ervaren betekenis gebruikt. Deze laatste waarheid is een argument voor de meeste enkelingen en groepen, die om de een of andere reden afkerig zijn van het gebruik van de traditionele religieuze symbolen. Maar zij zijn zich er niet altijd voldoende van bewust, dat wat zij als nieuw bedoelen en op directe wijze doen, geen rijke betekenis noch een grote draagwijdte kan verwerven als het geen symbolische associaties verwekt.

C. Deze behoefte om een effectieve combinatie van directe en symbolische communicatie te bereiken leidt tot een nieuwe reeks organisatorische problemen voor de ethische religie. Deze betreffen de aspecten van inclusiviteit en exclusiviteit, die kunnen dienen bij het bepalen van het lidmaatschap voor deze of gene bijzondere ethische religieuze gemeenschap. Het behoeft geen betoog, dat een actief lidmaatschap een zekere mate van waarachtige gebondenheid eist aan de fundamentele objectieven en perspectieven dier gemeenschap. Maar door welke reacties, afgezien van de verklaring van de persoon in quaestie, kan zulk een gebondenheid het best bepaald worden? In welke mate moet er sprake zijn van deelnemen aan algemene handelingen, symbolen en interpretaties? En in hoeverre kan goed begrip zorgen voor verscheidenheid in deze quaesties, zonder verwarring te stichten, die een doeltreffende gemeenschap ondermijnt? Diegenen, die er aan hechten een onmisbare zaligmakende waarde toe te kennen aan een bepaalde persoon, instelling, symbool of idee, zullen, enkele uitzonderingen daargelaten, het voelen als een zekere mate

van gebrek aan vertrouwen en broederschap bij hen, die dit niet doen. Maar tegelijkertijd streeft de ethische religie er naar om een toenemende erkenning te bevorderen van zeer inclusieve banden, verantwoordelijkheden en vereringen.

D. De wijze, waarop men de menselijke verantwoordelijkheid in een religieuze gemeenschap beoogt te ontwikkelen, zal van invloed zijn op het beleid ten opzichte van het lidmaatschap. De teugels van een ethisch religieuze gemeenschap moeten niet slap gehouden worden. Door leren en handelen moeten de opbouwende krachten en de betekenis van de leden in hun verhouding van mens tot mens groeien. Een tè slappe en plichtmatige soort van verantwoordelijkheid zal in gebreke blijven tegenover bestaande behoeften van de mens, om niet te spreken van de belediging, die dit zou zijn voor de idealen der profetische zedenleer. Tegelijkertijd moet een ethisch religieuze gemeenschap de onwaardige houding vermijden om de wereld door de overbelaste schouders van een kleine groep te willen laten dragen.
De waarde van de idee der „genade" blijft niet tot het traditionele religieuze begrip van „volkomen afhankelijkheid" van een uiteindelijke goddelijke macht beperkt. Het kan tevens de belangrijke erkenning betekenen, dat wij allen het voorrecht hebben te leven in een wereld, waarvan wij de schone opzet en rijkdom niet zelf tot stand hebben gebracht of hebben verdiend. Het is waar, dat zedelijke vervuldheid het komen tot zelfbewustzijn en zelfvertrouwen inhoudt, maar zeker niet zonder de genade om de vele staten van vervulling, die niet ons eigen werk zijn, vol begrip te mogen ontvangen. Dit soort genade betekent helemaal geen apathische passiviteit of een onverantwoordelijk najagen van gunstige omstandigheden; deze zo overwegend menselijke koorts is zelden — zoal ooit — werkelijk vol genade. Wat ingezien moet worden is, dat de verantwoordelijkheid van de mens vele modulaties nodig heeft om te komen tot de beste en volledigste ontwikkeling. Het op sympathieke wijze deelnemen aan de verschillende soorten van verhoudingen, die het leven voor hem openstelt, kan beter niet in één enkele vorm gegoten worden. Dit voorbij te zien betekent te noden tot morele onbuigzaamheid en spanning en in ieder geval een verarming van de verwezenlijking van wat de „grote gemeenschap" van het leven heeft te bieden.

4. *De noodzaak van religieuze verscheidenheid.*

In het licht van het voorgaande is het moeilijk aan te nemen, dat verschillen in religie niet anders dan geschiedkundige toevalligheden zouden zijn. De vorming van verscheidene beschavingstradities door volkeren uit een verschillende omgeving en met een andere geschiedenis is inderdaad één belangrijke bron van de verscheidenheid in religie geweest. En vele kenmerkende trekjes en daden in deze historische tradities blijven van belang voor de hedendaagse religie. Maar zelfs als dit minder waar zou worden en als het mensdom over de gehele wereld geleidelijk aan tot een algemene cultuur zou komen, dan nòg is het niet waarschijnlijk, dat uniformiteit in religie betekenisvolle verschillen zou vervangen. Laten we zelfs eens veronderstellen, dat in een algemene wereldbeschaving de tradities van het ethische humanisme, de wijzen van zelfkennis en zelfontwikkeling van de mens, meer uniform zouden worden, een ontwikkeling, die aanvaardbaar lijkt, hoewel geenszins zeker. Volgt hieruit, moeten wij

vragen, als waarschijnlijkheid, dat de mensen dan ook op uniforme wijze gehoor zullen geven aan de eisen van de profetische zedenleer? Is het waarschijnlijk, dat zij tot één standaardidee zullen komen omtrent de verantwoordelijkheid van de mens, daarbij elementen van zelfvertrouwen en genade op dezelfde manieren vermengend? Is het waarschijnlijk, dat allen dezelfde nadruk zullen leggen op gelijkheid en verhevenheid in hun wereldbeschouwingen? Kan men verwachten, dat allen bevredigd zullen worden door dezelfde waardebepaling van symbolische figuren en instellingen? Zullen allen door eenzelfde visie „de grote gemeenschap" van het leven vinden of zullen zij misschien allen komen tot eenzelfde verwerping daarvan als een waardeloze hersenschim? Dergelijke quaesties kunnen nog veel verder worden uitgewerkt. De manier, waarop men ze ontwikkelt en beantwoordt brengt gevolgtrekkingen mee, zowel voor de theorie betreffende een religieuze organisatie als voor het toekomstige beleid ten opzichte van het deel uitmaken van religieuze gemeenschappen. Maar het lijkt nauwelijks noodzakelijk om verder de conclusie te verdedigen, dat verscheidenheid in religie beter dan uniformiteit recht kan laten wedervaren zowel aan de behoefte van de mensen als aan de oneindig veelbetekenende mogelijkheden van het bestaan. Het schouwspel van menselijke conflicten zou zelfs nog deprimerender en ondragelijk vlakker zijn dan het nu is, indien men geloofde, dat alle resultaten van leven voor alle strijders uiteindelijk precies dezelfde zouden zijn. Maar als de strijders in de mêlée van ons leven dragers zijn van waarden, die, althans gedeeltelijk, verschillen, dan zelfs kan het gebeuren dat, al zijn het niet deze verschillen waarover zij strijden, ze elkaar in de loop van de tijd zowel winsten als verliezen zullen toebrengen. [1])

Te spreken van ons religieus „aandeel" in de wereld van heden lijkt misschien het gebruiken van een vrij ongeschikte, onbewogen uitdrukking. Onder de Quakers is het gewoonte te spreken van een religieus „belang". En ook andere vertrouwde uitdrukkingen als roeping, missie, verbondenheid of geloofsbelijdenis houden een zekere geestelijke intensiviteit in, een dynamische drang of een verlangen, om er voldoende mee verbonden te worden. Deze eigenschap schijnt inderdaad algemeen erkend te worden als een karakteristiek kenmerk van religie en moet zeker niet ontbreken aan dat soort ethische religie, waaraan de ingespannen werkzame hedendaagse wereld behoefte heeft. Bovendien moet de ethische religie tevens gekenmerkt worden door andere eigenschappen, die een positieve reden opleveren voor de voorkeur om te spreken van „ons religieus aandeel." Het woord „aandeel" impliceert andere aandelen; het betekent, dat wij, wàt wij ook als òns religieus aandeel in de hedendaagse wereld beschouwen, inzien, dat er àndere aandelen zijn, en zelfs moéten zijn, die behoren tot het geheel van het religieuze leven der mensheid. Het verraderlijke en eeuwenoude gevaar in uitdrukkingen als „taak", roeping, verbondenheid en missie is, dat hun intensiviteit geschaad zou kunnen worden door fanatieke aanmatiging en door na te laten de bruikbaarheid en deugdelijkheid te erkennen van een taak, roeping en verplichting, anders dan de eigene.

Dit punt is waarschijnlijk in alle tijden en zeker in de hedendaagse wereld van zich vermengende volkeren en tradities, van fundamenteel belang voor de ethische religie. Het klassieke argument ten gunste van het toe-

[1]) Conform Taylor, Richer by Asia.

staan van verscheidenheid in religie is een argument met het oog op sociale vrede en persoonlijkheid. En de idee, dat ware religie niet gedwongen kan worden, blijft een permanente steunpilaar van de wijsheid. Maar wanneer men dit argument alleen maar op vrijheid baseert is het een onvolledig argument. Er moet nadrukkelijk op gewezen worden, dat de mensheid zich zonder religieuze verscheidenheid de geestelijke waarheid niet in voldoende mate eigen kan maken, het goddelijke niet in waarheid kan dienen. De tegenovergestelde mening, dat verdraagzaamheid in religie noodzakelijkerwijs een onverschilligheid of halfslachtigheid betekent ten aanzien van de waarheid, kan niet onweersproken blijven. De verdedigers van een aantal op zich zelf staande orthodoxe stellingen kunnen misschien gelijk krijgen bij hun respectievelijke aanhangers, maar het moet duidelijk gemaakt worden, hoe het aandringen op algehele gelijkvormigheid in de religie een belemmering en een verslapping van het geestelijk leven ten gevolge heeft.

5. *Ons religieus aandeel heden ten dage.*

Als nu ten slotte een criticus zou zeggen, dat er in dit artikel veel om het eigenlijke onderwerp heen is gepraat, maar in feite ons hedendaags religieus aandeel niet scherp is omschreven, dan zou er veel waarheid in deze critiek schuilen. Maar voor het geval die criticus misschien de punten mocht zijn vergeten, die met betrekking tot deze quaestie naar voren zijn gebracht, zullen deze hier nog eens in het kort worden opgenoemd bij wijze van samenvatting:

1. Het is vast komen te staan, dat wij in de situatie, waarin het mensdom thans verkeert, een veel grotere drang naar religieuze scheppingskracht langs fundamentele lijnen kunnen waarnemen, dan algemeen wordt ingezien en er is een poging gedaan, om enkele van de vele aspecten van deze drang aan te wijzen.
2. Er is verder een poging gedaan om te wijzen op enkele onsterfelijke bronnen, de blijvende wellen in de verschillende levenstradities, die beschikbaar zijn voor religieuze scheppingsdrang, en eveneens om te wijzen op ten minste enkele van de diepere problemen, waarmede een dergelijke schepping zou hebben te worstelen.
3. Een derde, en enigszins negatieve, stelling is opgeworpen door middel van een gevolgtrekking uit het voorgaande. Dat is, dat geen enkele hoeveelheid vlot geschreven paperassen, die slechts te veel-gebruikte en afgezaagde formuleringen van ethische religie bevatten, kan voldoen aan de huidige behoefte aan en vraag naar nieuw scheppend werk in morele en geestelijke sfeer. Ofschoon wij er goed aan zullen doen om, zo mogelijk, in de huidige existentialistische wijzen van denken het obscurantisme te mijden, moeten we toch de positieve betekenis van hun protest tegen confectiecredo's, of zij nu theïstisch of humanistisch zijn, niet over het hoofd zien.
4. Alhoewel „verpakte" oplossingen vermeden moeten worden, is het eveneens noodzakelijk, dat de ethische religie een effectieve condensatie en concentratie van haar scheppingspogingen langs grote lijnen tot stand brengt.

Het is nodig, dat datgene, wat wordt geboden, onvervalst scheppend is en voortkomt uit levenverwekkende bronnen; het is eveneens nodig, dat dit gericht wordt op het helpen van mensen in hun werkelijke noden. Het moet de belofte inhouden, dat het de nieuwe uitkomsten van een indu-

strieel en wetenschappelijk tijdperk benut voor het ontwerp van een waardiger bestaan.
(Door niet dieper in te gaan op dit vierde punt schiet dit artikel kennelijk te kort. Maar er leek gevaar te schuilen in het geven van een „preciseering", zonder eerst gepoogd te hebben de strekking van de eisen van deze tijd en de reeks verschillende bronnen aan te wijzen, waarmee de ethische religie moet werken om behoorlijk levend te blijven).
5. Hoezeer wij onze hedendaagse religieuze „bemoeiïngen" ook mogen condenseren en concentreren, wij zullen aanmatiging moeten vermijden. Wij moeten in begrijpend contact blijven met de uiteenlopende pogingen van anderen om hun aandeel te vinden. Dit houdt niet in, dat wij afstand moeten doen van het geven en ontvangen van verstandelijke kritiek, maar alleen dat wij een gevoel voor proportie moeten ontwikkelen met betrekking tot de strekking van het bestaan en de veelvormige gesteldheden van 's mensen zoeken.
In Januari en Februari van het jaar 1880 gaf Felix Adler, die toen 29 jaar oud was, een serie zondagstoespraken over het onderwerp: „De juiste maatregelen voor sociale hervorming", waarin hij naast betere opvoeding en vrijere godsdienst een systeem van progressieve inkomsten- en successiebelasting bepleitte. Hij zei, dat „de ethische religie tussen beide moest komen in de klassenstrijd en krachtiger dan ooit de leer der rechtvaardigheid moest prediken".
De ethische religie kan niet leven zonder zo'n krachtige preek over rechtvaardigheid, maar kan evenmin daarvan alléén leven. Een grote mate van rechtvaardigheid schijnt zelden zonder stormen tot stand te komen, maar de keerzijde van de medaille is, dat zij evenmin door storm alléén tot stand kan komen.
Er was een vulcanisch, Sinaïtisch element in Felix Adlers plan. Hij gebruikte herhaaldelijk de beeldspraak en symboliek van vuur en licht. In een toespraak van 1885 zeide hij: [1])
„De mens is niet uitsluitend korst, noch uitsluitend aarde, maar als ge diep genoeg in zijn aard doordringt, vindt ge daar een eeuwig vuur branden; dat openbaart zich in de sidderingen en de vulcanische uitbarstingen van zijn geweten en zijn geest. Dit is een getuigenis, dat wij van hetzelfde maaksel zijn als die zon, het oneindige, waaruit wij werden geboren en welker nimmer dovende vlammen nog steeds in het diepst van ons wezen branden".
De ethische religie heeft behoefte aan zulke symboliek en ook aan de diensten van die naturen, wier nimmer dovend vuur helder brandt. Zij kan tevens de aanvullende symboliek gebruiken van het water en de diensten van naturen, wier gedachten en gevoelens rustig en toch gelijkmatig stromen als wateren, die, „hoewel ze zacht en slap mogen schijnen, de hardste stenen kunnen uitslijpen", zoals een Oosterse wijsgeer lang geleden heeft gezegd. [2])

---

[1]) Felix Adler, 1885, zie „Our part in this world", pag. 91, uitgegeven door Horace L. Friess.
[2]) Tao Teh King (Laotse).

DOOD TIJ

Het is wel opmerkelijk, dat de twee figuren, die de laatste maanden op het wereldtoneel het meest de aandacht hebben getrokken, twee tachtigjarigen zijn. Albert Schweitzer's rede ter gelegenheid van zijn aanvaarding van de Nobel-vredesprijs in Oslo, Winston Churchill's verjaardag, met alles wat eromheen gebeurde, staken hoog uit boven de dagelijkse stroom van het wereldnieuws. Heugelijk teken, inzoverre de dankbaarheid de wereld nog niet geheel verlaten heeft. Minder heuglijk, ja, bijna een Mene Tekel voor de geestelijke vruchtbaarheid van onze tijd. Want, bij alle respect, beiden zijn tenslotte toch vertegenwoordigers van een vorige, misschien wel voor-vorige generatie. Dat ons geslacht de neiging heeft, bij hen zijn geestelijke of politieke toevlucht te zoeken, is een vaag teken van eigen geestelijke armoede. En toch moet, wie om zich heen ziet, althans hier in Europa, erkennen, dat zij beiden nauwelijks hun gelijken onder het huidige geslacht aantreffen. Wie Schweitzer's rede, terecht in extenso in „Vrij Nederland" (13-11-'54) afgedrukt, doorleest, ontkomt niet aan een lichte teleurstelling. Inderdaad, zoals hij zelf te kennen gaf, iets essentieel nieuws had hij niet te zeggen. Ondanks zijn ingaan op de problematiek van de moderne oorlogstechniek, bleek hij toch in wezen beheerst door vraagstellingen van een voorbije periode, zoals het nationalisme e.d., waarmee wij het nut van zijn waarschuwing aan het jonge, vurige nationale streven der ex-koloniale volken, juist uit deze mond, niet gaarne zouden willen ontkennen. Zoals ook zijn, in ander verband uitgesproken, pleit ten bate van de positieve kanten van een koloniale politiek in ethische, opvoedende zin, een gezonde werking kan hebben; met name voor diegenen, die zonder enige reserve in de voorheen onderdrukte volken de blanke onschuld en de zuivere goedheid aanwezig achten. Maar zijn beroep op de ethisch gerichte geest, zijn roep om een nieuwe, ethische mentaliteit, als hoogste en laatste middel tegen de oorlog, doen op het eerste gezicht wat naïef en overjarig aan. Trouwens, uitdrukkelijk wijst Schweitzer terug naar de schittering van de zeventiende en achttiende eeuw, toen die geest West-Europa aan de duistere eeuwen ontworstelde. En in latere verklaringen heeft Schweitzer nog eens gespecificeerd, hoe afkerig hij stond tegenover de „duisternis" bij Christenen zoals Kierkegaard en bij andere existentialisten zoals zijn „begaafde neef" Jean-Paul Sartre. Waarbij men zijn moed bewonderen kan, zich zo openlijk te durven keren tegen opvattingen, die heel wat meer aanspraak erop kunnen maken, exponent van onze tijd te zijn dan de Erasmiaanse bezweringen van een man, die zo nu en dan vanuit de Afrikaanse rimboe zijn stem boven het wereldrumoer verheft. Of is het juist die oorsprong, de onthevenheid aan het aardse gewoel, gepaard met de zuiverheid van de mens, voor wie woord en daad tot een volstrekt gave eenheid zijn gegroeid, wat aan de inderdaad vrij simpele woorden van de man uit Lambarene zulk een grote weerklank verleende? Het is misschien toch goed, aan de opwekking van Albert Schweitzer, een der weinig waarlijk profetische figuren van deze tijd, meer waarde te hechten dan haar welbewuste afwijking van moderne denkwijzen schijnt te wettigen. De profeten zijn stellig geen mode-filosofen geweest.

Dat neemt niet de twijfel weg, die de kennelijk rationalistische, 18de eeuwse instelling teweegbrengt en die Schweitzer eigenlijk deelt met wat in andere opzichten min of meer zijn tegenpool is. Ook Winston Churchill heeft men terecht in zijn politieke opvattingen een typische 18de eeuwer genoemd, zowel in zijn onverwoestbaar optimisme, als in zijn op een mengsel van empirie en rationalisme gebaseerde aanpak der werkelijkheid. Daarmee behoeft zijn romantische verheerlijking van de 19de eeuwse rijks-gedachte niet in strijd te zijn. Zoals elke rechtgeaarde Brit ziet ook deze levende incarnatie van John Bull met ontzag tegen dat Empire op als „de uitvinding van iets dat tegelijkertijd doeltreffend en irrationeel was

en daarmee het *non plus ultra* van politieke wijsheid"*. Met welke romantiek een rotsvast vertrouwen in de zegenrijke werking van de *common sense* alweer zeer wel te harmoniëren valt.

Het is deze, in wezen ongecompliceerde, door geen existentiële twijfelzucht aangevreten robuuste geestelijke structuur, die Churchill tot het leiderschap heeft gebracht in de strijd tegen de krachten der duisternis, die als demonen uit de onderwereld van onze hedendaagse samenleving opstegen. Zijn triomf als kampioen der Westerse beschaving tegen de totalitaire machten draagt stellig in hoge mate een geestelijk karakter. Het is ons aller geluk geweest, dat in het moment, waarop het parasitaire gewas van een zich in koorts bevindend mensdom de wereld dreigde te overstromen, een man daar was, in wie de geestelijke vitaliteit van een vorige eeuw voldoende voortleefde om dit gevaar te bezweren. Er is echter geen twijfel aan, dat dit gevaar wel in 1945 vooreerst bezworen, maar daarmee nog allerminst van de aardbodem verdwenen is. En men doet de held van Wereldoorlog No II niet tekort, wanneer men ernstig in twijfel trekt of hij de man is, die ons voor een Derde Wereldoorlog behoeden kan.**

Er is geen diepgaand inzicht in de Engelse partijpolitiek voor nodig om te beseffen, dat men daar eigenlijk met de man, die als een nationaal symbool door de gehele natie onlangs opnieuw bejubeld werd, min of meer in zijn maag zit. Zelfs de „Times" durft te schrijven, dat zijn *défauts de ses qualités* zodanig toenemen, dat Churchill zijn aftreden behoort voor te bereiden. Zijn ruig individualisme leidt herhaaldelijk tot ontsporingen, zodat men zelfs betwijfelt, of hij waarlijk geschikt is om de taak te volbrengen, die hij zich tot een laatste roeping heeft gemaakt, nl. om die *modus vivendi* tussen Oost en West tot stand te brengen, die achter het IJzeren Gordijn als „vreedzame coexistentie" wordt aangeprezen en waaraan wij een vorige kroniek hebben gewijd. Churchill's in dit verband wel zeer ongelegen onthulling van zijn telegram aan Montgomery in 1945 over een bewapening der Duitsers tegen het Russisch gevaar, de onhandige en weinig overtuigende tegenspraak inclusief, versterkt die twijfel. Maar ernstiger is de vraag, of hij het juiste begrip bezit voor de factoren, die de huidige situatie bepalen. Reeds eerder hebben wij hier de juistheid in twijfel getrokken van zijn stelling, dat de Amerikaanse atoombom de beste waarborg was tegen een Sowjet-overheersing. Sindsdien heeft hij, ondanks zijn oprechte bezorgdheid over het gevaar der zelfvernietiging, nimmer zijn verklaring herroepen, zijn „rare gedachte", zoals hij het zelf noemde, „dat het vernietigende karakter van deze instrumenten een onvoorzienbare veiligheid aan het mensdom zou kunnen brengen". Het is jammer, dat deze suggestie, ondanks de zeer rake contra-argumenten van Attlee (eveneens hier eerder besproken), nog altijd geestdriftige gelovigen vindt, zoals in het zo voortreffelijke geredigeerde Ned. tijdschrift voor internationale politiek, de „Internationale Spectator" onlangs treffend aan het licht kwam.***

Het tekort, dat zelfs een zo eminent staatsman als Churchill hier parten speelt, is in wezen gelegen in zijn geestelijke structuur. Deze man is zozeer doordrongen van categorieën als reële machtsvorming, machtsevenwichten, afschrikkende werking, afweging van voor- en nadeel, rationele berekening van kosten aan leed en baten aan „glinsterende prijzen uit vroeger dagen", dat hij nauwelijks oog heeft voor de wellicht met alle regels van het gezonde verstand strijdige reacties van de in het nauw gedreven mens, heerser of onderdaan, in het atomisch tijdperk. Nogmaals: het doet Churchill's grootheid geen grein tekort, wanneer men erkent, dat de man, die als weinigen de krachten van het verleden belichaamt, niet de aangewezene is om het moeizame geboorteproces van de wereld der toekomst ten goede te leiden.

* *
*

Helaas is onze tijd aan zulke vroedmeesters niet rijk.

Men behoeft niet aan de neiging tot een of andere leiderscultus te lijden om te constateren, dat onze wereld, misschien wel vooral die van het Westen, aan een armoede aan grote geestelijke en politieke figuren en trouwens ook aan grote ideeën laboreert. Wat er op geestelijk terrein ook moge woelen en worstelen, nergens treft men een grootse, diepgrijpende, samenvattende conceptie, die klaarheid en houvast in het voortjagen der

ontwikkelingen brengen kan. Wat heeft een Toynbee ons eigenlijk meer gebracht dan een aantal verhelderende, maar even vaak vertroebelende noties, die merendeels hun frisheid reeds verloren hebben? Zijn de Kerken van de Oecumenische Beweging oprecht verrukt over de resultaten van Evanston? Is het wonder, dat men zich dan hongerig stort op een boodschap als die van de man van Lambarene?

In de staatkunde is het niet anders. Eisenhower valt per saldo mee door de wijze, waarop hij de gevaarlijke scherpslijpers in Amerika heeft laten doodlopen. Maar wij mogen van geluk spreken, als zijn enige scheppende daad, die van een internationale organisatie voor het vreedzaam gebruik der atoom-energie, niet in eindeloze commissie-arbeid verzandt. Stevenson, zijn rivaal staat stellig dichterbij de concrete problematiek van deze tijd. Maar zal ook hij andere dan louter intellectuele vermogens weten te wekken voor de zoveel dieper reikende taken, die het mensdom wachten? Hier, op het Europese vasteland, verkeert de enige vernieuwingsbeweging van formaat, na 1945, in een crisis. Nog altijd heeft de Europese beweging de tegenslag van de 30ste Augustus, de nederlaag van de Europese Defensie-gemeenschap niet in positieve zin weten te overwinnen. Gelukkig toont de verzoenende houding van een Europeaan boven elke verdenking als Robert Schuman, dat er andere mogelijkheden zijn dan die van rancuneuze intrige of fanatieke doordrijverij. Ook het Europese crediet van Mendès-France begint langzaamaan wat te stijgen, maar afgezien van de onvoorspelbare grilligheden van het Franse parlementaire bestaan, verkeert men nog altijd in tamelijk grote onwetendheid omtrent de geestelijke structuur en politieke allure van deze tot dusver slechts door zijn tactische gaven en onuitputtelijke energie opvallende persoonlijkheid. Nog altijd bestaat het gevaar, dat Mendès-France in wezen de exponent is van de Franse grootheidswaan, waaraan hij zowel de gunsten van een De Gaulle als zijn populariteit bij de Parijse cabarets zou kunnen danken. Maar hoofdzaak is, of Frankrijk ruimte en vertrouwen weet te geven aan een politiek, die tot een werkelijke regeneratie voeren kan. Of hieruit meer dan althans de sanering van één wondeplek in het oude Europa resulteren zal, moet de toekomst leren.

Maar wellicht schuilt ons gebrek aan perspectief in de Europa-centrische of althans Westerse blik, waarmee wij de wereld overzien. Zeker zijn er, in 't bijzonder in Azië, figuren, die zwaarder voor de toekomst wegen dan vele Westerse routine-politici. Men behoeft nog niet de methode en denkbeelden van mensen als Mao Tse-toeng, Ho Sji Minh, Nehroe e.a., voor zijn rekening te nemen, om de betekenis van deze staatslieden, wier hele wordingsgang hen tot leiders van millioenen-volken stempelde, te onderkennen. Nog altijd gaat men in het Westen al te lichtvaardig voorbij aan de vaak voor de hele wereld waardevolle uitspraken en oordelen van een man, die door zijn sleutelpositie in die Oosterse volkenmassa zoveel gezag heeft als Jawaharlal Nehroe.

Terecht heeft de Engelse pers ruim aandacht besteed aan de indrukken, waarmee deze grote Indische staatsman van zijn reis door de landen van het Verre Oosten terugkeerde; indrukken, die met name inzake China zeker niet onverdeeld gunstig waren, maar die toch aanmerkelijk zuiverder waardering van de realiteit inhielden dan waartoe superioriteitswaan menig Westers staatsman veelal verleidt. De wereld verkeert momenteel in een staat van afwachting. Men heeft de indruk, dat de na-stalinistische aera, de periode van het verzoenende gebaar en van iets meer opening in het IJzeren Gordijn, bezig is aan het eind te raken. Of er is een terugval in de oude politiek van isolement of sabotage van alle vredesarbeid; òf er is een verdere stap denkbaar, die een nieuwe étappe vormt op de weg naar een „modus vivendi" tussen de beide wereldhelften. Maar er is in het grote debat een pauze, nog geaccentueerd door het wegvallen van de stem van Wysjinsky.

Terwijl dit grote debat verflauwt, klinken geluiden op uit allerlei neventerreinen der wereldpolitiek. Wat zich daar afspeelt, of men nu kijkt naar Afrika, in het noorden èn in het zuiden, naar Voor-Azië of naar Zuid-Amerika, is een formidabel gistingsproces, waaraan het leven in al zijn aspecten deelheeft. Want wat deze nieuwe conglomeraties, die naar eigen vormen en gestalten streven, bovenal betonen, is de wijze, waarop hier godsdienstige, raciale, nationale, sociale en economische krachten onontwarbaar dooreengestrengeld werk-

zaam zijn en elke rationele benadering, laat staan oplossing, tarten. Dat alleen al moet ons ervoor behoeden, vanuit een Westersrationalistische zienswijze dit wordingsproces te willen leiden. Ook al zal anderzijds in die chaotische verwikkeling en die ontlading van alle mogelijke irrationele driften en krachten een, van eigen grenzen bewuste, redelijkheid kalmerend en katalyserend kunnen werken.

Misschien zou daar dan ook het woord van een man als Albert Schweitzer een beperkte, maar toch zegenrijke werking kunnen hebben, zoals de praktische arbeid, die aan dat woord zo volkomen beantwoordt. Laat ons zuinig zijn met het weinige, dat wij wellicht vanuit het Westen aan deze wereld in gisting hebben bij te dragen. Het dode getij, waarin wij ons thans politiek bevinden, zal niet duren en de stormen, die nog te wachten staan, mogen ons niet ongewapend vinden. Politiek, maar vooral ook geestelijk.

A'dam, 8 December 1954.

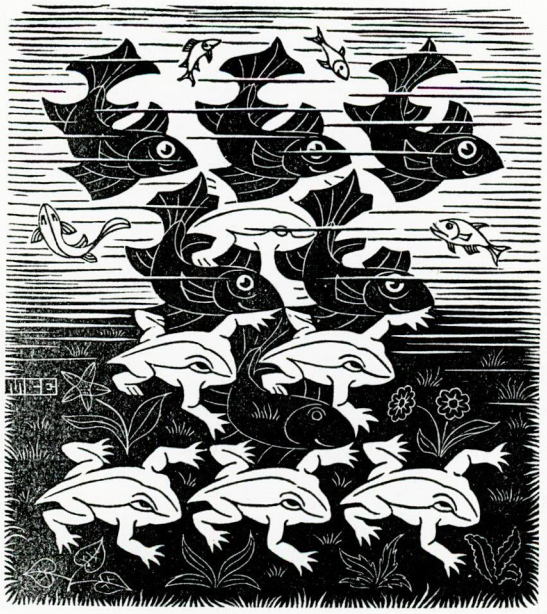
B. W. SCHAPER.

---

*) Aangehaald in „Internationale Spectator", 8-12-'54, p. 752.

**) Een treffende, profetisch gebleken, karakteristiek van Churchill als bestrijder van het totalitairisme bood de, thans in Amerika werkende, socioloog Peter Drucker in zijn *The End of Economic Man, A Study of the New Totalitarianism* (London, 1939) p. 66.

***) T.a.p. Mr C. W. Telders, Een nieuw aspect (p. 703 e.v.). De schr. leidt zeer vergaande, gunstige gevolgen af uit de afschrikwekkende en daarmee oorlogbezwerende werking van het atoomwapen en meent, dat dit geloof niet is weerlegd, zonder de goed geargumenteerde rede van Attlee op 5 April 1954 in het Lagerhuis gehouden, te vermelden.



Een belangwekkend boek

ERICH NEUMANN

DIEPTEPSYCHOLOGIE
en de
ONTWIKKELING DER RELIGIE

In dit boek tracht de schrijver door te dringen tot de fundamentele grondslagen der religie. Een dergelijke poging kan men op zichzelf beschouwd zo oud als de bewuste mensheid noemen. Erich Neumann's poging is echter in twee opzichten nieuw. In de eerste plaats maakt hij gebruik van de inzichten, die de laatste ontwikkeling van de dieptepsychologie hem heeft geschonken, in de de tweede plaats houdt zijn onderzoek verband met de huidige ontwikkeling van het menselijk bewustzijn. Zijn boek is daardoor een antwoord geworden op de religieuze crisis die de moderne mensheid doormaakt. Het bevat wellicht het meest essentiële dat over het moderne religieuze probleem tot nu toe is gezegd en voert de mens terug naar de bronnen waaruit alle levende religie is ontsprongen en nog steeds ontspringt.

INHOUD: De psychologische betekenis van de ritus — De mythisch wereld en de enkeling — De mystieke mens.

Verkrijgbaar in de boekhandel

Prijs ƒ 8.50 gebonden

Van Loghum Slaterus - Arnhem