# 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

Humanistisch Opleidings Instituut
Ridderstraat 18 - Postbus 278
4100 AG Culemborg - Tel. 03450 - 2630

R. F. BEERLING: MAAT ALLER DINGEN
J. P. VAN PRAAG: MENS EN MACHT
B. W. FRIJLING: WERELDBEVOLKINGSBELEID

DEC. 1974 nr. 4
21e JAARGANG

13 OKT. 1983

24 NOV. 1988

# rekenschap

**Laten we een blik slaan op Utopia. Tijgt men daar ter stembus? Wel nee. Er is vijftig procent kans, dat het na afloop Utopia niet meer zou zijn!**

**Max de Jong (1917-1951)**

INHOUD


| | |
|---|---|
| B.W.S. | Over contra-reformatie en „counter culture" / 135 |
| R. F. Beerling | Maat aller dingen / 139 |
| J. P. van Praag | Mens en macht / 156 |
| P. Spigt | Vier vrouwen / 166 |
| Boris Pasternak | Hoogtijdagen / 177 |
| B. W. Frijling | Mogelijkheid of onmogelijkheid van een wereldbevolkingsbeleid / 178 |
| P. Spigt | Notities van een lezer / 187 |

# Over contra-reformatie en „counter culture"

*Hoewel er ernstiger zorgen aan de orde van de dag zijn en elk editoriaal eigenlijk gewijd zou moeten zijn aan de gevaren van oorlog en honger, die het mensdom voortdurend bedreigen, hebben ook de kleine dingen op lager niveau hun betekenis en ontbreekt ook daarvan de samenhang niet met het geheel. Mits men de verhoudingen wel in acht neemt. Want natuurlijk zijn de beroeringen op het Nederlandse erf te gering om de wereld te schokken, maar zij zijn soms wel symptomatisch voor de stemmingen en trends, die zich in een veel ruimer bestek manifesteren.*

*Er hebben zich ten onzent in de afgelopen maanden verschijnselen voorgedaan, die pijnlijk herinnerden aan politieke verhoudingen, die men overwonnen waande. Wat onze rooms-katholieke landgenoten, zowel via hun kerkelijke als hun politieke organen ten beste hebben gegeven, lijkt ons regelrecht in de sfeer van de beruchte anti-these terug te brengen. Terwijl hardnekkige pogingen, tot een her-clericalisering van het politieke leven te komen via het C.D.A. tot dusver op de realiteit van groeps- e.a. belangen zijn gestrand, lijkt het erop, of men in het abortusvraagstuk een element gevonden heeft om onze samenleving opnieuw langs godsdienstige lijnen op te splitsen. De thans gevolgde politieke compromisprocedure is in handen van de huidige minister van Justitie en zijn achterban een tijdbom, die niet alleen onder het vigerende kabinet is gelegd, maar die, gezien de constellatie van ons partijenbestand, de regeerbaarheid van ons land op een gezonde politieke basis bedreigt.*

*Ernstiger is, dat de ongenuanceerde, harde vorm, waarmee de Nederlandse bisschoppen niet alleen de eigen gelovigen tot de morele „orde" hebben geroepen, maar waarmee zij die ook aan de meerderheid van het Nederlandse volk, die van die „orde" niet gediend is, willen opdringen, het geestelijk klimaat in ons land grondig dreigt te bederven. De emotionele explosies, waartoe deze kwestie, die een op zichzelf zo persoonlijke en precaire aangelegenheid betreft, reeds heeft geleid, voorspellen niet veel goeds. De periode van een „open" rooms katholieke kerk, open zowel voor vernieuwingsgedachten in eigen sfeer als tegenover buitenstaanders, schijnt voorbij. Niet ten onrechte heeft de voorzitter van het Humanistisch Verbond in zijn uitnemende uiteenzetting van de humanistische visie op de bisschoppelijke abortusbrief hierin het grootste kwaad gezien.* [1])

*Dit Nederlandse proces staat niet op zichzelf. Tegelijk met de bisschoppen hier traden hun collega's in Duitsland op even hardhandige wijze op, niet zon-*

*der electoraal succes overigens voor die clericale partijen, die in Duitsland de nog zo kwestbare demokratie toch al innerlijk ondermijnen. En op de achtergrond van dit reactieverschijnsel in twee territoria staat de onduidelijke signatuur van de bisscoppenconferentie in Rome. Daar mochten de vertegenwoordigers van de Derde Wereld radikale geluiden laten horen en het hele hoogwaardige gezelschap rebelleren tegen een al te krasse manipulatie vanwege de Curie, tenslotte krijgt men toch de indruk, dat het gezag van de Paus versterkt uit de strijd kwam — n.b. met steun o.a. van onze kardinaal Alfrink, magister in de zo veeleisende kerkelijke diplomatie.*

*Paus Paulus heeft vanaf zijn eerste optreden door de ambivalentie, die hij t.a.v. de geestelijke erfenis van zijn voorganger, de „reformator" Johannes XXIIIste betoonde, een verwarring in de kerkelijke gelederen gebracht, die op de duur onvermijdelijk op een regressie moest uitdraaien. Men behoeft daarvoor enkel al zijn pronkstuk, de encycliek Populorum Progresso, ondanks alle sociaal-progressieve betuigingen vol reserves t.a.v. de moderne wereld, met de grote proclamaties van zijn voorganger te vergelijken. Ondanks zijn manifeste belangstelling voor het lot der sociaal-zwakken, vooral in de Derde Wereld, zag men b.v. tevergeefs uit naar een openlijk pauselijk protest tegen het optreden van de moordpelotons van de Chileense Junta. In feite laat hij hen, die als Helder Camera, met inzet van lichaam en geest de zgn. „bevrijdingstheologie" in de Derde Wereld representeren, in de kou staan. Op de bisschoppenconferentie bezwoer hij zijn gehoor, „de totaliteit van het heil niet te verwarren met een of ander vrijheidsaspect. Het Evangelie moet heel zijn oorspronkelijkheid bewaren, dat van een God, die ons redt van zonde en dood en ons tot het goddelijk leven brengt. Daarom moeten menselijke vooruitgang en sociale progressie niet excessief benadrukt worden op wereldlijk niveau ten koste van de verkondiging van de Goede Boodschap". 2)*

*De praktijk bleek uit Paulus' bijdrage aan de Wereldvoedselconferentie in Rome, toen hij ten overstaan van 3000 afgevaardigden ertegen waarschuwde, het probleem van de honger op te willen lossen door middel van geboortenregeling. En teneinde de neigingen tot pluriforme decentralisatie, die in de bisschoppensynode aan het licht traden, te beteugelen beklemtoonde de Paus daar nog eens nadrukkelijk, zijn eigen „volledige, opperste en universele macht". Waarlijk, deze Paulus doet zijn naamgenoten, die in de 16e eeuw de Contra-reformatie inleidden, alle eer aan. Onwillekeurig wordt men eraan herinnerd, dat die Contra-reformatie eveneens als een vernieuwingsbeweging is begonnen, niet enkel als afweer tegen de Reformatie. Maar na de Erasmiaanse verzoeningspogingen van de Contarini's kwamen de Caraffa's aan bod, die met de geestelijke middelen van de nieuwe tijd, met Inquisitie en Jezuietendom, de kerk in een verstevigd gareel en tot nieuwe strijdbaarheid wisten te brengen.*

*Paus Paulus VI wordt ons wel geschilderd als een tragische figuur „gemangeld tussen een groots verleden en een dreigende toekomst". De rooms-katholieke kerk en haar leiders hebben in hun strijd met en aanpassing aan de*

*eisen des tijds altijd wel aspecten van tragiek vertoond, al heeft deze confrontatie van oud en nieuw ook wel haar ludieke kanten gehad. Daartoe zou men b.v. kunnen rekenen, dat in onze tijd de meest radikale „demokratiserings"-bewegingen vaak in katholieke instellingen hun uitgangspunt vonden — alle hiërarchische reminiscenties ten spijt, of wellicht juist daardoor tot in het excessieve doorgetrokken. Men kan in dit verband niet nalaten te verwijzen naar de curieuze situatie, die zich ten onzent kon voordoen, nl. dat onder auspiciën van een katholiek minister van Justitie, aan wiens optreden enig ludiek aspect soms niet ontbreekt, geestelijken in hun hyper-moderne opvattingen van zielszorg, met drugs, vijltjes en zelfs wapenen onder hun monnikspij de gevangenissen konden in- en uitlopen.*

*Men zou zulke verschijnselen met een „kronkel"-iaanse zin voor humor kunnen waarderen, ware het niet, dat in een andere situatie, nl. in de abortusdiscussie, diezelfde hoge juridische autoriteit zich niet alleen uit overmaat van ongetwijfeld oprechte zorg voor de onvoldragen vrucht tamelijk ongevoelig toonde voor de in nood verkerende vrouw, maar daarbij zich tevens aan een nogal stuitende, op het sentiment gerichte detailschildering van de gediskwalificeerde processen schuldig maakte. Trouwens: de hele abortus-discussie vertoont vele trekken van emotionaliteit, onzuiverheid en onzindelijkheid, de tol die men onwillekeurig voor een politisering van zulk een uiterst gevoelige materie betaalt.*

*Wat men tegenover alle jeremiades over de gewetensnood der betrokkenen, de politici voorop, maar met moeite kan verkroppen is de onverschilligheid, die men t.a.v. die tienduizenden vrouwen betoont, die in typisch rooms-katholieke landen als Frankrijk, Italië, Brazilië enz. slachtoffer zijn van de daar bestaande kerkelijke verboden en beperkingen. Wanneer men leest, dat in Frankrijk jaarlijks zo'n 30.000 vrouwen (in Italië zelfs 50.000) sterven aan de gevolgen van illegale abortussen (in Frankrijk geschat op tussen 500.000 en 800.000, in Italië op een miljoen per jaar — alles volgens gegevens in Boekarest ter gelegenheid van de Wereldbevolkingsconferentie aan het licht gekomen [3]), dan is de stroom van naar ons land uitwijkende vrouwen, die in nood verkeren, volstrekt begrijpelijk, al zal niemand een eventuele commerciële exploitatie daarvan willen goedpraten. Maar waaraan ontlenen uitgerekend de R.K. kerk en haar politieke vertegenwoordigers het morele gezag, hierin op te treden als hoeders van het zedelijk heil?!*

*Natuurlijk is de modieuze lichtvaardigheid, waarmee in bepaalde hyper-moderne kringen over zulke essentiële situaties als leven en dood, zwangerschap, geboorte en moederschap geleuterd en geëxperimenteerd wordt, niet onbedenkelijk. Het ontkennen van elke persoonlijke verantwoordelijkheid in sexuele verhoudingen onder zgn. „progressieve" jongeren, is soms ontstellend en, als het niet louter bluf is, ook wel fataal. Het maakt trouwens deel uit van een heel complex van met veel aplomb verkondigde levensopvattingen en met veel vertoon opgevoerde levenspraktijken, die als ze niet enkel vlucht voor een als uitzichtloos ervaren wereld betekenen, naar ervaringsinhoud, denk-*

*arbeid en levenswijsheid beoordeeld een troebele en verwarrende indruk maken.*
*Het is stellig boeiend de „overpeinzingen" van een der explicateurs en tegelijk profeten van een „counter culture" als Theodore Roszak te volgen, maar men wordt wel wat teleurgesteld door het resultaat van dat alles. Allerlei traditionele culturele waarden, als technische deskundigheid, sociale en politieke ideeën en beginselen, wetenschappelijke methodes en opvattingen, zoals het objectiviteitsprincipe, evenals het „middle class secular humanism", worden als even zovele vormen van een „gereduceerd menszijn" op de schroothoop gegooid. Voor een „expanderend" levensbereik wordt naar allerlei mystieke, occulte en magische, kortom de „duistere" kanten van de menselijke ervaring verwezen. Maar als dan tenslotte een levensstijl wordt aangeprezen, waaraan hippies, beatniks, goeroe's e.d., met allerlei „commune"-vorming en nieuwe „liturgieën" een voorproefje geven en waarbij een getrouw volgelingschap jegens een of ander „geëxpandeerd" geestelijk leider wordt aanbevolen, houdt men toch wel zijn hart vast.*

*Het wil mij voorkomen, dat er momenteel een uitermate explosief geladen golf van emotionaliteit en sensibiliteit over de wereld gaat, waarvan de weerslag zich ook in onze Nederlandse binnenwateren doet gevoelen, getuige de discussie over de abortuskwestie. Noch de repressieve intolerantie van de nieuwe „contra-reformatie", noch de „escape", die de „mystieke revolutie" en de „nieuwe religiositeit" van de „counter culture" bieden, zijn daarop het juiste antwoord. Zoals in andere periodes van romantiek en reactie is trouwens de samenkomst van beide geestesstromingen ook thans allerminst denkbeeldig. In verband met de hachelijke en labiele situatie, waarin de wereld verkeert en in samenhang waarmee zulke verschijnselen hun betekenis krijgen, vormen zij ook voor het humanisme een uitdaging. Het zal daarop in alle soberheid een antwoord moeten zoeken met behulp van die zin voor redelijkheid en voor een praktisch reformisme, die de plaats en de rol van dit humanisme in de zo heftig bewogen realiteit van het hier en nu tot dusver gekenmerkt hebben.*

*Oestgeest, 18 nov. 1974* *B.W.S.*

[1]) *Cf. N.R.C. Handelsblad, zaterdag 26 oktober 1974*
[2]) *Cf. „Time", 11 november 1974*
[3]) *Cf. „Parool", 22 oktober 1974*

# Maat aller dingen

Eerlijk gezegd heb ik nogal wat aarzeling moeten overwinnen, voordat ik de uitnodiging aannam om hier in het hol van de humanistische leeuwen te verschijnen en iets in het midden te brengen over de leer, de opvatting, het gezichtspunt of de filosofie, als de aanhangers waarvan zij zich opwerpen. De reden van die aarzeling was, dat het humanisme mij even na aan het hart als zwaar op de maag ligt. Dat ik er, anders gezegd, ambivalent tegenover sta. Ik kan mij er evenmin totaal mee vereenzelvigen als het zonder meer los laten. Aan de ene kant zeg ik Kant na, dat de mens uit te krom hout vervaardigd is om er ooit iets rechts uit te timmeren, maar daartegenover reken ik toch alleen weer met diezelfde mens, wanneer ik voor de vraag kom te staan hoe de wereld meer in overeenstemming kan worden gebracht met de normen, die hij propageert.

Een realistische, met cynische ingrediënten gemengde kijk op samenleving en geschiedenis drijft onophoudelijk de spot met het traditionele leerstuk van de menselijke waardigheid en zelfbepaling, dat in het licht van de onverbidderlijke feiten zo'n armzalig figuur slaat en nauwelijks meer dan als een lege proclamatie aandoet.

Het humanisme, als historisch verschijnsel en als idee, is tegenover de wereld altijd te zwak geweest, omdat het er te goed, te edel en vooral te argeloos voor was. Daardoor wordt het periodiek met de eis van zelfcorrectie geconfronteerd en staat het tegelijk voortdurend aan de verleiding bloot om het zwakke vlammetje, dat het onderhoudt, maar uit te blazen en zich zo te liquideren. Dit laatste, wanneer de tegenstrijdigheid idee-werkelijkheid zo flagrant wordt, dat het geen zin meer schijnt te hebben de eerste tegen de tweede uit te spelen.

Ik wil niet beweren, dat dit nu het ergste zou zijn dat ons zou kunnen overkomen, maar wel, dat wij ons van de alternatieven rekenschap moeten geven, die ons te wachten staan wanneer het humanistisch élan voor de machten, waartegen het niet op kan, definitief zou capituleren.

Hoewel wij ons verbeelden historisch te denken, dus te relativeren, ontkomen wij nooit helemaal aan de neiging om wat wij zelf meemaken voor geheel nieuw, uniek of nog-nooit-vertoond te houden. Misschien werkt daarvan ook iets door in onze overtuiging, dat het humanisme nog nooit aan zo'n radicale uitdaging en daarmee crisis is blootgesteld als tegenwoordig en dat het nog nooit met zo'n mond vol tanden heeft gestaan tegenover een wereld, die er

oostindisch doof voor is, al staat zij nog zo bol van de leuzen.
Het valt natuurlijk moeilijk uit te maken of die overtuiging werkelijk algemeen is, in wat voor kringen ze wordt aangehangen en hoever ze vandaar doorgesijpeld is naar lagen, waar zoiets als cultuurproblematiek niet nadrukkelijk aan de orde komt. In onze beschaving zijn het nog altijd de boeken, die de toon aangeven, — is het, beter gezegd, nog altijd het geschreven of gesproken woord waaraan gezag wordt toegekend. En wanneer wij eens bij elkaar zouden zetten wat er in die vorm de laatste decennia over de toestand van de wereld in het algemeen en de kansen van de z.g. westerse cultuur in het bijzonder is geproduceerd, dan zou ons daaruit een beeld van toenemende versombering, ontgoocheling en neerslachtigheid tegemoet treden. Het zou natuurlijk veel te dramatisch zijn te poneren, dat het geloof in de fundamentele waarden van de z.g. moderne wereld, zoals vrijheid, rationaliteit, verdraagzaamheid, individualiteit en perfectibiliteit als sneeuw voor de zon verdwenen is. Maar dat dat geloof alleen maar wankelt en over genoeg reserves beschikt om er weer bovenop te komen is toch een voorstelling van zaken, die wat zich afspeelt lang niet ernstig genoeg neemt. Dat de grondslagen zelf van de moderne wereld in het geding zijn of op het spel staan is niet alleen maar een indruk, waaraan wij ons niet kunnen onttrekken; het is een conclusie, die zich uit de kritische bestudering van de verschijnselen onweerstaanbaar opdringt aan vrijwel iedereen, die daarmee bezig is.

De allerextreemste formulering van die conclusie luidt, dat het einde der tijden in zicht is, maar dan zonder dat er voor de mensheid nog iets nieuws te verwachten valt, — hetgeen een hedendaagse variant van een oude eschatologische gedachte kan worden genoemd. Meer gematigd luidt de conclusie, dat wij ons niet aan het einde aller tijden, maar aan dat van een historisch tijdperk bevinden, dat zijn krachten heeft opgebruikt en zo, om met Wells in de na-oorlogse editie van zijn beroemde *Short History of the World* te spreken, "at the end of its tether" gekomen is.
Dezelfde Wells had in de eerste druk van datzelfde boek nog de verwachting uitgesproken "that our race..... will achieve unity and peace, that it will live... in a world made more splendid and lovely than any place or garden that we know, going on from strength to strength in an ever widening circle of adventure and achievement".
Nog geen kwarteeuw later, dus in de tweede druk, was het beeld van die "ever widening circle" verdrongen door dat van een strop, waarin niemand minder dan *homo sapiens* zelf bungelde, om plaats te maken "to some other animal better adapted to face the fate that closes in more and more swiftly upon mankind".
En weer een kwarteeuw na de pessimistische eindconclusie van Wells, dus in 1974, kon men een Engels hoogleraar, directeur van het Londense Institute of United States Studies, voor de radio horen verklaren: „I sometimes wonder whether we aren't witnessing today, across the world,..... the end of Rational

Man. In the last 50 years we have killed anything between 60 million and 100 million of our fellow human beings. The rationalism of the Renaissance is increasingly being ousted bij deeper and darker forces. We seem to have accepted irrationality and even arbitrary violence as a norm".
Zo zou ik met citaten kunnen doorgaan, wanneer het mij erom te doen was u in totale zwartgalligheid te dompelen en ervan te doordringen, dat het humanisme in een wereld als waarmee wij te stellen hebben geen enkele kans maakt en haar beter aan zichzelf kan overlaten. U moet wat ik van Wells en de daareven bedoelde directeur, prof. Edmond Wright, heb aangehaald meer zien tegen de achtergrond van het fundamentele feit, dat de mens het enige levende wezen is, dat van zijn voetstuk kan vallen, omdat hij het enige is, dat er een voor zichzelf opricht. Tot de eigenschappen van die merkwaardigste kronkel in de scheppingsorde hoort verder, dat hij die val zelf teweeg brengt door het pedestal te verlagen en zonder meer weg te trappen onder een beeld, dat hem teveel in de lucht deed steken. Alleen de mens kan aangaande zichzelf constateren, dat hij boven zijn stand leeft. De overige dieren niet, omdat zij zichzelf nog niet in de gaten hebben en het gevaarlijke geschenk van de reflexie, dus de verdubbeling, hen nog niet heeft bereikt. Alleen *homo sapiens* merkt het succes of het failliet van zijn verwachtingen en ondernemingen op. Het karakteriseert hem tegelijk, dat hij zich bij dat laatste niet neerlegt. De humanist weet ervan mee te praten.
De belijding van het humanistische standpunt houdt, wanneer het ernstig genomen wordt, altijd een element van lijden in. Tenzij hij van realiteitsbewustzijn ten enenmale gespeend is moet de humanist telkens weer constateren, dat de door hem aangehangen idealen eerder tot de retoriek dan tot de substantie gerekend moeten worden van de wereld, waaraan hij ze voorhoudt. Humanisme en crisis zijn, vooral sinds de tweede wereldoorlog en wat daarop is gevolgd, vrijwel synoniem geworden. De *Revue Internationale de Philosophie* wijdde er in 1968 een heel nummer aan. *Comprendre,* de Revue de la Société Européenne de Culture, bracht het thema onder de titel "L'humanisme aujourd'hui" in twee nummers ter sprake (1956).
Wanneer zulke dingen gebeuren is het of het humanisme alleen maar de noodklok over zichzelf kan luiden en met niets anders bezig kan zijn dan met de vraag hoe het zich kan herstellen van de slagen, die het opgelopen heeft. "Humanism is felt to be in a crisis because we are staggering from a rapid succession of blows", constateerde de Amerikaanse filosoof Abraham Edel in het daareven genoemde *Comprendre.* "Over the last half-century perfectibilists have experienced a long series of historical blows", zegt John Passmore hem in 1970 in zijn fraaie boek *The Perfectibility of Man* na.

Misschien is er inderdaad nooit een tijd geweest, die het humanisme zo sterk uitdaagde om het maar op te geven als de onze. De door vroegere generaties aangeheven vooruitgangsfanfares zijn verstomd en het globale historiebeeld waarin zij meeklonken ligt in duigen. De hedendaagse maatschappij leert ons

minder over de inlossing van vrijheidsbeloften dan omtrent het klaarblijkelijke onvermogen van de mens om de door hemzelf op gang gebrachte processen rationeel te beheersen en enigszins doorzichtig te houden, — waardoor de bekende uitspraak van Marx: „Die Ausgeburten Ihres Kopfes sind ihnen über den Kopf gewachsen" nieuwe bevestiging krijgt. Met de realiteit geconfronteerd is het humanisme in de loop van zijn geschiedenis onafgebroken gedwongen geweest tot het bijstellen van wat zijn mythe of ideologie kan worden genoemd en zich van nieuwe etiketten zoals christelijk, integraal, pragmatisch, technisch, personalistisch of existentialistisch te voorzien en zich zo als een ware Proteus met behulp van gedaanteverwisselingen door zijn ontgoochelingen heen te slaan.
Het zwaarst heeft de z.g. autonome variant ervan het te verduren, voorzover die opereert met het beginsel van de mens als maat of maatstaf aller dingen, — een beginsel, dat tegelijk als de kern en als het neuralgische punt van het humanisme in zijn meer klassieke formuleringen kan worden opgevat. Hoe moeizaam, als ik dat zo mag zeggen, van Praag, Thoenes en Spigt in een ons toegezonden stencil ook formuleren wat een levensovertuiging eigenlijk is: zij laten er geen twijfel over bestaan, dat zij voor de hier bedoelde variant kiezen, dus de andere als verwateringen of aantastingen beschouwen. Want zij zeggen, dat het autonome humanisme een poging is om leven en wereld waarderend te verstaan "met een uitsluitend beroep op menselijke vermogens".
Wie het naadje van de humanistische kous wil weten komt natuurlijk met vragen als: wat voor vermogens hier eigenlijk zijn bedoeld; hoe de mens ze moet gebruiken en hoe ver hij het met dat gebruik kan brengen. Zijn het kenvermogens, wilsvermogens en/of handelingsvermogens, moeten ze dus in rationeel of cognitief, voluntatief en ethisch onderscheiden worden en moet er aan die drie soorten of genres — om ons daar nu toe te bepalen — evenveel of verschillend gewicht worden toegekend? Is de mens in de eerste plaats een onderzoeker, een weetgierige? Of is hij vooral een doorzetter of ondernemer? Of moeten wij hem primair zien als een wikker en weger van goed en kwaad? Als wij in zijn vermogens onderscheidingen aanbrengen dan geven wij er ons tegelijk rekenschap van, dat ze niet los van elkaar staan maar op elkaar inwerken en afgestemd zijn, althans behoren te zijn. Maar op zoiets als een "harmonie pré-établie" kunnen wij ons dienaangaande niet verlaten, omdat de mens eerder uit de spanningen dan uit het evenwicht tussen zijn vermogens leeft en zijn definitie als het op zichzelf volledig afgestemde wezen niets bruikbaars oplevert. En als wij hem vermogens toeschrijven, kunnen wij dan zeggen, dat hij die uit zichzelf heeft en zo ja, kunnen wij dan duidelijk maken hoe wij dat bedoelen?
In elk geval zal niemand er ooit in slagen te bewijzen, dat hij ze uit zichzelf, dus op eigen kracht, tot ontwikkeling of ontplooiing brengt. De middelen daartoe worden hem door de samenleving aangereikt en bijgebracht en als hulpeloze bij zijn geboorte heeft hij daartegen geen enkel verweer. Lang voordat

hij zich op zijn subjectiviteit, individualiteit of eigenheid kan beroepen is hij al door de molen van de pedagogische instituties gegaan, die van het begin af klaar staan om hem op te vangen. Het "zelf", waarop hij later zo prat kan gaan, is zo beschouwd geen vertrekpunt, maar een altijd voorlopig sociaal-psychologisch eindproduct, een "présent des autres", zoals Gusdorf het noemt.

Ik heb mij nu, zoals u zult hebben gemerkt, even op het standpunt geplaatst van degenen, die gewoon zijn op formuleringen van de humanistische overtuiging met kritische vragen te reageren. Niet omdat ik vind, dat ze voor het humanisme direct dodelijk zijn, maar omdat zij dat wel worden wanneer het ze ontwijkt. Tot zijn eer moet worden gezegd, dat het voor de bedenkingen en verwijten, waarmee het dikwijls zo hard bejegend is nooit de kop in het zand gestoken heeft.
Het is een kwestie van identiteitsbepaling en identiteitsverlies. Worden de anthropocentrische elementen eruit gehaald, dan stelt het niets bijzonders meer voor. Daarom concentreert ook vandaag de discussie zich nog rond het thema van de mens als maat aller dingen.
Wanneer ik de *Encyclopaedia of Philosophy* onder de titel Humanism opsla dan vind ik het beroemde dictum van Protagoras ook daar weer herhaald. Want Abbagnano omschrijft humanisme hier als "any philosophy which recognizes the value or dignity of man and makes him the measure of all things or somehow takes human nature, its limits or its interests as its theme". De z.g. homo-mensura-Satz staat, zoals u hoort, in deze definitie opgesteld tussen twee andere gedachten of opvattingen. De eerste luidt, dat de humanistische filosofie de waarde of waardigheid van de mens erkent en de tweede, dat zij de menselijke aard of natuur en de beperkingen en belangen daarvan tot thema maakt.
Het is zonder meer duidelijk, dat het tweede niet zonder meer als een gevolg of uitvloeisel van het eerste kan worden beschouwd. Ik kan de aard of natuur van de mens biologisch, sociologisch, psychologisch en onder nog meer gezichtspunten onderzoeken of bestuderen, zonder zijn waarde of waardigheid ter sprake te brengen, laat staan voorop te stellen. Mijn enige uitgangspunt is, dat zij waard is onderzocht te worden. Dat legt mij normatief niet vast, behalve op de regels van het wetenschappelijke spel. Dat de mens als waarde of in zijn waardigheid dient te worden erkend is een principieel andere zaak. Een vanzelfsprekendheid is het allerminst, maar een ethisch standpunt of zedelijke eis, waarvoor gronden of argumenten moeten worden aangevoerd en wel tégen de visie, die juist de verdorvenheid, zondigheid, onverbeterlijkheid en gebrekkigheid van de mens beklemtoont en zich daarvoor op de geschiedenis beroept, waaraan zij veel overdadiger kan worden geïllustreerd dan het waardigheidsstandpunt.
Maar de kardinale vraag is en blijft of, indien de waarde of waardigheid van de mens al moet worden erkend, hij *op grond daarvan* ook als de maat aller

dingen mag of moet worden geproclameerd en wat daarmee dan bedoeld kan zijn. Hier doen zich vanouds lastige implicaties voor en dringen zich precaire vragen op, die stuk voor stuk de theoretische dubbelzinnigheid en practische moeilijkheid van de homo-mensura-Satz betreffen.
Bijvoorbeeld:
Indien de mens als waarde of in zijn waardigheid wordt erkend, betekent dat dan, dat al het andere van onwaarde wordt of althans, dat hem ten opzichte daarvan een bepaalde meerwaarde toevalt?
Kan hij aan de these, dat hij maat aller dingen is, het recht ontlenen om alles aan zichzelf af te meten en op te leggen aan wat niet tot zijn domein behoort?
Wat beginnen wij überhaupt met die stelling in het licht van de historische feiten, die de mens steeds weer doen zien als het wezen, dat in zijn voortdurende overschrijding en doorbreking van grenzen juist géén maat weet te houden en zich dienaangaande tegenover alle ervaring buitengewoon hardleers opstelt?
Houdt de these in, dat hij het begin- en eindpunt, dus het alpha en omega van alles is, dat zij ontologisch moet worden geïnterpreteerd, misschien zelfs zo, dat alles wat "zijn" wordt genoemd van hem afhankelijk en afkomstig is?
Of moeten wij haar gematigder uitleggen door er niet in termen van begin- en eindpunt over te spreken, maar in die van het uitgangspunt, waarop de mens bij alles wat hij bedenkt en onderneemt onverbiddelijk aangewezen is, zodat wij zouden moeten zeggen, dat wel niet alles van hem afhangt maar wel op hem aan- en neerkomt, voorzover hij iets bedenkt of onderneemt?
Ik zuig die vragen niet uit mijn duim. Ze zijn misschien wel niet zo oud als het humanisme zelf, maar raken wel het wezen ervan. Dus kunnen ze niet uitblijven wanneer verdedigers en bestrijders ervan het probleem aansnijden wat het eigenlijk voorstelt, waarvoor het eigenlijk staat. Dat het in een min of meer permanente crisis verkeert wil niet alleen zeggen, dat het over zichzelf moet nadenken, maar ook, dat het in zekere zin tegen zichzelf in moet denken om zich zijn plaats te midden van andere levensovertuigingen of wereldbeschouwingen waar te maken. Of, zoals Heidegger het in zijn beroemde brief over het humanisme aan Jean Beaufret formuleert: moet het denken, door zich openlijk tegen het "humanisme" (tussen aanhalingstekens) teweer te stellen niet "einen Anstoss wagen, der veranlassen könnte, erst einmal über die Humanitas des homo humanus und ihre Begründung stützig zu werden?"
Zulk versteld staan of verbijsterd raken omtrent zichzelf is iets, dat de mens bij uitsluiting overkomt, omdat hij, in onderscheid van de andere levende wezens, in de zijnsorde niet bij voorbaat vast verankerd ligt. De vraag wat hij is komt alleen bij hem op en hij is ook de enige die daar de vraag wat hij zou moeten zijn aan toevoegt. Het humanisme is daar één der antwoorden op en niet bepaald het meest effectieve, wanneer wij naar de geschiedenis en de lotgevallen der mensheid als geheel kijken.

Dat de mens van dit laatste, de geschiedenis, het middelpunt is kan moeilijk

bestreden worden, ook bij volledige inachtneming van de beperkende voorwaarden en omstandigheden, waaronder hij "geschiedenis maakt". Maar de visie daarop als een onder vallen en opstaan verlopend veredelingsproces, dat de mensheid langzaam maar zeker tot haar bestemming brengt is verloren gegaan en leidt alleen in de retoriek van staatslieden nog een ongeloofwaardig en kwijnend voortbestaan. Bij de idealistische opvatting, dat de natuur of de Idee met mens en mensheid iets bijzonders en uitzonderlijks voor heeft kunnen wij ons niet meer neerleggen, of liever: wij kunnen daar niet meer in komen. Er is geen algemene gang van zaken, die van het slechtere naar het betere, het grovere naar het fijnere of het onvolmaakte naar het volkomene leidt. Dat de mens "aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit" is overgegaan kunnen wij Kant nog wel nazeggen, maar niet, dat het "Fortschreiten zur Vollkommenheit" als een plan van de met antagonistische middelen naar dat doel heenwerkende "grote kunstenares" natuur moet worden uitgelegd. (Mutm. Anf. 55V). De door Condorcet in zijn *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794) als "cris de guerre" gelanceerde beginselen van raison, tolérance en humanité doen ons niet als onechte of oneerlijke, maar wel als loze of irreële kreten aan en er zal nauwelijks meer iemand te vinden zijn, die de geschiedenis als getuige oproept ter illustratie van de stelling "que la perfectibilité de l'homme est réellement indéfinie", dat "la nature n'a mis aucun terme à nos espérances" en dat er een tijd zal komen "où le soleil n'éclairera plus sur la terre que des hommes libres, et ne reconnaissant d'autre maître que leur raison".
Wij trekken in onze diepe zelfontnuchtering de handen van dergelijke exclamaties af en zijn veel allergischer geworden voor wat tegenwoordig de keerzijde van de vooruitgang wordt genoemd, — een tegenkant, waarvoor ook vroegere denkers wel oog hadden, maar waarvan de effecten naar hun oordeel door de hoofdtendens van het historische proces als geheel werden geneutraliseerd.
Het op zichzelf negatieve werd in een positief dialectisch schema verwerkt en zo weggewerkt. Uiteindelijk gebeurde dat krachtens een religieus, idealistisch of rationalistisch gefundeerd geloof in de voorzienigheid, dat zich door geen ervaring wenste te laten ringeloren. Kant vindt het onnodig te bewijzen, dat de vooruitgang soms wel onderbroken, maar nooit afgebroken wordt. Hij verlegt de last van dat bewijs eenvoudig naar de andere partij, dus naar degene, die de mensheid op het stijgende pad van de zedelijke verheffing steeds weer ziet terugvallen, waardoor eenmaal bereikte verbeteringen weer ongedaan worden gemaakt. Het argument, dat hij daartegen uitspeelt, herinnert sterk aan dat van Augustinus aan het adres van het cyclische wereldbeeld der heidenen: de geschiedenis wordt zo tot een "Possenspiel", een "ewiges Einerlei". (Über den Gemeinspr. VI, 109). Tegenover deze "unwürdige Ausblick" geeft Kant de voorkeur aan een "tröstende Aussicht in die Zukunft,..... in welcher die Menschengattung in weiter Ferne vorgestellt wird, wie sie sich endlich doch zu dem Zustande emporarbeitet, in welchem alle Keime,

die die Natur in sie legte, völlig können entwickelt und ihre Bestimmung hier auf Erden kann erfüllt werden" (Id. VI, 19).
Wij maken ons niet aan overdreven dramatisering schuldig door te constateren, dat die "tröstende Aussicht" van Kant in de tweede helft van de 20ste eeuw heeft plaats gemaakt voor verbijstering, schrik en zorg en dat wij op de puinhopen staan van het optimistische mens- en wereldbeeld, dat een paar eeuwen lang zo inspirerend heeft gewerkt. Historisch denkend als wij zijn valt het ons op, dat "vooruitgang" pas in het midden van de 18de eeuw in het enkelvoud is komen te staan en dat wij dus met een moderne idee te maken hebben — "bloss eine moderne Idee, das heisst eine falsche Idee", zoals Nietzsche hatelijk opmerkt. De hele gedachte van de mens als glorieus sluitstuk van de schepping is op losse schroeven komen te staan. Dat, zoals Rousseau zegt, "tout est bien, sortant de l'Auteur des choses" interesseert en intrigeert ons minder dan zijn toevoeging, dat alles onder de handen van de mens bederft. Wij zijn allergischer voor de conclusie van de oude Lucretius in het vijfde boek van zijn grote filosofische leergedicht *De Rerum Natura:* "ergo humanum genus incassum frustraque laborat" — het menselijke geslacht zwoegt zonder gevolg en tevergeefs — dan voor de speculatief-idealistische inspanningen om het historische proces als geheel tot rede te brengen, ook al zijn daarin, zoals bij Hegel, nog zoveel tragische ingrediënten verdisconteerd. Om het zelfbeeld van de mens als *animal rationale* is een waas van gêne komen te hangen. Hij komt zichzelf en anderen eerder onpeilbaar, afgrondig en zich-onttrekkend voor, als *homo absconditus,* "die Nachtseite seiner Weltoffenheit", zoals Plessner zegt. (H.a., Merkur. '69, 993).

En toch is en blijft hij maat aller dingen, in zekere zin. Op dat laatste komt het aan. De interpretatie van de homo-mensura-Satz in generische dan wel individualistische termen interesseert ons in de tegenwoordige situatie minder dan de signalering van het gevaar, dat er de kant van de zelfverheffing of zelfvergoddelijking mee wordt uitgegaan. Een anthropocentrisch moment is het humanisme wel onvervreemdbaar eigen, maar het verplicht niet tot de conclusie, dat de mens van alles het middelpunt zou zijn en dat de hele werkelijkheid kan worden gereduceerd tot het product van zijn denken en zijn doen, zijn bedenksels en zijn ondernemingen. Wat dat betreft kunnen wij het eens zijn met Edel wanneer hij zegt, dat de these van de mens als maat aller dingen "does not commit a humanist outlook to making reality essentially human, any more than it is essentially canine or worm-like or rock-like. (Rev. 285). Dat hij maat aller dingen is wil zeggen, dat de mens als enige onder de levende wezens de werkelijkheid, waarmee hij wordt geconfronteerd, bespreekbaar maakt en zo practisch-theoretisch, theoretisch-practisch in wereld verandert. Het gevaar, dat het "menschlich" in "allzumenschlich" verkeert ligt ongetwijfeld voor de hand, maar het anthropocentrische uitgangspunt impliceert juist niet, dat de mens zich daarin vastzet en opsluit. Het opent hem integendeel het zicht op de meervoudigheid der perspectieven en stelt hem

in staat wereld in de pluralis te zetten. Van alle levende wezens kunnen wij zeggen, dat zij krachtens hun natuurlijke uitrusting de werkelijkheid, die hun aangaat, onder bepaalde gezichtspunten benaderen. Van de mens alleen kunnen wij zeggen, dat hij die bepaaldheid, inclusief zijn eigene, ook onderkent. Bij geen dier of: bij geen ander dier kan de gedachte aan de betrekkelijkheid ervan opkomen, om de eenvoudige reden, dat het door geen reflexie uit de zekerheid van zijn bestaan wordt ontzet. Dat is een exclusief-menselijke complicatie, waarvan hij altijd weer af wil wanneer alles hem sociocultureel teveel wordt, zoals periodiek gebeurt en zich ook nu weer voordoet.
Maar de stelling van de mens als maat aller dingen is in zichzelf onduidelijk genoeg om ook te kunnen worden opgevat als een uitnodiging aan al het andere om zich uit te leveren aan zijn goeddunken of willekeur. De Genesis-uitspraak over de mens als gemaakt naar Gods beeld en gelijkenis is geen zier duidelijker, zij het dat de nadrukkelijke toevoeging aangaande zijn heerschappij over de gehele aarde een niet mis te verstane vingerwijzing voor de interpretatie ervan bevat. Het lijkt mij voor geen bestrijding vatbaar, dat de beide stellingen, zo opgevat, een overweldigende rol hebben gespeeld in de agressieve of imperialistische benadering van de natuur als een kenmerk van de z.g. moderne wereld. Die moderne wereld is zo beschouwd het gevolg van een groot subjectiveringsproces, om het even of daarbij aan de individuële mens of aan de soort als subject wordt gedacht. En Kant kan onder dit gezichtspunt inderdaad, zoals Rickert hem tekende, als de filosoof van de moderne cultuur worden beschouwd, omdat hij het primaat naar de menselijke waarnemings- en kenvermogens verlegde en het objectiviteitsbegrip aan de wereld der verschijnselen vastmaakte, waardoor de werkelijkheid-op-zichzelf of het "Ding an sich" buiten het bereik der kennis kwam te vallen.
Maar wij moeten goed opletten. De misschien aangeboren neiging van de mens om de hele werkelijkheid van zijn gezichtspunt uit te relativeren vindt een tegenwicht in zijn vermogen om die relativering ook op zichzelf toe te passen. In plaats van zich als archimedisch punt op te vatten onderkent hij zich als deel en product van een meer omvattende orde, waarvan de krachten door hem heen gaan zonder dat hij ze in de hand heeft. Die zelfdistanciëring hoort evenals de zelfverabsolutering tot zijn eigenaardigste vermogens. Zij tikt het anthropocentrisme op de vingers en brengt de overspanningen ervan tot bedaren. Wanneer dat anthropocentrisme er prat op gaat, dat de mens de uitsluitende zijnszegger is dan voegt de zelfdistanciëring daar corrigerend aan toe, dat hij evenzeer en misschien in de eerste plaats zijnsgezegde is. Wat in filosofische terminologie het Zijn-met-hoofdletter wordt genoemd kent zijn eigen maten, waaraan de menselijke ontleend en waarvan zij afgeleid zijn. Het Zijn legt, zoals Nic. Hartmann het ongeveer formuleert, een grote onverschilligheid aan de dag voor wat de mens uitdenkt en onderneemt. En bij Heidegger, in zijn al genoemde brief over het humanisme, lezen wij, dat het er bij de bepaling van de menselijkheid van de mens op aankomt, dat niet hij, maar het Zijn het wezenlijke is. (79).

Ik sta bij die brief nog even stil, zonder mij met de gedachte te vleien de strekking ervan in een paar woorden te kunnen verduidelijken. Wij moeten hem zien als een bijdrage tot het proces van decentrering van de mens, zoals dat tegenwoordig op allerlei gebieden, het structuralisme voorop, aan de gang is. Het is een proces, dat het humanisme van vandaag onmiddellijk aangaat.
Heideggers verhandeling is een antwoord op de vraag van Beaufret hoe aan het humanisme opnieuw zin kan worden gegeven. Dat houdt in, dat de vroegere zin er van verloren is gegaan. En Heidegger voert een pleidooi voor een van het Zijn vertrekkend humanisme, waarvan hij zelf zegt, dat het "gegen allen bisherigen Humanismus spricht", omdat het daarvoor juist niet op de "mens als zodanig" aankomt. De in de grond metafysische definitie van de mens als *animal rationale* blokkeert het inzicht, dat hij in zijn denken door het Zijn allereerst aangesproken wordt. Hij staat in de lichtkring ervan en dat is eigenlijk bedoeld wanneer wij zeggen, dat hij ex-isteert. Dat is zijn eigenlijke waarde, die ook in de "höchste humanistische Bestimmungen des Wesens des Menschen", zoals die ons overgeleverd zijn, nog wordt gemist. "Gegen den Humanismus wird gedacht, weil er die humanitas des Menschen nicht hoch genug ansetzt" (75). Maar die hoogheid is niet, dat hij subject is en dat het Zijn als het product daarvan begrepen moet worden. Het Zijn zelf is het eigenlijke subject, dat de mens in zijn waarheid werpt, opdat hij die hoede en beware. Het vergeten van die waarheid ten gunste van wat Heidegger de zijnden noemt is verval, "Seinsvergessenheit". En wanneer Sartre zegt: "précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes", dan stelt Heidegger daar tegenover: "précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être". (80).
De mens is niet de heer, maar de herder of hoeder van het Zijn en het ware humanisme denkt hem uit de nabijheid daarvan. Alles moet opnieuw aanvankelijker worden gedacht dan sinds het voorsocratische begin van de metafysica is gebeurd. Deze foutieve metafysica kan alleen overwonnen worden door terug te keren naar wat Heidegger de "Nähe des Nächsten" noemt en dat is het allermoeilijkste voor de mens, die zich "in die Subjektivität verstiegen hat". (103). Hij moet het eigenlijke denken als denken van de waarheid des Zijns weer leren denken. Dat is zijn ware *humanitas.* "Das denken ist in seinem Wesen als Denken des Seins von diesem in den Anspruch genommen". (117). Op het laatste komt het aan. De mens legt geen beslag op het Zijn, maar wordt erdoor in beslag genomen. Hij spreekt het niet toe, maar wordt erdoor aangesproken. Het Zijn is niet wat zo gedacht wordt, maar wat *zich* zo in het denken, dus door de mens, laat denken en uitspreken.
Heidegger draagt zijn humanisme duidelijk niet als anti-, maar als tegenhumanisme voor. Hij wil aan de menselijke waardigheid niets afdoen, maar haar juist verhogen door de verkeerdheid van het gangbare uitgangspunt in het licht te houden van het op en door het Zijn aangewezene als het enig ware. Al het menselijke Zijnszeggen is ten diepste een zich-laten-gezeggen.

Dat heeft de mens van zijn subjectspositie uit overstemd of overschreeuwd. Hij moet het verstopte oor van zijn denken weer te luisteren leggen en open stellen voor wat de dingen, die hem in beslag nemen, teboven gaat, transcendeert. Alleen zo bereikt hij de plaats, die zijn eigenlijke bevoorrechting kan worden genoemd. Dat is het voorbehoud, dat in aanmerking moet worden genomen, wanneer wij Heideggers verhandeling in verband brengen met de "décentrement de l'homme", waarvoor in onze dagen vooral het structuralisme als woordvoerder optreedt. Dat structuralisme geeft blijk van een ander soort radicaliteit. Het ontwricht op zijn manier de gedachte, dat de mens zich als subject en op grondslag daarvan de werkelijkheid constitueert. Hij is geen bepaler, maar een bepaalde, het product van zowel maatschappelijke en technisch-wetenschappelijke als van onbewuste structuren, die niet in persoonstermen kunnen worden vertaald. Dat zijn, in de letterlijke zin, de eigenlijke dictators en alles wat de mens daar z.g. van zichzelf uit over opmerkt of tegenin brengt is napraat. Hij zegt na wat het systeem voorzegt. Foucault — die ik hier gemakshalve en kortheidshalve alleen op het oog heb — gaat evenals Heidegger straf tegen het overgeleverde humanisme in. Hij kwalificeert dat als de ons het meest belastende erfenis, waarvan wij ons definitief moeten bevrijden. Toch houdt ook Foucault de term aan, maar dan, om onderscheidingen van William James te gebruiken, in een "tough-minded" in plaats van een "tender-minded" zien. Het humanistische ethos verplicht tot aanpassing aan de door wetenschap en techniek beheerste wereld, die onze enige werkelijke of eigenlijke is, maar waarvan het traditionele humanisme zich, door in abstracties te vluchten, heeft losgemaakt. Dat is een humanisme, als het zo al genoemd mag worden, van een ongenadig soort en bedoeld als een rechtstreekse uitdaging aan het adres van zijn existentialistische variant. Voor die variant gaat het er, naar de woorden van Sartre, niet om wat er van de mens gemaakt is, maar om wat hij maakt van wat er zo van hem gemaakt is.
Een structuralist als Foucault behoort tot de eindverkondigers van de mens. Niet alleen is de idee "mens", die in het humanisme zo'n grote rol heeft gespeeld, een overbodigheid, een filosofisch en wetenschappelijk atavisme, — de mens als zodanig is bestemd en bezig te verdwijnen. "L'homme est en train de disparaître" (MC 397). Dat is niet zo erg, want hij is naar de opvatting van Foucault een recent verschijnsel, dat pas een eeuw of twee bestaat. Dat klinkt vreemd, maar hij bedoelt ermee, dat de mens pas in de 18de eeuw de aandacht op zichzelf is gaan richten en zich toen ontdekte als een merkwaardig empirisch-transcendentaal doublet, dat over kennis beschikt en tegelijk naar de grond- of mogelijkheidsvoorwaarden daarvan vroeg. Hij onderkent zich daardoor tegelijk als studie-object en als eindigheid. Los van de vraag of dat, wanneer wij aan figuren als Socrates, Augustinus, Pascal of Montaigne denken volgehouden kan worden, valt er in het betoog van Foucault nog een andere draad te ontwaren. Daardoor sorteert de verdwijning van de mens, waarover hij het heeft, een veel algemener, grondiger en dramatischer effect, omdat zij niet alleen maar zijn zelfopvatting, maar zijn hele voortbestaan als soort

betreft. Daarmee zou heel wat meer in het geding zijn dan wat Foucault als een recente plooi of oneffenheid in ons veld van weten, de z.g. episteme, beschouwt. Wat ervoor in de plaats zou komen is een moeilijk te beantwoorden vraag. Maar het is wel typerend, dat Foucault onder verwijzing naar Nietzsche de dood, die de mens God heeft aangezegd, op hemzelf overbrengt. "La mort de Dieu et le dernier homme ont partie liée" (396) en na de verdwijning of afwezigheid Gods moet de mens zelf met zijn eindigheid in het reine zien te komen. "Plus que la mort de Dieu..... c'est la fin de son meurtrier", die zich aankondigt als eindresultaat van een proces, dat wij totale secularisering kunnen noemen.
Overeenkomstige eschatologische geluiden vangen wij bij Lévi-Strauss op, die aan het slot van zijn *L'homme nu* van een "crépuscule de l'homme, après celui des dieux" gewaagt, om daaraan een bladzijde verder aan het adres van de mens toe te voegen: "qu'il n'était pas présent autrefois sur la terre et qu'il ne le sera pas toujours, et qu'avec sa disparation inéluctable de la surface d'une planète elle aussi vouée à la mort, ses labeurs, ses peines, ses joies, ses espoirs et ses oeuvres deviendront comme s'ils n'avaient pas existé".

U zult het met mij eens zijn, dat dit in haar stoïcijnse onaandoenlijkheid een grootse visie is, al wordt het humanisme er tot een efemeer verschijnsel door teruggedrukt. Er blijkt uit, dat de mens naast de hebbelijkheid om alles van zijn subject-zijn uit te relativeren ook het vermogen eigen is om dat zichzelf aan te doen en zijn eigen eindrekening op te maken, die hem tegelijk door de gang van zaken wordt gepresenteerd. Zijn zelfverabsoluteringen komen daardoor in een zowel tragisch als ironisch licht te staan. Maar laten wij de mensheidsschemeringsvisie van de hedendaagse structuralisten niet voor nieuwer of oorspronkelijker houden dan zij is, al vatten wij haar ook nog zo nadrukkelijk op als een symptoom van wat de geest des tijds wordt genoemd. Als enkel, recent voorbeeld herinner ik aan het befaamde essay *A Free Man's Worship* van de toen, n.l. in 1903, nog betrekkelijk jonge Bertrand Russell, die nooit een structuralist, zelfs niet *avant la lettre*, maar theoretisch en practisch altijd een onvervaard strijder voor humanistische idealen is geweest en dat juist tegen de achtergrond van de uiteindelijke nietigheid en vergankelijkheid van alle menselijke inspanningen. "The whole temple of Man's achievement must inevitably be buried beneath the debris of a universe in ruins". "Brief and powerless is Man's life; on him and all his race the slow, sure doom falls pitiless and dark".
Dat klinkt, hoewel van 70 jaar terug, niet minder eigentijds dan het hedendaagse Franse proza van Foucault en Lévi-Strauss. Het is, hoewel wij "fellow sufferers in the same darkness" zijn, geen uitnodiging tot verzaken, maar wel geschikt om ons in te prenten, dat onder een kosmisch natuurgezichtspunt de mensheid niet veel meer voorstelt dan een gering eczeem aan de oppervlakte van een bescheiden planeet. En toch is dit gezichtspunt niet in staat om ons het lampje, waarmee wij onszelf op ons korte levenspad bijlichten, uit handen

te slaan. Aan de tweede thermodynamische hoofdwet kunnen geen argumenten tegen het humanisme worden ontleend. Daarvoor moet men te rade gaan bij wat het zelf in de loop van zijn geschiedenis heeft geponeerd en zich de vraag stellen of wat het zo heeft geponeerd nog met enige kans op succes kan worden uitgespeeld tegen de maatschappelijke ontwikkelingen sinds de industriële revolutie en de recente biochemisch-genetische ontdekkingen aangaande de mens. "Uitgespeeld tegen" is natuurlijk niet genoeg of liever: het is teveel want te pretentieus. Een humanisme, dat nog iets te zeggen wil hebben, zal in wat het zegt de hier bedoelde ontwikkelingen en ontdekkingen moeten verwerken en inbouwen. Anders blijft het, ook en vooral als z.g. autonoom humanisme, een slag in de lucht en een tot niets verplichtend praten.
Het pleit voor het humanisme, dat het tot dusver altijd van zijn eigen exaltaties bekomen en op de been gebleven is. Dat het "vom Vorwurf der Einseitigkeit und Überspannung nicht freigesprochen werden kann" is een opmerking, die men al vindt bij de man, die het begrip in 1808 uitgevonden heeft, de kantiaans-fichteaanse filosoof Niethammer, ons vrijwel alleen nog bekend uit zijn briefwisseling met Hegel. Tot die eenzijdigheden en overspanningen hoort, dat het voor de mens te warm loopt en zo zelf warm loopt. Dat de structuren de dienst uitmaken spreekt tegenwoordig meer aan dan dat wij er zelf de hand in hebben. Onder genetisch gezichtspunt zijn wij niet veel meer dan boodschappenjongens van de samenwerkende informatiefirma's DNA en RNA. Het hele humanistische mensbeeld dreigt ondergraven te worden door de uitgraving van onze fysisch-chemische fundamenten. Van een zich op zichzelf beroepende en in zichzelf verankerde vrijheid zien wij het abstracte en machteloze onder de indruk van zowel onze sociale als erfelijke geprogrammeerdheid sterker dan ooit in. Vrijheid is geen uitgangspunt maar een oogmerk, waar onder sterke tegenkrachten naartoe moet worden gewerkt. Ze moet steeds opnieuw bevochten worden op de werken en inrichtingen, die de mens tot haar bevordering heeft neergezet. Het is ons volstrekt onmogelijk geworden de geschiedenis nog als een humaniseringsproces te begrijpen. Ook een ethisch gemoed van het niet-emotionele of sentimentele soort is niet in staat haar met droge ogen te lezen. Haar vertaling in structuren ten koste van de evenementen kan mede als een middel dienen om van het menselijk-altemenselijke af te komen en verschoond te blijven. Ze is het meest afdoende middel om de mens van zijn hardnekkigste bijgeloof, dat aan zichzelf, te genezen. Maar het heeft nooit iets uitgehaald.

Wat hebben wij nu gezien?
Dat de centrale plaats, die de mens voor zich opeist door zich op zijn subjectiviteit, rationaliteit of van godswege toegedachte bijzondere bestemming te beroepen hem nu zelf verdacht voorkomt.
Dat hij zich uitlevert of overgeeft aan wat hogere of aanvankelijke objectiviteiten kunnen worden genoemd: Zijn, natuur of structuur.

Dat hij afrekent met de z.g. innerlijke mens als de illusie, zoals Valéry zegt, van dat kleine mensje "qui est dans l'homme et que nous supposons toujours".
Of, als hij daarmee niet afrekent, dat hij die innerlijkheid meer in termen van driften, impulsen en affecten beschrijft, die alles wat redelijkheid wordt genoemd tot een subliem oppervlakteverschijnsel maken.
En die, de balans opmakend van wat de geschiedenis, vooral die van de 20ste eeuw, hem heeft voorgeschoteld naar geen redenen meer hoeft te zoeken om zijn trouw aan het humanisme op te zeggen, omdat de werkelijkheid het zonder meer afstraft.
Van alle in de *Revue Internationale de Philosophie* verzamelde essays over de crisis van het humanisme heeft dat van Levinas over humanisme en anarchie mij het meeste bezig gehouden. Hij noemt daarin de aanspraak van het *animal rationale* op een gepriviligeerde plaats in de kosmos en op een vermogen om de totaliteit van het Zijn van het zelfbewustzijn uit te domineren en te integreren onder verwijzing naar de wereldoorlogen en de vernietigingskampen illusoir. Naar de waarheid moet niet worden gezocht in een door het *cogito* gefundeerde wereld, maar in het Zijn, een "objectivité en quelque façon superlative", waarin van het menselijke nog geen spoor te bekennen valt. De mens vindt haar niet uit maar ontwaart haar en kan haar deelachtig worden, bijv. in de ideale architectoniek van het logisch-mathematische. Wil de structuur van het Zijn of de Idee zich openbaren dan moet de subjectiviteit tot zwijgen worden gebracht. En Levinas stelt de vraag of het humanisme niet weer enige zin zou krijgen door het démenti, dat het Zijn aan het adres van de vrijheid laat horen tot het einde door te denken. Dat zou erop neerkomen, dat de vrijheid in verband moet worden gedacht met het radicale concept van een passiviteit, die zowel ten aanzien van bewustzijn en weten als met betrekking tot de inertie van de in zichzelf rustende dingen als een a priori werkt. Dat betekent niet, dat men zich aan de fataliteit overgeeft en in de liquidatie van het subject berust. Dat betekent het wel, indien het alternatief vrij - onvrij en de subjectiviteit voor absoluut, dus geheel oorspronkelijk gehouden worden. Maar dat is juist het punt. Het geïsoleerde ik kent en duldt niets dat er tegenover staat, aan vooraf gaat en er onafhankelijk van is. "Mais le Moi", aldus Levinas, "peut être mis en question par Autrui d'un façon exceptionnelle" en die ander is in de eerste plaats degeen, die het ik verantwoordelijkheid toerekent. Die verantwoordelijkheid gaat aan de vrijheid vooraf. Het allesbeslissende is het Goede, dat geen voorwerp van vrije beoordeling of keuze is, omdat het het subject al gegrepen heeft voordat het daar tijd voor heeft. Verantwoordelijkheid noemt Levinas dan ook pure passiviteit "précédant la liberté". En zij is ten diepste verantwoordelijkheid voor de vrijheid der anderen. Kwaad of zonde zijn woorden voor de weigering daarvan.
Wat wij bij Levinas beluisteren is dezelfde verplaatsing naar de zijnsontvankelijkheid, die Heideggers brief over het humanisme doortrekt, eenzelfde ontneming aan de subjectiviteit van haar constitutieve prerogatieven en een

overeenkomstige nadruk op wat wij het tegemoetkomend karakter van de waarheid als het de mens allereerst aansprekende en uitnodigende kunnen noemen. De ruimte, die het z.g. autonome humanisme voor zich opeist, wordt er niet minder door ingekrompen dan door de argumenten, die het structuralisme er tegen aanvoert. Een harde werkelijkheidszin zal geneigd zijn er nog meer van af te nemen en het hele humanisme als alleen een fictief denkbeeld te beschouwen, dat de mens ter compensatie van zijn geringheid met behulp van zijn verbeelding uit en aangaande zichzelf produceert. Dat is ongeveer het antwoord van Jean Lacroix op een rondvraag van de Unesco (*Comprendre,* 16, 166), waarin hij de nederigheid van het zich-situëren van het subject in het universum tegen zijn anthropocentrische zelfverheffing houdt.
Maar hij voegt daaraan toe, dat wij van het humanisme niet gemakkelijk af komen. Wij kunnen daar van onze kant aan toevoegen, dat het humanisme niet gemakkelijk afkomt van een wereld, die het zo weinig kansen biedt en dat de wereld niet gemakkelijk afkomt van het humanisme, dat haar tot de orde roept. Het zijn de eigen vertillingen, die het humanisme altijd het meeste hebben geschaad. De mens is niet uitsluitend of in de eerste plaats edel, maar ook gemeen. Hij is niet alleen achtenswaardig, maar ook verachtenswaardig. Hij is de enige boosdoener onder de schepsels en de enige, die werkelijk verraad kan plegen. Hij bevlekt en belaadt met schuld wat hij zichzelf, als idee, verschuldigd is. De dichters en tragedieschrijvers hebben dat altijd dieper gepeild dan de meeste humanisten, voorzover die de wortels omwille van de kruin veronachtzaamden. Zij baadden zich daardoor teveel in het licht uit schuwheid voor het *clair-obscur,* dat zich met de verschijning van de mens in de zijnsorde aankondigt. Een humanisme, waarnaar de wereld haar oor nog te luisteren zou willen leggen, moet afstand nemen van elk globaal geschiedenisbeeld, dat de historische ontwikkeling uitlegt als onder de *schijn* van het tegendeel zijn uiteindelijk realiserende vrijheid, vooruitgang of emancipatie. Daarom verklaar ik mij solidair met Merleau-Ponty wanneer hij zegt, dat er van de mens alles te verwachten valt en dat het in principe niet uitgesloten is, dat de mensheid, "comme une phrase qui n'arrive pas à s'achever" onderweg struikelt. (*Signes,* 1960, 304).

Uit een en ander krijgt U waarschijnlijk de indruk, dat het humanisme mij toch eerder zwaar op de maag dan na aan het hart ligt. Tot op zekere hoogte is dat ook zo. Ik kan mij althans geen hedendaagse humanist voorstellen, die niet door onophoudelijke twijfels en dilemma's wordt bezocht, resp. verscheurd. De diepste betreffen misschien het beroep op en de verwachtingen aangaande de hogere menselijke vermogens enerzijds en het klaarblijkelijke onvermogen van de mensheid om de wereld daar duurzaam naar in te richten anderzijds. Men moet zich aan de mens niet vergapen en geen al te zware wissel op hem trekken. De zijnsorde is op zijn soort niet aangelegd of toegesneden, als dat woord geoorloofd is. Wat minder eerbetoon aan zich-

zelf en wat meer aan het andere, dat hij verleren moet het benedenmenselijke te noemen, komt hem niet op verlies te staan, maar maakt ruimte vrij voor hetgeen niet van hem afkomstig en afhankelijk is. De sporen van het hogere liggen door de gehele geschiedenis verspreid, maar het is niet zo, dat die van het lagere met het vorderen van de tijd spaarzamer worden. De flagrante irrationaliteiten van onze eigen samenleving spotten met de oude voorstelling, dat de redelijkheid daarop allengs meer vat krijgt, totdat alles wat met het occulte, het mystieke en de bijgelovigheid te maken heeft voor het forum der wetenschap kan worden beslecht. Er is een griezelige nabijheid tussen een humanisme, dat in zijn afkeer van de heteronomie alles op de menselijke vermogens zet en een anti-humanisme, dat in naam van abstracties de terreur tot systeem verheft. Dat er voor idealen een beroep op geweld wordt gedaan is de eigenlijke menselijke tragiek. Dat dit eens niet meer nodig zal zijn is de eigenlijke menselijke utopie. Van het lot, tussen die twee ingeklemd te zitten, komt de mensheid naar mijn oordeel niet af.

Het humanisme wordt daar niet onmogelijk door. Maar het moet zonder garanties en exclamaties zien uit te komen. Zo sterkt het zich aan met een realistisch ingrediënt, waardoor het kalmeert en tegelijk weerbaarder wordt. Aan de positie van de mens als de enige nadrukkelijke uitlegger of interpreet van de werkelijkheid — inclusief zijn eigen werkelijkheid — verandert dat niets. Maar alles komt erop aan hoe hij die positie praktisch en theoretisch waar maakt. Daaruit blijkt wat voor antwoord hij heeft op allerfundamenteelste vragen, zoals:

of hij de uitsluitende zin*gever* of zins*tichter* dan wel de uitsluitende zin*onderkenner* of zins*ontvankelijke* is;

of hij het is, die het Zijn *aan-* en *uit*spreekt dan wel of hij erdoor toegesproken wordt;

of hij waarheid *poneert* dan wel *ontdekt*, of hij haar in pacht heeft dan wel erdoor in beslag genomen wordt;

of de contingentie van alles wat is het vragen naar de grond ervan tot zwijgen kan brengen, zodat alles wat transcendent, verwijzend of overschrijdend wordt genoemd, vervalt.

Dat zijn natuurlijk geen specifiek-humanistische vragen. Maar het zijn wel vragen, waar het humanisme doorheen moet om uit te maken waar en waarvoor het eigenlijk staat. Het kan de wereld onmogelijk *sine ira et studio* bekijken.

Het heeft er lange tijd veel te veel hoop in geïnvesteerd. Het moet leren aangaande de mens een toontje lager te zingen omdat er, met hem in gedachte, geen enkele reden is om lyrisch of dithyrambisch te worden. Er is meer aanleiding tot zelfontsteltenis. Het humanisme moet antwoord geven op de vraag in hoeverre de moderne en modernste wetenschappelijke bevindingen afbreuk doen aan de beginselen van redelijkheid, vrijheid en innerlijkheid, waarop de mens zich als min of meer vanzelfsprekend kon beroepen, toen wij over aanmaak van eiwitten, onze genetische geprogrammeerdheid en de werking van

de hersenen, enz. nog veel minder afwisten dan nu. Het humanisme moet verder verleren zich in een te grote afzijdigheid op te stellen tegenover een verschijnsel als de macht, waaraan op het wereldtoneel, voorzover het door de mens wordt bespeeld, van oudsher de hoofdrol is toegevallen. Het is mooi om de geest daartegen uit te spelen, maar beter om in te zien, dat die buiten maatschappelijke instituties en organisaties om niets uithaalt.
En elk humanisme, dat dit en nog het nodige andere heeft verwerkt, zonder te capituleren, moet beginnen met een zwaar geladen "en toch", "desondanks" of "niettemin", waarin meer verzameld komt te liggen naarmate de strijdigheid tussen de wereld, zoals zij nu eenmaal is en zoals zij zou moeten zijn, voortduurt. Als het grenzen wil verzetten zal het eerst zijn eigen grenzen moeten onderkennen, omdat het anders bij overschrijdingspogingen onverbiddelijk teruggeslagen wordt.

**R. F. Beerling**

**Gevraagd:**

**deelnemers aan een filosofische werkgroep over**

**Humanistisch Mensbeeld.**

De taakgroep wetenschappelijk werk van het Humanistisch Verbond, die de konferentie van 10 november 1974 te Amersfoort organiseerde is van mening dat de stof, die prof. Beerling en prof. van Praag hebben aangedragen zeker aanleiding geeft tot verdere studie en bespreking.

Een goede mogelijkheid tot die verdere studie en bespreking kan worden gevonden in een filosofische werkgroep. Als u daar belangstelling voor hebt verzoeken wij u dat te melden aan de sekretaris van de taakgroep wetenschappelijk werk: J. de Leede, Speenkruidstraat 71 te Soest.

Na ontvangst van een aantal aanmeldingen zullen wij nagaan wat de meest geschikte mogelijkheid is voor het organiseren van een eerste bijeenkomst.

# Mens en macht

Is humanisme niets anders dan een begeleidende retoriek van het menselijk gebeuren? Doet het er wat toe, als humanistische ideeën met nadruk worden verkondigd? Eigenlijk is dit geen andere vraag dan het aloude probleem van Kant omtrent het goede dat werkt in de wereld. Zijn antwoord dat er niets werkelijk goeds in de wereld is dan de goede wil alleen, wijst in feite op een zuiver individualistische ethiek. Al helpt het niet, toch mag de mens zich niet aan het goede onttrekken: dat is zijn bestemming. Daarnaar hebben ook veel mensen in de negentiende eeuw geleefd. Maar de humanist van vandaag heeft daar — terecht — geen vrede mee. Dat kan hem doen wanhopen, als hij zich realiseert wat er waar is in het woord van Sartre, dat de wereld niet voor mensen gemaakt is.

Nu is het opmerkelijk dat tegelijkertijd de humanistische gedachte in de boeken en in het spreken een opbloei beleeft als misschien nooit tevoren. Menig schrijver en spreker introduceert zijn streven als een modern humanisme. De Afrikaanse staat Zambia heeft zijn ideologie de vlag humanisme meegegeven. Sommige strukturalisten noemen hun filosofie uitdrukkelijk een waar humanisme. Men hoort van humanistische psychologie en van humanistische sociologie; in zekere zin is het al humanisme wat de klok slaat. Soms gaat het om een tough-minded humanisme, soms ook niet; steeds is het een antwoord op een konkrete uitdaging. Dat is het trouwens historisch ook altijd geweest.

Het humanisme van de Renaissance had ook reeds dat karakter van interventie in een kulturele krisis. Het had afstand genomen van het idealisme van de scholastiek, maar stelde zich evenzeer kritisch op tegenover het vitalisme van Arabische denkers als Averroës en zijn volgelingen in West-Europa. Hun gedachten over de mens als een puur biologisch wezen, zonder zin of ziel en gevangen in een doelloze kringloop van geboorte en dood, waren evenzeer strijdig met de denkwereld van de humanisten uit de tijd van de Renaissance, als het scholastische denken, waarin de rede optrad als de dienstbode van de theologie. Zij namen een karakteristieke tussenpositie in tussen traditie en vergruizeling, waarbij zij wereldlijkheid trachtten te kombineren met menselijke waarden.

De klassieke schrijvers dienden hun daarbij als gids; vooral Cicero, en via hen het Griekse denken over de mens. Maar het was ook toen niet alleen een zaak van dichters en denkers. Het was een weerspiegeling van nieuwe maatschappelijke verhoudingen, die het op zijn beurt weer stimuleerde; het lag

mede ten grondslag aan nieuwe uitvindingen en ontdekkingen, en aan het besef dat de waarde van de mens niet door afkomst bepaald wordt. De onderdanen zijn niet door God geschapen terwille van de vorst, maar de vorst terwille van de onderdanen, heet het in de „afzwering" van Filips de Tweede. Nog duidelijker zijn de „cahiers" die de afgevaardigden naar het Franse parlement ook toen reeds van hun kiezers meekregen. Nooit, zegt Abel Lefranc in La vie quotidienne au temps de la Renaissance, nooit zijn de eisen der rechtvaardigheid, van de gelijkheid van alle Fransen voor de wet, van de afschaffing van de privileges, van de opheffing van heerlijke rechten en bovenal van een waarlijk menselijke beschaving, door een natie met meer klem en ernst geformuleerd.
Het was ook de tijd dat de notulen van de Leidse vroedschap vermelden dat er grote honger en kommer door de miserabele personen dagelijks geleden wordt, en daardoor zeggen sommigen van hen dagelijks: och, lieve heer, gaat ons niet voorbij met de gave der hete ziekte (cholera), want wij sterven liever dan langer te leven. Maar het is niet toevallig dat de humanistische gemeentesecretaris van Leiden, Jan van Hout, een der eersten is, die in een rapport over de armenzorg het recht op bestaanszekerheid voor ieder mens tot uitgangspunt neemt en daarbij kan steunen op de ideeën van de humanist Ludovico Vives, die reeds vele jaren eerder op verzoek van de magistraat van Brugge zijn verhandeling schreef over de verzorging der armen door de gemeenschap.

Als men dit alles niet naar moderne maatstaven meet, maar het ziet in het kader van de tijd, dan blijkt duidelijk dat humanisme ook toen een zaak was van denken, waarderen èn handelen. Deze drie aktiviteiten komen steeds in onderlinge samenhang voor, en er is geen vaste hiërachie tussen vast te stellen, omdat al naar de omstandigheden de klemtoon nu eens hier dan weer daar komt te liggen. Men kan ook niet stellen dat de humanisten de mens als middelpunt van de wereld beschouwen — hoe zou dat kunnen in de periode die Gallileï en Copernicus voortbracht. Maar de mens is voor de humanisteen uitgangspunt. Hij is maat èn waarde; voor de mèns uiteraard; voor wie anders? Maar hoe moeten we dat nu als moderne humanisten verstaan?

**Natuur en struktuur**

Wat betekent het, als we zeggen dat de mens uitgangspunt is van zijn eigen bestaan? De mensen maken de wereld niet, ze komen er uit voort. Ze zijn deel van de wereld, en met name van de levende natuur. Maar ze zijn er ook op aangelegd. Dat wil zeggen: ze kunnen er ook op inwerken, er een eigen vorm aan geven. Helaas leidt dit maar al te vaak tot misvorming. Maar zonder vormgeving van zijn eigen leefwereld kan de mens niet bestaan. Hierin wortelt zijn eeuwige tweespalt. Hij is natuur en moet bouwen aan een kultuur. Het is zijn natuur dat hij kultuur tot stand brengt.
Als we in navolging van Socrates spreken van menselijke natuur, kan dat

tweeërlei misverstand veroorzaken. Het eerste misverstand is, dat daarbij eenzijdig de klemtoon gelegd wordt op dat wat de mens met de overige dieren gemeen heeft; de onderworpenheid aan de natuurkrachten, het zelf uitdrukking zijn van biologische vitaliteit. Het tweede misverstand, en aan het eerste min of meer tegenovergesteld, is dat men sprekend van de menselijke natuur, zou denken aan een wezen dat van nature begaafd is met een stelsel van ideeën, waarden en voorstellingen, die alleen nog maar om praktische toepassing vragen. De geschiedenis van het denken over de mens biedt misschien wel aanleiding om dat te denken, maar zeker geen voldoende reden daartoe.
Als Socrates voor het eerst over de menselijke natuur spreekt, dan drukt hij enerzijds uit, dat hij het niet over bovennatuur heeft, en anderzijds, dat de mens natuurlijkerwijze iets eigens vertoont; iets dat hem kenmerkt, namelijk de logos, het vermogen tot rekenschap geven. Hoewel in de platonisch-christelijke traditie wel een aanknoping gevonden kan worden om vervolgens te denken aan een stelsel van reeds van nature aanwezige ideeën en waarden, overheerst toch de opvatting, dat menselijkheid niet kant en klaar uit de natuuur voortkomt, maar opvoeding en vorming vergt. In het humanistische denken en handelen heeft dat steeds in het middelpunt van de aandacht gestaan. Misschien heeft men er wel te veel van verwacht.
Spreken over de menselijke natuur betekent in het bijzonder spreken over het eigenaardige van de mens. Dat is dat hij minder dan enig ander dier van de natuur een voorgeschreven levenspatroon meegekregen heeft. Als de mens geboren wordt, kan hij niets, en hij moet alles leren; hij is nog maar een mens in aanleg en hij kan binnen die aanleg alles worden. Daartegenover heeft hij van de natuur een uitzonderlijk vermogen ontvangen, dat van reflectie, van terugbuiging naar zich zelf, en daardoor de mogelijkheid zich kwasi buiten zichzelf te verplaatsen, zichzelf en ook de wereld als op een afstand te beschouwen. Dat is de grondslag van zijn ex-centriciteit, zijn uitmiddelpuntigheid, die hem in staat stelt tot een heel eigen wijze van waarnemen, tot taalgebruik en begripsmatig denken (Huxley's conceptual thought), tot herinnering en tot het scheppen van kultuur.
Maar in de menselijke natuur ligt ook besloten, dat hij beseft mens ìn de wereld te zijn, mèt anderen op wie hij betrokken is. Misschien is het een afspiegeling van het groepsinstinct van zijn voorouders, dat ook bij andere primaten blijkt. Het geeft sommige mensen bevrediging dat te veronderstellen. Maar in elk geval veroorzaakt het een bepaalde gerichtheid, die hij verloochenen kan, maar niet geheel ontkennen. Die gerichtheid is er feitelijk, en zij werkt als een morele kracht in hem; niet als een stelsel van waarheden of waarden, maar als een mogelijkheid en een uitdaging.
Er is een mogelijkheid . . . maar wat zijn de kansen dat de uitdaging ook beantwoord wordt? Het natuur-zijn van de mens betekent ook zelfhandhaving, groepsegoïsme, agressie. De wereld van de mensen verandert wel voortdurend onder hun invloed, maar dat is voornamelijk 'n gevolg van een onbewust

willen. En wat is het dat in deze onbewuste vitaliteit tot uitdrukking komt? Is dat alleen individueel en kollektief egoïsme? Dat is het zeker ook, en in onze maatschappij zelfs in tragische mate. Maar wat is eigenlijk het tragische daaraan? Tragiek vereist een protagonist en een antagonist, een speler en een tegenspeler, waarbij de speler door toedoen van de tegenspeler, maar in feite door eigen tekort ten onder gaat.
Heeft de speler in de menselijke tragedie alleen maar tekorten, of zijn er voor hem ook mogelijkheden, waardoor zijn spel niet helemaal een tragedie hoeft te zijn? De gerichtheid van de mensen op bestaan mèt anderen hoort tot hun mens-zijn; het treedt niet alleen op in de reflectie, maar ook in het vitale willen. Daarin betekent de ander iets, wat uitgedrukt wordt in gezin, groep en partij. Al die vormen vertegenwoordigen iets meer, en soms veel meer, dan een op de praktijk gerichte organisatievorm. In allerlei vormen en symbolen uit zich een menselijke behoefte aan met, en voor! anderen zijn, aan gezelligheid, aan gemeenschap. Het onbewuste, vitale willen is niet wezenlijk anders dan het bewuste, gereflecteerde willen. De mens is een eenheid in zijn tweespalt.
Maar wat hij is, wordt tevens in hoge mate gestempeld door de kultuur en de maatschappij, waarin hij leeft. Dat is zozeer het geval dat sommigen hem zelfs geheel willen begrijpen van uit die maatschappelijke strukturen. Is hij eigenlijk wel iets anders dan juist een element van die strukturen, die zijn doen en laten bepalen? Als de mens is wat hij is, alleen door de strukturen waarin hij funktioneert, dan verdwijnt de enkele mens uit het gezichtsveld en wordt het maatschappelijk-kultureel patroon de werkelijke inhoud van het bestaan.
Strukturen zijn kollektieve stelsels van vormen, waarin handelen en denken, bewust en onbewust, zich voltrekken. Een duidelijk voorbeeld is de taal. Het strukturalisme is trouwens het eerst in de taalwetenschap toegepast — door Ferdinand de Saussure — en is er nog steeds het inleidende beginsel. Ons spreken is niet willekeurig, want we kunnen ons alleen maar bedienen van de woorden en de zinsopbouw die in de taal gegeven zijn: de betekenissen, de taalregels en de samenhangen liggen van te voren vast. Als we ons er niet aan houden, worden we niet begrepen; maar de mogelijkheid ons er niet aan te houden komt zelfs niet bij ons op. Ons spreken voltrekt zich in een gegeven taalstruktuur en we kunnen daaraan niets toe of afdoen.
Of toch? Ons spreken geschiedt wel in bepaalde taalvormen, maar wat we zeggen is niet onbelangrijk: men kan beschrijven en beweren, vragen en ontkennen, aansporen en uitroepen. Weliswaar kan men ook niet veel anders dan dat, maar men kan — en moet — wel kiezen tussen deze vormen. Trouwens, niet alleen regeert de taalvorm het spreken, maar het spreken regeert ook de taalvorm. Ooit moet de taal uit het spreken als menselijke aktiviteit ontstaan zijn; en dat proces gaat steeds door. De taal is niet een onveranderlijk gegeven: betekenissen worden in het spreken gewijzigd, de grammatika verandert (naamvallen!), en zelfs de zinsbouw blijft over langere perioden ge-

zien niet geheel hetzelfde. Wel is het zo, dat de verschuiving van één element een opschuiving van de andere ten gevolge heeft. Daarom is er juist sprake van een taalstruktuur. De vraag is nu of ons dit iets leren kan over maatschappelijke strukturen. Wat drukken zij uit; en worden ze beïnvloed door menselijkeuze, en zo ja, hoe?

**De mensen en hun wereld**

Wat betekent het eigenlijk te leven in strukturen? Men kan niet zeggen dat daarover veel humanistische uitspraken bestaan. Maar het humanistische spreken veronderstelt wel bepaalde opvattingen over de mensen en hun wereld. Zij vormen als 't ware de overtuiging die achter de humanistiche uitspraken ligt. En in deze overtuiging bestaan mens en wereld met elkaar; zij kunnen alleen in samenhang tot hun recht komen. Wat wereld betekent; kan slechts verstaan worden uit wat mens betekent; maar wat mens betekent, kan slechts begrepen worden van de wereld. Wereld is altijd al werkelijkheid vóór de mens; en mens is altijd al mens ín de wereld. Mens en wereld vormen een omelet, waarin de afzonderlijke eieren niet meer te onderscheiden zijn. Anders gezegd: De mensen ontdekken de wereld in zijn eigenheid, zijn zelfstandigheid; en zij ontdekken zichzelf als deel van die wereld. Zij interpreteren die wereld en zichzelf van zichzelf uit; hoe zouden zij het anders kunnen. Díe verantwoordelijkheid kunnen zij niet ontlopen. Mens zijn in de wereld is een proces van ontdekken in voortdurende wisselwerking met anderen. Het is een gezamenlijk proces, waarin de ontdekking van de één die van de ander beïnvloedt. Het is ook niet zo maar luisteren naar wat de wereld „zegt" op de wijze van Heidegger, noch alleen maar zich afzetten tegen wat de wereld is op de wijze van Sartre, maar het is het stellen van vragen, waarop de mensen zelf antwoord geven. Die antwoorden vormen tezamen het menselijke beeld van de werkelijkheid.

Zoveel te meer geldt dit voor maatschappij en kultuur, die door mensen gemaakt zijn; onbewust weliswaar, maar in elk geval op hun mens-zijn betrokken. Een goed voorbeeld daarvan vinden we bij Claude Lévi-Strauss, een voorganger van het strukturalisme in de kulturele anthropologie; een voorbeeld overigens, dat hij gebruikt om de kreatieve machteloosheid van de enkele mens aan te geven. Hij wijst er op dat de godenwerelden in de verschillende kulturen een opmerkelijke overeenkomst in struktuur vertonen. De goden heten verschillend en hun funkties zijn soms wat verschoven, maar het patroon is overal hetzelfde. De konklusie kan voor ons niet anders zijn dan dat daarin de mensen hun overeenkomstige interpretaties van overeenkomstige ervaringen hebben uitgedrukt. Niet verklaard is dan nog hoe de ontwikkeling van dat godendom tot monotheïsme en atheïsme plaats vindt. Misschien tengevolge van wijzigingen in de kennis en de sociaal-kulturele situatie. Dan is het de vraag, waar die weer vandaan komen. Kennelijk van menselijk handelen. Maar wat is de rol van de enkeling daarbij?

Denken, waarderen en handelen zijn weliswaar uitingen van een kollektief en

deels onbewust proces, maar het wordt steeds weer door enkelingen, nu eens deze dan weer gene, in gang gezet en gehouden. De enkeling denkt, waardeert en handelt àls lid van de mensengemeenschap, maar hìj doet het. En hij kan dat alleen op zijn eigen wijze, al is dat een door de gemeenschap voor-gevormde wijze. Maar dat wil niet zeggen dat de enkeling zelf niet beslissen moet. De bewering van Michel Foucault dat de enkeling slechts nuttig werkzaam kan zijn door zich aan te passen aan de strukturen waarin hij leeft, is op zijn minst voor ernstig misverstand vatbaar. Het schijnt hem te bevrijden van een verantwoordelijkheid, die hij niet ontlopen kan: namelijk zichzelf te zijn in een gezamenlijk zijn. Hij moet kiezen voor of tegen de struktuur en tussen de mogelijkheden binnen de struktuur; tenzij men het begrip struktuur zo ruim opvat, dat het niets anders uitdrukt dan mens-zijn met anderen in de wereld. Dat is een vooronderstelling van alle humanisme.
Enigszins verwant met het strukturalisme, maar toch heel anders georiënteerd, is de zogenaamde kritische filosofie van mensen als Horkheimer, Theodor Adorno en Jürgen Habermas. Deze „Frankforters" bouwen voort op het marxisme. Als grond-euvel van de huidige maatschappij zien ze de kapitalistische produktiewijze en het partikulier bezit van de produktiemiddelen. Dat veroorzaakt onrecht en onderdrukking, maar ook een maatschappijstruktuur waarin het bewustzijn geheel doortrokken wordt door de veronderstellingen van deze maatschappij, zodat alle denken gericht is op de instandhouding van die maatschappijvorm. Daarom zijn zij ook pessimistisch over de mogelijkheden van verandering. De maatschappij reproduceert zichzelf steeds weer. Vandaar dat Herbert Marcuse en de meest radikale maatschappij-kritiek in de praktijk slechts één oplossing zien: de vernietiging van de maatschappijstrukturen. Wat daarna komt zullen we dan wel zien.
Toch is het duidelijk dat bij de Frankforters de individuele verantwoordelijkheid zwaar weegt: de keuze van hun uitgangspunt in de produktieverhoudingen en de afwijzing van onrecht en onderdrukking zijn beslissingen, die niet zonder persoonlijke waardebepaling tot stand kunnen komen. En hun voorlopige oplossing dat allereerst het kritische denken over de maatschappij nieuw uitzicht zal kunnen bieden, veronderstelt eveneens kreatieve vrijheid, zij het dan bij een voorhoede. Datzelfde vindt men bij Marcuse; ook hij denkt dat jonge intellektuelen en kunstenaars zich voldoende kunnen bevrijden van het heersende patroon om de strukturen te kunnen vernietigen. Maar dat is wel een miskenning van de machtsmiddelen, die in een moderne maatschappij ten dienste staan van het behoud, zolang nieuwe ideeën niet de overhand gekregen hebben. Het is de paradox van de radikale maatschappijkritici dat zij door hun taktiek de werkingskracht van hun ideeën niet bevorderen maar belemmeren.
Hoe dan ook, in het humanistische spreken kunnen ideeën om zich heen grijpen en invloed uitoefenen. Dat doen zij als ze de mensen aanspreken. En wanneer gebeurt dat? Als ze radikaal zijn, dat wil zeggen als ze wezenlijk menselijke behoeften in de wortel raken. Dan kunnen ze, naar het woord van

Marx, de massa's grijpen. En in feite zien we ook dat humanistische ideeën werkzaam zijn. In de sociale strijd gaat het niet alleen om hoger loon, maar ook om medezeggenschap. In de internationale politiek gaat het niet alleen om nationale zelfhandhaving, maar om gelijkwaardigheid. In beide gevallen is een herverdeling van macht aan de orde, en daarachter steekt een humanistisch patroon. Hoe zit dat eigenlijk?

**Macht en machteloosheid.**

De eis van een menswaardig bestaan voor iedereen is meer dan ooit tevoren aan de orde; en toch kan men onmogelijk zeggen, dat de mensenwereld er rooskleurig uitziet, integendeel. Hebzucht en corruptie, onderdrukking en onrecht, haat en geweld, lijken de enige reële machten in de samenleving. Krant en televisie melden dagelijks honger en dood, vervuiling en vernietiging. Zij laten ons achter met een verlammend gevoel van machteloosheid. Hoe kan men in zo'n wereld nog denken aan humanisering; wat heeft het voor zin te spreken van humanistische invloed? Maar dan moeten we ook wel weer bedenken dat dit alles zo is in het licht van onze maatstaven. Onze tijd verschilt van vroegere tijden voornamelijk door de enorme techniek waarmee we de onmenselijkheid kunnen bedrijven, èn door een kommunikatie-systeem, dat ons dagelijks het nieuws uit de hele wereld in de huiskamer brengt.

Oorlogen en uitroeiing, onrecht en terreur hebben de geschiedenis altijd begeleid; en niet alleen in West-Europa, maar eveneens in Azië, Afrika en Amerika. Maar men heeft het niet begrepen als een noodlot: de wil van God of de gang der geschiedenis, de onvermijdelijke aard der dingen. Pas heel langzaam dringt in de loop der tijden de gedachte door, dat mensen zelf verantwoordelijk zijn voor wat ze nu van hun leven maken. Die gedachte is in deze tijd overheersend geworden. Nu in beginsel de mogelijkhden van een menswaardig bestaan voor iedereen aan de horizon verschenen zijn, kan niemand zich meer beroepen op noodlottige machten. Wij zijn verantwoordelijk en we weten het, maar we kunnen het niet waar maken. We moeten wel inzien dat de onmenselijkheid van onze maatschappij pas blijkt in onze interpretatie ervan. Onrecht, onderdrukking en geweld zijn in zekere zin neutrale gegevens. Pas in ons, humanistisch, oordeel worden ze ondragelijk; en niet alleen als ze onszelf treffen, maar ook als het om anderen gaat.

Verbondenheid, gelijkheid en vrijheid zijn maatstaven waaraan we persoonlijk en maatschappelijk leven toetsen. Zij worden in het humanistische spreken opgevat als neigingen van de mensen, waaraan bepaalde vermogens ten grondslag liggen. Maar het zijn niet de enige neigingen. De mensen zijn ook zelfzuchtig, ongelijk en onvrij. Humanisten denken niettemin dat door verwerkelijking van de mogelijkheden van verbondenheid, gelijkheid en vrijheid de mensen echt mens worden. Maar zo'n verwerkelijking is altijd een beperkte verwerkelijking. Verbondenheid betekent, dat de mensen gezamenlijk opduiken uit de natuur en voor hun levensverwerkelijking praktisch en psychisch op elkaar aangewezen zijn. Zij kunnen niet anders dan samenlevingen vormen en

worden door die samenleving gevormd. Gelijkheid betekent dat mensen ondanks allerlei verschillen zodanig overeenkomen, dat daarbij de verschillen onbelangrijk worden. Daarop wordt het streven naar een grote mate van sociale gelijkheid gebaseerd. En vrijheid betekent dat mensen, vergeleken met andere diersoorten, een betrekkelijk onbepaald levenspatroon vertonen en hun bestaan vorm moeten geven door te kiezen. Daaruit vloeit de eis voort die keuze maatschappelijk zoveel mogelijk open te laten.
Maatschappijkritiek berust altijd op maatstaven die aan de levensvisie ontleend zijn. Maar ook de mogelijkheden tot verandering die men ziet, berusten op interpretatie. Naar humanistisch inzicht hebben ideeën invloed op menselijk handelen. En hoezeer ook de maatschappij de voorwaarden schept voor de vormgeving van ideeën (ze „bedingt"), die vormgeving zelf heeft toch een kreatief moment, dat op zijn beurt het handelen en daardoor de maatschappij beïnvloedt. Zelfs gewelddadige revoluties verwerkelijken nooit meer dan in dat bewustzijn van de mensen aanwezig is. Het is een illusie te menen, dat het voldoende zou zijn de bestaande strukturen te vernietigen om zodoende vrij baan te maken voor het „goede" dat dan als vanzelf te voorschijn zou komen. Die veronderstelling gaat uit van de gedachte dat de mens „van nature" goed is, en de (huidige) maatschappij slecht. Maar de mensen zijn noch alleen maar „goed", noch is de maatschappij alleen maar „slecht". In allerlei maatschappijvormen komen waardevolle elementen voor, en zolang er nog mogelijkheden zijn tot hervorming moet daarop alle energie gericht worden. Het kan ook niet anders, want zolang is er ook nog geen kans op succesvolle revoluties.
Maar hebben we wel de tijd voor geleidelijke omvorming van de maatschappij? Geen mens die het weet. Alleen, het is gezichtsbedrog als men denkt, dat andere wegen korter zijn. Men wordt ongeduldig als men ziet hoe weinig ook progressieve regeringen kunnen veranderen. Dat geldt overigens zowel voor reformistische als revolutionaire regeringen. Maar men moet wel bedenken, dat wat in de ene generatie revolutionair is, in de volgende generatie aanvaard wordt. Zo is het gegaan met de slavernij, het kiesrecht, de sociale zekerheid, met de gedachte van overheidsingrijpen zelf. Nu zegt men wel dat niettemin toch het systeem niet verandert, maar ook dat is gezichtsbedrog. Voor wie het zien wil, beleven we een periode, waarin het winstmotief niet meer de alleenheerschappij in de maatschappelijke produktie heeft, en dat proces is nog lang niet ten einde. Macht bedient zich van ideeën, maar verwerkelijkt ze daardoor ook ten dele. Daardoor vindt herverdeling van macht plaats en dan is de maatschappij niet meer dezelfde. De idee is een macht, zodra ze doorsijpelt in de maatschappelijke strukturen, en dat doet ze als ze een antwoord is op een werkelijke menselijke behoefte, op een werkelijke uitdaging.
Onze uitdaging is onze technologisch-organisatorische samenleving, zelfs onder verschillende maatschappelijke systemen. De organisatie verstikt ons, de technologie overwoekert ons. Establishment en burokratie, overbevolking en kernoorlog, uitputting van de natuur en bederf van het milieu bedreigen ons.

Zonder organisatie en techniek kunnen miljarden mensen op deze aarde niet leven; maar hoe kunnen ze leven mèt organisatie en techniek? Hoe kunnen ze òverleven?

**Als of . . . en toch!**

De wereld is eindig, de aarde is eindig, en het leven op aarde, ook van het mensengeslacht is eindig. Dat is een natuurwet, de wet van de entropie. Leven is altijd leven tegen de eindigheid in, ook in het persoonlijk bestaan. Niet door de eindigheid te miskennen of te ontkennen, maar door het leven zin te geven in de eindigheid. Tot die zingeving behoort ook de keuze voor het overleven; want die keuze is niet vanzelfsprekend, zeker niet als men de beslissing verschuift naar de volgende generaties: après nous le déluge! Als men voor óverleving kiest, doet men dat voor de komende geslachten, omdat de verbondenheid daarmee onmiskenbaar is. Dat is nu eenmaal de aard van het mens-zijn in de wereld mèt anderen. Dat bedoelt Levinas ook als hij zegt dat de mens niet kiest voor de verantwoordelijkheid, maar al verantwoordelijk ìs; en daardoor kiest hij voor de vrijheid (van anderen).

De keuze voor óverleven is bovendien een gekwalificeerde keuze; het gaat niet zo maar om overleven, maar om menswaardig overleven. Voor overleven is het voldoende dat het grootste deel van de wereldbevolking beperkingen opgelegd krijgt. Een militaire diktatuur kan dat bewerkstelligen en een minderheid kan onbelemmerd voortleven. Vroeger was dat inderdaad de situatie, maar waarschijnlijk zou de grote meerderheid dat nu niet meer nemen. Waarom niet? Omdat de technologie, en met name de kommunikatiemiddelen over de hele wereld mondigheid verspreid hebben. Maar ook omdat diezelfde middelen ons alle mensen ter wereld nader gebracht hebben en omdat we dientengevolge een extreem bevoorrechte en niet gemotiveerde positie eigenlijk niet meer kunnen willen. Ook dit is een duidelijk voorbeeld van de samenhang tussen maatschappelijke voorwaarden en kreatieve beslissingen.

Wat we doen kunnen is onszelf en anderen bereid maken tot handelen naar werkelijk menselijke behoeften; niet in een subjektief-individualistisch, maar in een intersubjektief-kollektief kader. Dat is altijd meer dan simpele reproduktie van maatschappelijke noodzakelijkheden. Het is niet een zich laten gezeggen door strukturen, maar door mens-zijn in strukturen. De mens is niet een zin-ontvanger (van een zin die er niet is), maar zingever (van een zin die hij in de dingen legt). De mensen geven zin door samenhang te brengen in de keuzen, die zij doen. En zij kunnen kiezen binnen de beperkte ruimte die hun gegeven is. Als men om zich heen kijkt is de twijfel aan die mogelijkheid bijna onontkoombaar: corruptie, geweld, terrorisme, haat en vernietiging, rijkdom en brute macht, lijken wel de enige faktoren die tellen. Dat was trouwens in de tijd van het Renaissance-humanisme niet anders. Maar toch vormen juist die faktoren de uitdaging om het tij te keren voor mensen, die zich van de betekenis van hun zijn bewust worden.

Het is moeilijk om in de chaos om ons heen het verlangen naar menselijkheid

en waardigheid te ontdekken. Het is moeilijk om daarin volhardend te speuren naar menswaardige mogelijkheden en daaraan alle energie en vindingrijkheid te wijden. Maar mensen kunnen daarvoor kiezen, àls zij (innerlijk) kunnen. Het is de taak van humanistische begeleiding om ze te helpen dat te kunnen. Nodig is daartoe versterking van zelfbewustzijn, besef van identiteit, en de wil tot zelfbestemming; en dit als een gezamenlijk proces, dat zich handelend voltrekt, kollektief èn zelfstandig. De verschrikkelijke ongunst der omstandigheden wordt in dat proces onderkend en doorzien als een zaak van menselijke verantwoordelijkheid. Humanisme kan daarbij een kreatieve rol spelen als het zichzelf niet gelijkschakelt, en daarmee uitschakelt. Het kan bijdragen tot het ontstaan van een ander mensentype, niet gericht op ver-bruiken, maar op her-scheppen; niet gericht op over-heersen, maar op samen-werken.
Humanistische bewustwording moet leiden tot poli-tiek in de zin van stellingname als wereldburger; humanistische vorming moet leiden tot aktiviteit in de zin van bezig zijn met de verandering van het persoonlijke en maatschappelijke bestaan. Dat geldt voor iedere humanist, maar niet noodzakelijk voor humanistische organisaties. Misschien is het zelfs niet gewenst, dat zij zich te zeer politiek engageren; want daardoor verliezen ze de afstand, die nodig is om alle politiek kritisch en kreatief te begeleiden. Hun taak ligt bij uitstek op het gebied van de bewustmaking van wat mens-zijn werkelijk vergt. Daarvoor zijn zij ook gespecialiseerd; daarin schuilt hun kracht. Want bewustwording is een werkelijke faktor. Of dat de mensen redden zal, weet niemand. Maar humanisten hebben de overtuiging, dat hun bestaan zinloos is, als zij het niet proberen. Zij hebben geen zekerheid, maar er is de mogelijkheid.

**J. P. van Praag**

# Vier vrouwen

Er is vaak veel treurige spanning in de levens dergenen die het spits hebben afgebeten, naast het schone van het ervaren dat de tijd beweegt. Maar spanningen van ongekende heftigheid onderkent men bij allen. Er moesten immers offers worden gebracht, naar lichaam en ziel; het was geboden, dringend noodzakelijk vaak, met zichzelf te rade te gaan. Zij leefden werkelijk en in gedachten beurtelings in twee werelden. Er moesten voorkeuren worden prijsgegeven voor grotere doelen. Behoeften van elementaire aard konden niet vervuld worden, doordat men vóórt moest.
De één heeft de spanningen weten te verwerken, letterlijk ver-werken — veel onvoorstelbare activiteit is er een bewijs van —, de ander had periodiek met inzinkingen te kampen, een derde ging er kapot aan.
Vooral de strijders voor een socialistische samenleving, die door afkomst, studie, kwaliteiten en maatschappelijke positie de máteriële oogmerken van de sociale strijd niet voor zichzelf in 't spel brachten, voorál de meestal bizondere mensen, die door dat gecompliceerde samenstel van motieven en factoren, hetgeen we gemakshalve het rechtsgevoel noemen, de strijd der arbeiders gingen leiden en richten, vooral zij hebben blootgestaan aan twijfel, teleurstelling, heen-en-weer-geslingerd-zijn tussen afkomst en ideaal, taak en behoefte, norm en werkelijkheid.

**Cornelie Huygens (1848—1902)**
De tweede helft van de negentiende eeuw is voor ons land een tijdperk geweest van ongekende beweging en strijd. Een klein deel daarvan werd door vrouwen teweeggebracht. Aletta Jacobs was daarbij een befaamde figuur — maar het is voor de algemene historische zuiverheid, zowèl als voor het welbehagen van enig lezer dier historie, onontbeerlijk het verhaal van het leven van Cornelie Lydie Huygens te doen. Het verhaal van haar leven is een verademing, naar mate men haar beschouwt in het verdere verloop van haar leven — tot vóór het einde.
Cornelie Huygens heeft de schoonheid en de teleurstelling in hun afwisseling volop gekend. Zij werd geboren op 13 juni 1848 in Haarlemmerliede als kind van aristocratische ouders. Taco de Beer deelt mede, dat haar visitekaartjes van een kroontje voorzien waren. („Noord en Zuid" — 1902, 566.) Zij werd een gevoelige, intelligente vrouw, die zich voornamelijk wijdde aan literair werk, romans en novellen, die aanvankelijk geheel speelden in aristocratische milieus. „Hélène van Bentinck" (roman, 1877), „Uit de strijd des levens"

(essays, 1878), „Regina" (roman, 1884), „Arabesken" (novellen, 1884), „Ellen" (roman, 1889) en „Een huwelijk" (novellen, 1892). Toen de stijlomwenteling van de Tachtigers had plaats gevonden, veranderde ook haar trant van schrijven. De ietwat onwezenlijke, geaffecteerde toon der dialogen verdween, de pittoreske beschrijving verkreeg een doorleefde toets. Doch gelijktijdig bemerkte men in haar objectkeuze en behandelingswijze een maatschappelijke oriëntatie van origineler aard. In „Hoogenoord" (1892) en „Zomer" (1895) wordt de sociale tendens scherper. Intussen was zij echter in 1893 aangezocht om lid te worden van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde. Zij was toegetreden. Doch er begon zich een taakstelling bij haar steeds duidelijker af te tekenen; daarvan getuigde allereerst eigenlijk duidelijk een geschrift van 1896: „Een woord aan de Nederlandsche vrouwen", waarin zij zich verzette tegen de eenzijdige activiteit van vrouwen als Wilhelmina Drucker en Schook-Haver. Maar duidelijk uitgesproken werd haar socialistische gezindheid in de vermaarde sleutel-roman: „Barthold Meryan" (1897). Zij was van rose tot rood ontwikkeld en in deze roman beschrijft zij de, vooral ook intellectuele en theoretische, situatie van de Nederlandse socialistische beweging tegen het einde van de negentiende eeuw, in het kader van persoonlijke lotgevallen van nauwelijks met doorzichtige schuilnamen vermomde figuren uit de beweging dier dagen. (B.v. Thornton is Troelstra.) Het is een ongemeen boeiend boek en ik sta volmaakt naïef tegenover de literaire tekortkomingen ervan — wetende ook hoe een verbazende invloed deze historie op velen heeft gehad. Mogen wij oude socialisten, waaronder mijn vader, geloven, dan hebben tallozen door dit boek een helder inzicht verworven in het wezen van de socialistische strijd en, méér nog: velen moeten door het warme pathos van dit boek aangestoken zijn zich niet langer terug te houden. Ik kan niet beoordelen, maar alleen getuigen van het behagen, dat mij bekruipt bij het lezen van deze historie van „een jong idealist van goeden huize, Barthold Meryan."

In die jaren kwam zij ook veel aan huis bij de Troelstra's in Den Haag. Mevrouw Troelstra heeft, in Het Volk van 10 november 1902, daaraan herinneringen opgehaald, en beter dan W. H. Vliegen — die in zijn boek „Die onze kracht ontwaken deed" (I — 140) een ongeïnspireerde, (voor zijn soort van mannelijke oud-socialisten begrijpelijke) vluchtige bladzij aan haar wijdt — weet zij een tekening te geven van deze opmerkelijke vrouw, die verklaart en verheldert.

Zij was een grote, rijzige vrouw met onmiskenbaar edel voorkomen, die zich niettemin vol vuur op het partijwerk had geworpen, eerst in Amsterdam, later als secretaresse van de Afdeling Den Haag, tenslotte zelfs in het Partijbestuur. De aanvankelijke voorkeur voor de weelde en verfijnde over-beschaving van haar afkomst liet zij varen. Toen zij in de beweging kwam, kleedde zij zich — volgens de woorden van bekenden — „in zij of fluweel", zij maakte gebruik van kostbare toiletartikelen. Zij kon zich dit alles permitteren, want met haar romans verdiende zij meer dan voldoende. Doch dit geraakte aan een eind. Zij kón langzamerhand geen romans meer schrijven. Op 18 november 1896 be-

dankte zij zelfs als lid van de Maatschappij der Ned. Letterkunde. Nu kwamen er ook zorgen. Zij begon zich allerlei te ontzeggen, kleedde zich eenvoudiger, ging goedkoper wonen en at uiterst sober. Maar zij ging geheel op in het nieuwe ideaal. Ging op tournee, hield lezingen in het land. Ze gevoelde zich geheel opgenomen in een geweldige beweging van vernieuwing der maatschappij. Toen zij zitting nam in het bestuur van de S.D.A.P., werd zij er joviaal begroet door Van Helsdingen: „Nou Huygens, welkom in ons midden! Ja, ik noem je nu voortaan maar Huygens, nu je in 't partijbestuur bent. Is dat goed?" Ze vond het best. Maar niettemin bléef ze — zoals tijdgenoten getuigen — „de freule". Er ging van haar uit een natuurlijke zuiverheid, properheid en absolute eerlijkheid — zodat zij ook aldra de heftigste teleurstellingen beleefde. Ze nam de zaken ernstig op, altijd en tot in alle onderdelen, misschien wel tè ernstig. Zij wist niet van schipperen — want zij had nooit geknoei gekend. Lijnrecht zag zij haar weg voor zich.
Dát is wellicht haar belangrijke betekenis, in het bizonder met het oog op de vrouwenbeweging dier dagen. Zoals in het begin van dit opstel al gezegd is: een historische oriëntatie ten opzichte van de bevrijdingstendenzen door de eeuwen heen, mag onder geen beding Mevrouw Aletta Jacobs passeren. Maar het inzicht in de geschiedenis van de emancipatie der vrouw is onvolledig zonder de kritiek die Cornelie Huygens op het streven der burgerlijke vrouwenverenigingen heeft geuit. Strijdsters voor „damesrechten", noemde zij hen. En in een schitterend essay, getiteld „Socialisme en Feminisme" (1898), heeft zij haar verwijten haarscherp geformuleerd: „In de eerste plaats dan: de damesbeweging erkent geen klasseverschil!" En: „De strijd van de vrouw en de strijd van de arbeider is dezelfde".
Zij had echter steeds een opvallend instinct voor de strijd, die àchter de gebeurtenissen woedde in het binnenste van de strijdenden. En naarmate zij ook in de sociale bevrijdingsbeweging een gevestigde plaats kreeg, langer om zich heen keek, verwierf zij ook zèlf meer diepte, dat is: meer leed. Ontroerend heeft zij de tweestrijd, niet lang voor haar dood, onder woorden gebracht. Men moet echter door haar kordate zelfcontrôle héénlezen. „Hoe wij ons ook dag aan dag mogen stoten aan het vele onvolmaakte, ja, vaak stuitende, dat nu eenmaal alle menselijk streven aankleeft, hoe wij ons ook mogen ergeren aan de eeuwige herrie in de beweging — ontmoediging blijft buitengesloten". Zij duwde het weg, want er mee omgaan, dat kon ze niet. Ze ging er om héén.
Omstreeks 1900 ging ze samenwonen met een vriendin, die twee kinderen had. Met veel liefde wijdde ze zich aan dit huiselijke leven en aan de opvoeding van die kinderen. Daarna vond zij een echtgenoot, die evenals zij geheel opging in het werk voor beider maatschappelijk ideaal. Ze lieten hun huwelijk officieel ten gemeentehuize bevestigen. Het leek of voor haar, op 54-jarige leeftijd, een tehuis bereikt was. Vier weken later, in de vroege ochtend van de 31ste oktober 1902, werd haar lijk opgehaald uit een vijver in het Amsterdamse Vondelpark.

Tenslotte had zij het — wat het ook was — niet aangekund. Ze was èrg serieus.

**Dr. Aletta Jacobs (1854—1929)**

In juni 1899 vond in Londen het grote internationale congres van vrouwen plaats, de eerste ontmoeting in Europa van dien aard. Aletta Jacobs ging er heen met haar echtgenoot Carel Gerritsen. Het was een manifestatie om nooit te vergeten, met feesten, recepties, diners, stampvolle lezingen, rijtoeren enz. enz. Haar man kon haar steeds begeleiden, aangezien op vrijwel al haar invitaties aan haar naam was toegevoegd: „and husband" (echtgenoot) of „and Mr. Gerritsen".

Toen zij echter in Amsterdam terug waren en aan vrienden en kennissen verhalen deden over het congres, zei Gerritsen eens, dat het hem op dit congres was duidelijk geworden hoe het een fiere vrouw te moede moest zijn, wanneer zij haar leven lang nooit haarzelf mocht wezen, maar altijd en alleen beschouwd werd als de vrouw van haar man. Gedurende het gehele congres in Londen werd Carel Gerritsen alléén geteld als de man van Dr. Aletta Jacobs.

Deze anecdote, die zij zelf vertelde in haar „Herinneringen" (Amsterdam 1924, blz. 230), heeft mij meer getroffen dan enige andere passage uit haar levensverhaal. Ik moet aannemen, dat dit zozeer tot mij sprak doordat, al lezende het relaas van dit buitengewoon succesvolle leven, een centrale indruk zich bij mij niet wilde vormen. Die anecdote echter zette alles in een helder licht. Er zijn dingen in haar aard, in haar idealen, in haar activiteiten die mij boeien, andere die mij vervelen, irriteren of verwonderen. Eigenlijk wéét ik niet wat ik met deze vrouw aan moet. Zij was het eerste meisje dat met weergaloos doorzettingsvermogen allerlei dingen voor het éérst in de geschiedenis deed: vooral te denken aan haar universitaire studie voor arts. Zij heeft gestreden met geweldige ijver en concentratie voor vrouwenkiesrecht, verbetering van arbeidsomstandigheden voor vrouwelijke beroepen, tégen de prostitutie, vóór bewuste regeling van het kindertal en tégen de oorlog.

Dit alles is van onschatbare waarde geweest, en gelukkig heeft zij bij haar leven de overwinningen voor een groot deel tot stand zien komen. Zo'n immense toewijding had niet minder verdiend.

Maar aan de andere kant is er iets afstotends in deze vrouw, wellicht voor mij persoonlijk, waarschijnlijk niet alléén voor mijzelf.

Zelden heb ik een leven gadegeslagen dat zo organisch verliep, ja als het ware georganiseerd werd van het diepste centrum der persoonlijkheid uit. Als achtste kind uit het gezin van de dorpsdokter uit Sappemeer, groeide zij op. Er volgden nog drie kinderen en bijna al dezen hebben later in enigerlei vorm een wetenschappelijke opleiding ontvangen. Aletta was echter het eerste meisje, dat de voetsporen van haar vader drukte en met ongelooflijke tegenstand, moeite, lichamelijke en geestelijke inspanning de doctorsgraad behaalde (1879).

Het levensverhaal moet men zelf lezen — ik kan het hier zelfs niet vluchtig

geven — om te beseffen welk een energie in dit kleine vrouwtje stak. Er mag niet vergeten worden dat het minister Thorbecke is geweest, die tegen alle traditie en conventie in, tot op zijn sterfbed toe de achtereenvolgende toestemmingen tekende om het Aletta Jacobs mogelijk te maken de Rijksuniversiteiten te bezoeken!
Aan haar vader is zij heel stevig verbonden geweest, zózeer dat haar moeder in deze „Herinneringen" er een enkele maal bepaald niet fraai op komt te staan. De dood van haar vader, in het voorjaar van 1881, was zulk een hevige slag voor haar, dat zij heel lang alle lust om te werken zowel als de drang tot enig streven verloor. Zij herstelde zich echter en wierp zich met toenemende kracht op haar werk en zette zich aan de verwezenlijking van een aantal gewichtige idealen: de strijd tegen de prostitutie en de ijver voor de willekeurige regeling van het kindertal. In haar medische praktijk ondervond zij de euvelen die de toepassing van geheel nieuwe denkbeelden op dit gebied dringend wenselijk maakte. Het is niet in weinig woorden te schetsen welke stille tegenstand, laster, verdachtmaking en openlijke weerzin zij bij haar moedige acties ondervond — en ik proef in haar nadruk om deze beletselen te overwinnen een concentratie en een gespitsheid, welke in diè mate alleen maar te verklaren zijn uit een bewust of onbewust tekortkomen op ànder gebied.
Ze was dan ook in feite zèlf niet gelukkig. Omstreeks de jaren 1884, '85 drong het duidelijker tot haar door dat ook voor haar de jaren van volle rijping niet onbenut konden voorbijgaan, zo zij geen schade wilde toebrengen aan haar evenwichtige geestelijke en lichamelijke groei. Al jaren lang bestond er tussen haar en Carel Gerritsen, een zakenman met sterke sociaal-wetenschappelijke sympathieën en bekwaamheden, de band van kameraadschap, vriendschap, genegenheid of hoe men dit verder noemen wil. In 1886 kwam hij naar Amsterdam en huurde een geschikte woning. Zij trouwden niet officieel, Aletta handhaafde haar medische praktijk elders in de stad en Gerritsen stortte zich in het politieke leven van de hoofdstad. Ze waren gelukkig met deze essentiële verbintenis van kameraadschappelijkheid zonder officiële sanctie. Enkele jaren duurde dit. Toen echter werd bij haar het verlangen naar het moederschap sterker, terwijl ook allerlei andere praktische aanleidingen er hen toe deden besluiten ten stadhuize hun verbond te doen vastleggen.
Dit geschiedde in 1892. In september 1893 bracht zij een kindje ter wereld, dat door een fout van de verloskundige echter niet langer dan één dag in het leven kon worden gehouden. De bladzijde in haar mémoires waarop ze met eenvoudige bewoordingen over deze verschrikkelijke slag spreekt, is een van de belangrijkste uit dit overigens toch zo vol imposante gebeurtenissen en belevingen gestopte boek.
Weer kreeg zij aldus een akelige stimulans tot geweldige inspanning voor sociale idealen. Eigenlijk culmineerde dit werkzame leven in de beweging voor het vrouwenkiesrecht. Daarbij heeft zij — buitengewoon intelligente vrouw en doortastend leidster van nature als zij was — steeds heel goed begrepen, dat elke strijd vergemakkelijkt, respectievelijk verzwaard wordt door

een goede, respectievelijk een slechte strategie. Herhaaldelijk heeft zij toegeworpen geringe successen geweigerd, inziende dat een kleine overwinning in diezelfde mate afbreuk doet aan de strijdlust voor het grote, definitieve succes. Hoewel zij in 1905 weer een hevige slag moest incasseren door de dood van haar man, mocht zij het geluk beleven, dat in 1917 het passieve kiesrecht, en in 1919 het actieve kiesrecht voor de vrouwen werd veroverd. Terecht heeft men haar overweldigend gehuldigd als de eminente pionier in de strijd voor dit grote recht.
Zoals in het begin gezegd, er is niet te ontkomen aan grote bewondering en vaak ook niet aan warme sympathie voor deze energieke vrouw. Maar ik moet eerlijk bekennen, dat de lichte wrevel over haar robuustheid en zekerheid mij niet loslaat. Er is op sommige plaatsen in dit levensverhaal een ernst, een nadrukkelijke pezigheid, die me alle belangstelling dan rooft.
Hoe zal ik 't zeggen, er is zo vreselijk weinig humor in dit leven. 't Is allemaal zo gewichtig, zo leergierig. Als deze beide mensen benijdenswaardige vakantiereizen maken, dan worden op hun weg links en rechts ziekenhuizen bezocht, fabrieken bezichtigd, gesprekken gevoerd met landslieden om de volksmening te toetsen. 't Is alles van een onvervalste cursus-mentaliteit — die wel verklaarbaar, onvermijdelijk en te loven is — maar die nooit weldadig onderbroken wordt door een flits van betrekkelijkheidsbesef.
Schamper spreekt zij over Freud, met enig sarcasme rept ze van de sociaaldemocraten, de neo-malthusianen beschouwden in haar ogen het vraagstuk der kinderbeperking te zeer van de maatschappelijke kant uit.
Dit, en nog andere dingen, zijn begrijpelijk misschien wel noodzakelijke beperktheden, maar zij vormen nèt de toets van het talent, zonder enig spoor van genialiteit. In de beperktheid ligt waarschijnlijk soms de kracht tot historische daden — want die heeft zij zonder twijfel verricht.

**Geertruida Kapteyn—Muyskens (1855—1920)**

Naar mate de geschiedenis vorderde namen steeds meer vrouwen deel aan het streven naar een vrijer leven en een bevrijde levens- en wereldbeschouwing. In de tweede helft van de negentiende eeuw keert het getij zichtbaar en een hele reeks van vrouwen geeft op velerlei wijs te kennen, dat de wereld en het leven ook van een àndere kant kunnen worden bezien. De enkele keren zijn te tellen dat in vorige eeuwen een vrouw zich mengde in de discussie omtrent de menselijke waardigheid — hoe verhuld zo nu en dan in andere bewoordingen, bijvoorbeeld in de uitingen van religieuze vervoering. Ik denk aan Wendelmoet van Monnikendam (1500), aan Antoinette Bourignon (1650), aan Betje Wolff en Aagje Deken (1800).
In de negentiende eeuw voltrok zich de eerste fase van de emancipatie van de vrouw. Ik zeg met voorbedachtheid: de éérste fase, omdat het een ernstige vergissing zou zijn te menen, dat de bevrijding van de vrouw nú reeds, laat staan in de vorige eeuw, haar beslag heeft gekregen. Het akelige voor die vrouwen in de negentiende eeuw is bovendien nog geweest, dat zij in wezen

niet bevrijd kónden worden — door welke feitelijke doorbraak dan ook — aangezien hun geboorte, hun eerste belangrijke jaren, kortom hun milieu geheel was gebed in een volslagen mannenwereld, zij 't dan tenslotte een zich tegen de emancipatie (bewust of onbewust) verzettende mannenwereld. Door deze ondergrond te zien, begrijpt men ook wel beter het soms krampachtige en ietwat geforceerde gedrag van de vrouwen in die dagen. De spot heeft zich daar gretig van meester gemaakt.
In het geval van Geertruida Kapteyn-Muysken kan ik niet beoordelen of er opvallende restanten van emotionele weerzin tegen de dominerende mannenmentaliteit in haar gedrag werkzaam waren. Uit de berichten blijkt niets anders dan dat zij een intelligente, geïnteresseerde, ruimdenkende, meelevende vrouw was. Ik moet zeggen, dat er in haar werk tamelijk veel zweverige passages zijn, die voor mijn gevoel te zelden de tijdige afwisseling van iets hartiger taal, van direct-treffende argumentatie verkrijgen.
Maar laat ik eerst een overzicht geven van haar leven en werken. Op 13 februari 1855 werd zij als het vijftiende kind in het gezin van de burgemeester van Hillegom geboren. Zij bezocht de H.B.S. — en meer weet ik in feite van haar jeugd niet af. Zelden was zij autobiografisch in haar werk en tijdgenoten hebben weinig of niets over haar persoonlijk leven doorgegeven. Ze trouwde met een ingenieur, Albert Kapteyn, en door diens beroep vertoefde het gezin jarenlang op verschillende plaatsen in het buitenland, waar het sociale, politieke en culturele leven in het laatste kwart van de negentiende eeuw veel meer beweging vertoonde dan in ons eigen land. In Engeland — vooral in Londen, in Zwitserland en dáár vooral in Zürich, met nu en dan reizen naar Italië en Duitsland, heeft zij opgenomen wat er leefde in de vooruitstrevende kringen dier dagen. Uit haar werk blijkt een ongewoon grote bekendheid met de moralistische, socialistische en literaire denkbeelden, die op internationaal niveau destijds heersten. Grote voorkeur treedt daarbij aan het licht voor het werk van de jonggestorven Franse dichter en moralist Jean-Marie Guyau, maar ook, zij 't dan in minder hevige mate, voor Feuerbach's positivisme, voor de sociologische theoriën van Spencer en Comte, voor het dramatische en kritische werk van Bernard Shaw, alsook voor het cultuurfilosofische werk van Edward Carpenter en Bertrand Russell.
In de periode dat zij in Engeland verbleef — die ongeveer twintig jaren heeft geduurd — vertaalde zij het meesterwerk van Guyau in het Engels, namelijk: „Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction". Ook voor de verspreiding onder arbeiders van dit standaardwerk der onafhankelijke moraal, heeft zij zich veel inspanning en geen geringe offers getroost.
Later woonde het echtpaar in Zürich. Direct verzamelde zij weer een kring van artisten, sociale hervormers en intellectuelen om zich heen. In Zürich is ook haar eerste boek ontstaan. Wèl had ze al eerder een en ander gepubliceerd, zo onder meer, in 1899 in De Kroniek van P. L. Tak: een pleidooi voor een nieuwe, gezuiverde ethiek. Maar in 1907 gaf zij een groot boek met essays uit, getiteld: „Affirmatie, lijnen eener levensbeschouwing". Met dit begrip

„affirmatie" wilde zij aanduiden, dat zij in de wereld waarnam een levensbeweging naar nieuwe koers, een bezinning op nieuwe zekerheden, die — uit innerlijke gezuiverde ervaring en persoonlijke beleving geboren — de voorbereiding kon geacht worden van een sterker levensrhythme. In een aantal omvangrijke opstellen heeft zij dit voorgevoel van vernieuwing uitgewerkt en getoetst, zo aan het „levensgeloof van Ellen Key", aan „Jean-Marie Guyau", aan „Joseph Dietzgen".
Het zijn soms geestdriftige, soms bedwongen, maar altijd breed-beschouwende uitingen van een naar diepzinnigheden geneigde, intens-goede vrouw — maar de zweverigheid is soms van een dusdanig ongenietbare soort, dat veel van de juistheid der inzichten wordt verzwakt. Ik zal er onwillekeurig een passage uit lichten, opdat U kunt nagaan wat ik bedoel:
„Leert niet dieper ervaring en nadenken, dat, in plaats van storend, juist elke nieuwe wekking van bewustzijn, ten voordele komt der opheldering van levensvragen, van ons geloof in het leven, en van het Leven zelf, dat hiermede steeds nieuwe mogelijkheden tegemoet gaat?" (Affirmatie — blz. 95.)
Zij bezondigde zich wel veel aan hoofdletters en soms deed zij met een wervelstorm van grote woorden bijna vanzelfsprekendheden opvliegen tot hoogten, waar ze zachtjes omkwamen bij gebrek aan zuurstof. Zoals in bovenstaande zin, waar een eenvoudige twijfelachtigheid: „bewustzijn werkt verhelderend", moeizaam wordt opgeblazen tot een pompeuze levenswijsheid, die met „diepe ervaring" en „dieper nadenken" pas gevonden zou kunnen worden. Ik duidde 't al aan: bovendien is die „waarheid" nog hoogst discutabel.
Maar dit dan als een lichte vlaag van kritiek — die ik wel voortdurend in mij woedende gevoel terwijl ik haar werken lees — doch waartegenover toch een zuiverheid van intentie, van gezindheid en een fijnheid van intuïtie, van gevoel staat, die haar heeft geleid tot scherpe analyses van onze cultuur en tot verhelderende beschouwingen aangaande de wegen, waarlangs we ons bij voorkeur zouden moeten bewegen. P. L. Tak — een van de meest intelligente journalisten die ons land ooit rijk is geweest — heeft de zwakke kant van Geertruida Kapteyn-Muysken onderkend; hij noemde haar werk: „te ideologisch", hetgeen ik zweverig noem. Maar... Tak pláátste haar stuk desondanks! Dat was om die ándere kant die ik aanstipte: haar zuivere intuïtie.
Ze was een overtuigd vrijdenker. Ze sprak veelvuldig voor De Dageraad, hoewel men haar niet steeds goed begreep. Op de congressen te Zwolle (1915) en te Rotterdam (1916) heeft ze de congresrede uitgesproken en in beide gevallen, de eerste keer onder de titel: „Oorlog en geestesrichting", de tweede keer: „Zedelijke opvoeding zonder geloofsdogma", heeft zij een indringend betoog gehouden voor de positieve activiteit op de basis van het vrije denken. Van haar ging de gedachte uit dat de godsdienst begrepen moest worden als een in de tijd bepaalde en dus begrensde vorm van levensgevoel, die béleefd, dóórleefd en óverleefd moest worden door de mens die steeds zoekt naar een nieuw en zuiverder zedelijk bewustzijn. Zij wekte daarom op tot

begrip voor, éérder dan tot de strijd tégen het godsdienstige besef. Zij beschouwde in vrijwel al haar werken — „Levensrichting" (1915), „Oorlog en geestesrichting" (1918) en ook in het na haar dood uitgegeven geschrift: „Wedergeboorte en Revolutie" (1920) — de mens als een wezen dat worstelt om begrip, om zekerheid, gekweld door een twijfel, die eigenlijk toch zo heilzaam, voortstuwend is. Zij zag de mens gaan door een zee van leed naar die „associatie van vrijen en gelijken, waarin de vrijheid en ontwikkeling van ieder de voorwaarde vormen voor de vrijheid en ontwikkeling van allen" (Marx).
In het jaar '20 werd ze ernstig ziek. Sinds ze in 1908 in Holland definitief was teruggekeerd had zij als een stimulans voor velen gewerkt. Ze had groepen jonge revolutionairen, hervormingsgezinden om zich heen verzameld. Velen ook heeft zij een stevige duw gegeven om te uiten wat er aan belangwekkends in hun innerlijk te rijpen lag — zo B. Reyndorp. De oorlog heeft haar wel aangegrepen. Ze heeft getracht de fakkel brandende te houden.
In de tweede helft van 1920 naderde voor haar echter het einde. Ze stierf in een psychiatrische inrichting te Arnhem. Op een mooie najaarsdag, op 8 september, hebben vrienden haar begeleid op haar laatste gang naar het crematorium in Westerveld.
Ons resten nu haar werken — beter misschien: de indrukken uit haar werken — en een enkele foto. Zo'n foto heb ik thans voor me: een goedgevormd, lief, bereidwillig gezicht, eigenlijk steeds op 't punt van een geestdriftige uitroep te slaken. Een licht-ontroerbaar gelaat. Ze heeft gewild dat de mensheid wedergeboren werd tot iets beters dan Heidendom, tot iets beters dan Christendom.

**Clara Meyer—Wichmann (1885—1922)**
Ze was zes-en-dertig jaar oud toen ze — enige uren na het ter wereld brengen van een dochtertje — op 15 februari 1922 overleed. Dit was eenvoudig een natuurramp.
En in de ongewoon-haperende woorden van Bart de Ligt, waarmee deze haar herdacht in De Wapens Neder, klonk dof een verslagenheid die alleen éven in een flits welsprekend werd door het treffende beeld: „Clara Wichmann bewoog zich tussen ons als het gouden meisje op De Nachtwacht van Rembrandt".
Ik heb nu veel van haar gelezen en als ik goed tot mijn bewustzijn laat doordringen wat de geestelijke gestalte was van deze vrouw in haar langzame groei en gave ontplooiing — ter illustratie waarvan toch betrekkelijk veel en verschillend werk van haar hand door haar man met zorg openbaar is gemaakt — dan krijg ik de totale indruk van een uiterst gevoelig, zeer behoedzaam wezen, dat voor zichzèlf de strengste critica is geweest.
Haar afkomst gaf haar al een duidelijk merk. Ze was het eerste kind van Duitse ouders. Haar vader was hoogleraar in de geologie te Utrecht, een zuivere doch overwegend natuurwetenschappelijk geaccentueerde werker,

wars van elke speculatieve neiging — die de opvoeding van de kinderen vrijwel geheel aan zijn vrouw overliet.
Haar moeder moet wel een dominerende figuur zijn geweest. Dit leid ik af uit de mededelingen die de man van Clara Wichmann, J. B. Meyer, ons heeft verstrekt — en een diepere beschouwing van haar werk bevestigt die gegevens in elk opzicht. Clara's moeder was een spits-intelligente, bedrijvig-geïnteresseerde, levendige vrouw, die er in slaagde de huishoudelijke aandacht te paren aan een meer dan gewone bezigheid met culturele problemen. Een vriendin heeft hieromtrent een buitengewoon tekenende getuigenis geleverd door te releveren dat Clara in vele opzichten op haar moeder geleek, maar verdraagzamer was.
Kortom, het meisje groeide op in een gezin, waar er alle aanleiding voor was dat tussen moeder en dochter ondergronds een veelbetekenende spanning groeide. De mogelijkheid van druk werd nog vergroot door de afstand die de vader daarbij aannam — en het feit dat het gezin, nadat Clara haar vijfde levensjaar was gepasseerd — en zij dus gedurende die belangrijke periode énig kind was geweest — met een tweede kind, een jongen, werd uitgebreid. Zij was een vroegwijs kind, sterk emotioneel, tamelijk intellectueel geaccentueerd, met een toch wel onevenwichtige houding ten opzichte van de wisselende sfeer, stemming, sympathie en harmonie in de directe omgeving. Uit de dagboekfragmenten van haar jonge jaren treedt naar voren een op-zichzelf-ingesteld, secundair-functionerend en soms heel overgevoelig kind met diepgaande, vooral historische en literair-filosofische belangstellingen.
Zonder twijfel heeft zij geleden onder wanbegrip — en ze was ook wel een vreemde tussen de „gewone" kinderen. In haar ontroerende opstel over „De ouderen en de jongeren" („Bevrijding", blz. 1—10), komt onmiskenbaar tot uiting, dat zij 't ondergaan heeft hoe de ouderen vaak niet de wil bezitten tot het begrip voor de eigen wijsheid der jongeren.
Van jongsaf heeft zij een uitgesproken voorkeur voor historische onderwerpen gehad. Daarbij frappeert het me, dat ze ook al jong gewankeld heeft tussen wat zij noemt de neiging tot „handelen" of tot „bespiegeling". Ze wist dat ze een héél heftige kracht en wellicht een sterke agressie in zich had. In een dagboekaantekening van 17 augustus 1901 zegt ze: „Eigenlijk ben ik vreselijk eerzuchtig". En haar omgeving moet deze gebalde energie wel vermoed hebben. Een Duits vriendje heeft eens tegen haar gezegd: „Entweder du wirst einmal etwas ganz berühmtes, oder du schnappst mal ganz über; was extremes wirst du gewiss". Ze tekende in haar dagboek aan: „Wat was ik blij. Ik zei: dat hoop ik".
Onder haar vredig, zachtaardig uiterlijk voel ik dan ook, verwerkt en gevormd weliswaar, een onvrede met het heden. Ik ontkom niet aan de indruk dat haar aanvankelijk intense belangstelling voor het geschiedkundige aspect der dingen uit de zèlfde bron kwam, waaruit láter haar hartstochtelijke toewijding voor het toekomst-ideaal van het sociaalanarchisme voortvloeide.
Deze onvrede met het heden was feitelijk wel de resultante van haar gehele

groei. Waartoe het fenomenale sublimatieproces bij deze merkwaardige vrouw geleid zou hebben, kunnen we helaas niet meer nagaan. Maar de zwenking van haar concentratie uit het verleden naar de toekomst, was al een symptoom van kern-gaafheid en natuurlijke intelligentie, waarvan de weerga zeldzaam is. In haar zeer eigen, bizonder òn-ontleende essay over „Verleden, heden en toekomst" heeft ze tastend gezocht naar een redenering ter zekerstelling van de toekomst, onderwijl ze met zachte drang haar neiging om terug te vallen in het verleden, trachtte uit te roeien.
Nog in haar juridische proefschrift mengde zij beide tendensen; waar zij beschouwingen leverde over de historische grondslagen van het in het begin van de twintigste eeuw zich omvormende strafbegrip (1912). De historie krijgt hier echter pas duidelijk een fùnctie, en wel voor de toetsing van het normbesef. Zij beschouwde de cultuur in de ruimste zin als de achter- en ondergrond van de zo uiterst belangwekkende reactie op de „misdaad" in het bizonder „het kwaad" in het algemeen.
In al haar werk keert steeds het motief terug van de uit haar diepste innerlijk opstuwende idee: dat alles steeds òn-volmaakt is — de wettiging immers van haar onvrede met het heden — doch aangevuld met de gedachte dat er in dit onvolmaakte juist de waarde is gelegen die zich uit in het streven naar het vòlmaakte. En daarbij accentueert zij steeds nadrukkelijker, dat iedere nieuwe fase tòch een winst oplevert.
In haar leven naderde de twijfel omtrent de voorkeur voor „beschouwing" òf „daad", duidelijker: de historische beschouwing van het gebeuren òf meedoen en ingrijpen in het gebeuren, steeds meer het beslissende stadium. Heeft zij — in dit opzicht voor het laatstgenoemde kiezende — haar studie al gewijzigd van „geschiedenis" in „rechten"?
Hoe dan ook, in de advocatuur mislukte zij. Ze aanvaardde — weer ietwat wankelend — een betrekking bij het Centraal Bureau voor Statistiek en van 1914 tot haar dood heeft zij — na 1916 als chef van de gerechtelijk-statistische afdeling — daar gewerkt. Ook dit beviel haar in het begin niet, maar geleidelijk heeft zij er zich mee verzoend. Even heeft ze er over gedacht geheel òm te schakelen naar de historische studie, maar ze heeft dit voornemen tenslotte toch laten varen.
Want een ideaal kwam intussen in haar leven — de idee van het vrije socialisme, van de vrije gedachte in haar toepassing op het maatschappelijk bestel. De crisis van haar leven — omstreeks 1917 — werd opgeheven, hoewel aarzelend aanvankelijk, in de toenemende activiteit voor de sociale rechtstrijd. „Ze naderde", getuigt Bart de Ligt elders, „in grote schuchterheid, met haar geestesgaven haast verlegen en wèl gevoelend, hoeveel haar juist door haar burgerlijke opvoeding ontbrak voor de nieuwe practijk. Maar ze kwam in zulk een oprechtheid en zo onmiskenbaar onbaatzuchtig, dat de anderen onmiddellijk begrepen, wat ze wonnen."
Ik kan dit heel erg beamen — voor zover ik daartoe enig recht heb door het zorgvuldig proeven van haar schriftelijke nalatenschap. Een onuitputtelijke

zuiverheidsdrang deed haar nu schrijven en spreken over allerlei aspecten van het huidige leven, maar met het oog op de toekomst; over de positie der vrouwen, over de huwelijkswetgeving in Rusland, over het Taylorstelsel, over het recht tot straffen, over oorlog en vrede, over het geweld en het antimilitarisme, over de rechtspositie der huisdieren...

**P. Spigt**

# Hoogtijdagen

*Uit vele winters herinner ik mij nog*
*De dagen van de zonnewende,*
*Allen herhaalden zich in eindeloze rij*
*En toch, elk was onherhaalbaar.*

*En heel die lange reeks*
*Vloeide samen ineen —*
*Deze rij van hoogtijdagen*
*Toen tijd tot stilstand was gekomen.*

*Alle herinner ik mij nog:*
*De winter nadert zijn midden,*
*De wegen worden weker, sneeuwwater vloeit van de daken*
*En de zon straalt op het ijs.*

*En de geliefden, als in droom,*
*Zoeken elkaars nabijheid,*
*In de hoge bomen*
*Koesteren spreeuwen zich in de zon.*

*Slaapdronken draaien traag de klokkewijzers*
*De dag verglijdt*
*Als was het een eeuw,*
*En zonder eind' is de omarming.*

Boris Pasternak

(Uit het Russisch vertaald door P. Krug)

# Mogelijkheid of onmogelijkheid van een wereldbevolkingsbeleid

## I. Inleiding

In augustus van dit jaar vond in Boekarest de wereldbevolkingsconferentie plaats. Zoals bekend zal zijn is deze bijeenkomst niet geheel zonder strubbelingen verlopen. Het wereldaktie-plan, waarover verder meer, leidde in tegenstelling tot veler verwachting tot langdurige politieke discussies. In deze bijdrage willen wij trachten de redenen voor deze discussies enigermate in beeld te brengen. Hiertoe zal in eerste instantie aandacht worden geschonken aan de demografische visie op het bevolkingsprobleem. Vervolgens zal de aktie van de Verenigde Naties aan de orde komen, waarna in het derde gedeelte enkele reakties zullen worden besproken. De bijdrage zal worden afgesloten met het aanduiden van mogelijke oplossingen.

## II. Een demografische visie op het bevolkingsprobleem

Volgens schattingen bestond de wereldbevolking in het jaar 8000 v. Chr. uit ongeveer 5 miljoen mensen en het heeft misschien wel 1 miljoen jaar geduurd voordat de bevolking van 2½ miljoen mensen zich tot die 5 miljoen verdubbeld had. Bijna 10.000 jaar later bestond de wereldbevolking uit 5 honderd miljoen mensen. Dit betekent dat iedere verdubbeling van de bevolking ongeveer 1000 jaar kostte. Rond 1850 werd het eerste miljard bereikt, wat neerkomt op een verdubbelingstijd van tweehonderd jaar. Na 1850 manifesteerde zich in Europa het verschijnsel dat nu bekend is onder de naam demografische transitie. De betrekkelijk lange periode die het kostte voordat een bevolking zich verdubbelde was het gevolg van een, vrij labiel, evenwicht tussen geboorte en sterfte. Zowel geboorte- als sterftecijfer lagen op een hoog niveau. Door allerlei oorzaken, als andere voedingsgewoonten, betere hygiëne en vooruitgang in medische voorzieningen, daalde het sterfte-cijfer en in het bijzonder het kindersterfte-cijfer. Het geboorte-cijfer bleef nog geruime tijd op hetzelfde niveau.

Het is duidelijk dat een aanzienlijke bevolkingsgroei het gevolg was. Pas na ongeveer dertig jaar begon het geboortecijfer te dalen, waarna weer enkele tientallen jaren een nieuw evenwicht op een lager niveau tot stand kwam. Dit had tot gevolg dat de volgende verdubbeling van de wereldbevolking slechts tachtig jaar kostte, en rond 1930 was het tweede miljard een feit. Ongeveer rond die tijd vond in de derde wereld een soortgelijke ontwikkeling plaats als die welke was geconstateerd in Europa. Het sterftecijfer daalde

en het geboorte-cijfer bleef op hetzelfde niveau. Een en ander had tot gevolg dat de verdubbelingstijd van de wereldbevolking nog terugliep tot ongeveer 35 jaar, wat weer betekent dat als de wereldbevolking zo door blijft groeien er in ongeveer 2015 acht miljard mensen op deze wereld zijn. Voor demografen is het duidelijk dat in deze groei moet worden ingegrepen. Wanneer we uitgaan van het absurde gegeven dat de wereldbevolking nog negenhonderd jaar zo doorgroeit, betekent dit dat we dan met zestig miljoen miljard mensen op de aarde zouden rondlopen, d.w.z. iets minder dan één vierkante meter van het aardoppervlak voor honderd mensen. Het zal zelfs de niet-demografische geschoolden duidelijk zijn dat dit onmogelijk is. [1])
Een bijkomend probleem is dat de bevolking niet gelijkelijk over de aarde is verdeeld. Zeven procent van het aardoppervlak wordt bewoond door tweederde van het aantal mensen. Er zijn vier gebieden met grote bevolkingsconcentraties. Deze zijn Oost-Azië, Zuid-Centraal-Azië, Europa en het Noord-Oosten van de Verenigde Staten. Deze verdeling van de bevolking over de aarde is het gevolg van de aanpassing door de eeuwen heen van de bevolking aan wat de wereld aan hulpbronnen te bieden had. Het verschil in groei-tempo zal verschillende veranderingen veroorzaken. De ekonomisch minder ontwikkelde gebieden zullen hun aandeel in de totale bevolking zien toenemen ten nadele van Europa en Noord-Amerika. Het aandeel van Azië zal stijgen tot ongeveer tweeënzestig procent, dat van Latijns-Amerika tot meer dan negen procent evenals dat van Afrika. Europa daarentegen zal haar aandeel zien dalen tot minder dan vijftien procent, terwijl dat van Noord-Amerika zal inkrimpen tot minder dan vijf procent. [2])
Organisaties als de Club van Rome hebben ons gewezen op de catastrofale gevolgen van de hier geschetste ontwikkeling. Het is niet verwonderlijk dat ook de Verenigde Naties inhaken op de ontwikkeling.

**III. De actie van de verenigde naties** [3])
In april 1970 werd door de sociale en economische raad van de Verenigde Naties besloten 1974 tot wereldbevolkingsjaar uit te roepen. Dit was niet de eerste keer dat de Verenigde Naties zich met de bevolkingsproblemen bezighielden. Onder haar auspiciën vonden eerder, in 1954 en 1956, resp. in Rome en Belgrado, wereldbevolkingsconferenties plaats. Deze conferenties hadden echter een ander karakter dan een wereldbevolkingsconferentie die werd gehouden in het kader van het wereldbevolkingsjaar. De beide eerdere conferenties hadden voornamelijk tot doel een impuls te geven aan demografische research, terwijl het ontwikkelen van aktie de belangrijkste doelstelling was van de conferentie in 1974.
Ter voorbereiding van de grote conferentie vonden in 1973 en 1974 een viertal voor-conferenties plaats. Achtereenvolgens waren dit de conferenties betreffende bevolking en ontwikkeling (Caïro), bevolking en gezin (Honolulu), bevolking, hulpbronnen en omgeving (Stockholm) en bevolking en rechten van de mens (Amsterdam). Het totaal van de bevindingen van deze voor-confe-

renties was mede aanleiding tot het ontstaan van het wereldaktieplan. Wij zullen nu de belangrijkste conclusies van de vier voor-conferenties weergeven.

*Caïro*

a Demografische en economische variabelen hangen nauw samen. Een beter begrip van deze relatie is noodzakelijk.
b Het feit dat de evolutie van demografische variabelen direkt verband houdt met andere ontwikkelingsvariabelen betekent niet dat bevolkingspolitiek pas moet worden uitgevoerd wanneer een bepaald niveau van ontwikkeling is bereikt.
c Ontwikkeling kan niet worden gerealiseerd zonder werkelijke pogingen om ongelijkheid te verminderen.

*Stockholm*

a Het probleem van begrenzing van de groei veroorzaakt in bepaalde gevallen gemeenschappelijke en in andere gevallen tegenstrijdige posities.
b De rol van faktoren als bevolking, industrialisatie en de technische en institutionele aspekten ervan is belangrijk in het kader van milieubederf. Het relatieve gewicht van deze faktoren wordt niet op dezelfde wijze erkend.
c Zowel in de rijke als in de arme landen is werkelijke ontwikkeling minder het gevolg van technologische verbeteringen dan van een poging om sociale strukturen te transformeren. Dit heeft in het bijzonder betrekking op het probleem van het gebruik van hulpbronnen, milieubescherming, begeleiding van urbanisatie en de rol van de technologie.

*Honolulu*

a De bestudering van het gezin is per definitie interdisciplinair.
b Het gezin is een mogelijke veranderlijke kracht in de samenleving.
c Binnen gezinnen worden demografische problemen op een andere manier gezien dan binnen de maatschappij als geheel. Bovendien worden tegenstrijdigheden gesignaleerd tussen het gedrag van gezinnen en de behoefte van de sociale groep.
d Hoewel verschillen per land bestaan lijkt het wenselijk om aan gezinnen zelf over te laten hoeveel kinderen zij wensen en op welk tijdstip.

*Amsterdam*

a Echtparen hebben het recht om vrij het aantal en spreiding van de kinderen te kiezen. Bovendien bestaat het recht op informatie over en toegankelijkheid tot anti-conceptie.
b Bevolkingspolitiek moet geheel worden overgelaten aan afzonderlijke staten.
c Wanneer een bevolkingspolitiek is geformuleerd en uitgevoerd zal een beroep op ondersteuning en gelijktijdige bevestiging van toegankelijkheid tot alle noodzakelijke informatie de burgers in staat stellen om aktief in deze politieke beslissingen te participeren.

d De bescherming van de rechten van minder bevoordeelde groepen heeft zowel binnen als buiten de naties onvoldoende aandacht gekregen. In dit opzicht wordt gesteld dat een verbetering in de status van vrouwen een belangrijke rol kan spelen in het proces van ontwikkeling en met name bij bevolkingspolitiek.

*Het wereldaktieplan*
Het plan is te verdelen in drie onderdelen. In het eerste gedeelte worden de algemene principes en doelstellingen van het plan weergegeven. In het tweede gedeelte worden aanbevelingen voor aktie gedaan terwijl in het derde gedeelte wordt aangegeven hoe de akties moeten worden gevoerd. In dit kader zou het te ver voeren om volledig de drie gedeelten weer te geven. Geïnteresseerden zij verwezen naar het septembernummer van het bulletin van het NIDI waar een vrij uitvoerige samenvatting van het plan wordt gegeven.
In deze bijdrage zullen wij slechts korte aandacht schenken aan het tweede gedeelte van het plan, de aanbevelingen voor aktie.
Voor wat betreft de demografische groei stelt het plan geen kwantitatieve doeleinden. Slechts wordt de wenselijkheid aangegeven de groei te doen verminderen. Verschillen worden gemaakt voor landen met een ongewenste groei, landen met een langzame groei en landen die niet snel genoeg groeien naar hun zin. Voor deze laatste categorie landen beveelt het plan een oplossing in de richting van een verlaging van de sterfte aan. De sterftebeïnvloeding noemt het plan een belangrijk item. Hier worden wel kwantitatieve aanbevelingen gedaan. Het plan stelt dat de verschillen in levensverwachting in het jaar 2000 dienen te zijn verdwenen. Iedere wereldburger zou dan een levensverwachting hebben van ongeveer 74 jaar. Gezien de voedselsituatie en de sombere prognosen voor wat betreft de kindersterfte in de nabije toekomst lijkt dit nauwelijks een haalbare kaart.
Voor wat betreft de vruchtbaarheid erkent het plan de grote verschillen naar omstandigheden die bestaan in de wereld. Het plan stelt wel dat de grote meerderheid van de wereldbevolking leeft in gebieden waar men de vruchtbaarheid wenst te beperken (hier wordt genegeerd dat het geen conferentie zou zijn van mensen, maar een regeringsconferentie. Landen met een zeer grote bevolking, waar family-planning gewenst is, werden even sterk vertegenwoordigd als bijvoorbeeld het Vaticaan). Het plan beveelt twee soorten maatregelen aan te weten, maatregelen in de sector family-planning en maatregelen gericht op het doen verlagen van de kinderwens, liggend in de sociaal economische sfeer. Verder wordt nog aandacht besteed aan migratiebewegingen en leeftijdsstructuren, als zijnde belangrijke factoren bij een bevolkingsbeleid.

## IV. De reaktie

Zoals blijkt uit het voorafgaande doet de organisatie van de Verenigde Naties niet anders dan de relativiteit van de demografische ontwikkeling benadruk-

ken. In een van de officiële dokumenten van de conferentie worden twee belangrijke hoofdstromingen in het denken over demografische groei aangeduid. [4]).
In de ene stroming wordt de demografische ontwikkeling gezien als de essentiële factor bij het structurele achterblijven van de ontwikkelingslanden. De bevolkingsgroei is de factor die de vicieuze cirkel van de armoede van deze landen veroorzaakt. De groei van de bevolking is zo groot dat de groei van de economische produktie niet of nauwelijks met deze groei tred kan houden. De andere stroming ziet de economische ontwikkeling als kardinaal in het probleem. Het is daarom noodzakelijk het produktiesysteem te veranderen en een verantwoord gebruik te maken van technologische ontwikkeling. Op deze wijze zal volgens deze stroming de vicieuze cirkel worden doorbroken. De Verenigde Naties probeert deze twee uitersten met elkaar te verzoenen door te stellen dat demografische problematiek niet meer, maar ook niet minder is dan een onderdeel van het totale ontwikkelingsprobleem.
Tragisch genoeg komt deze poging waarschijnlijk te laat. We verkeren in de merkwaardige positie dat wetenschappelijk aantoonbaar de dreiging boven ons hoofd hangt, maar dat met politieke argumenten deze onbetwistbare bedreiging wordt gebagatelliseerd. Het is eenvoudig om nu de landen van de derde wereld een onverantwoordelijk gedrag toe te schrijven. De vraag is of het redelijk is. Men kan evengoed stellen dat de rijke landen zich zelf in deze positie gemanoeuvreerd hebben door op ernstige wijze de reële noodsituatie van de derde wereld te veronachtzamen.
Mondiale aanpak van problemen heeft althans in de perceptie van derde wereldlanden nooit geleid tot wezenlijke verbetering van de situatie. Het energieverbruik vindt voor het overgrote deel plaats in de rijke landen. Vervuiling van het milieu wordt veroorzaakt door de ontwikkelde landen. Grondstoffen worden bijna volledig verbruikt door de rijke landen. Alleen de bevolkingsgroei wordt veroorzaakt door de derde wereld. Door organisaties zoals de Club van Rome worden deze zaken met elkaar in verband gebracht en de bevolkingsgroei blijkt een van de belangrijkste variabelen te zijn.
Vervuiling van het milieu en onverantwoord gebruik van grondstoffen zijn voor een belangrijk deel terug te voeren op produktiewijze, groei-ideologie, en een wens tot verbetering van het eigen comfort en levensomstandigheden van de rijke landen. Slechts zijdelings is de derde wereld hierbij betrokken.
De teneur wordt op het ogenblik merkbaar dat arme landen stellen dat rijke landen de zaak zelf uit de hand laten lopen, ter vermeerdering van hun eigen comfort en dat zij zich nooit hebben laten inspireren door het welzijn van derde wereldlanden, landen waar zij in belangrijke mate hun welvaart aan ontlenen. Discussies over de hoogte van het promillage van het nationaal inkomen dat dient te worden besteed aan ontwikkelingshulp en samenwerking worden in dit verband door de arme landen als indicatief gezien.
De omvang van het probleem van de wereldbevolkingsgroei is duidelijk geworden. Nu wordt van de arme landen gevraagd hun bevolkingsgroei in te

perken, mede omdat, zo wordt gesteld, de arme landen nooit tot ontwikkeling zullen komen wanneer de bevolkingsgroei de tred volgt van de laatste decennia. Een niet geheel te rechtvaardigen, maar wel volkomen beredeneerbare en begrijpelijke reactie is het gevolg.
„There is no reason whatsoever to believe that the situation in our less developed countries would have been in any way better if the growth of their populations during the last decades had not taken place. There was, indeed, significant progress in many of our countries during the last decades while, at the same time, the population was growing." [5])
Op zichzelf demagogische vragen als „wat kost meer, één amerikaanse baby of twaalf aziatische" zijn aan de orde van de dag.
Hoe verklaarbaar het allemaal ook is, we blijven zitten met de demografische ontwikkeling van de wereldbevolking die als een wals op ons afkomt en de betrekkelijke onwilligheid van derde wereldlanden om nu weer met de rijke landen mee te gaan. De vraag is of er een oplossing is voor dit probleem. Waarschijnlijk wel, maar in de situatie waarin we kennelijk verkeren past in ieder geval een andere houding dan vertwijfeld wijzen op wetenschappelijk verantwoorde prognoses.

## V. Naar mogelijke oplossingen van het conflict

Uit de conferentie kan men afleiden dat er in wezen een aantal categorieën van landen te onderscheiden is, ingedeeld naar behoefte aan bevolkingspolitiek en wens tot uitvoering van de bevolkingspolitiek. Eén categorie landen heeft geen behoefte aan bevolkingspolitiek althans niet in de zin van antinatalisme en gevoelt ook niet de behoefte een dergelijke politiek te ondersteunen. Voorbeelden hiervan zijn te vinden in Latijns Amerika en Afrika. Een tweede categorie landen heeft voor zichzelf nauwelijks behoefte aan een antinatalistisch beleid maar wil het toch voeren, mede uit overwegingen van solidariteit. We denken hierbij aan landen als Nederland en de Verenigde Staten van Amerika. De derde categorie landen heeft duidelijk behoefte aan bevolkingspolitiek en wenst deze ook uit te voeren. Hierbij kan worden gedacht aan een land als India. De vierde categorie landen tenslotte heeft wel behoefte, of zou objectief gezien behoefte moeten heben aan bevolkingspolitiek maar weigert om redenen als in het voorafgaande beschreven officieel hieraan toe te geven. Een land als China is hiervan een voorbeeld. Met enige fantasie zouden de vier genoemde categorieën ook voor de conferentie en voor het opstellen van het actieplan kunnen zijn onderscheiden. Met name resultaten van conferenties als het „seminar on population and economic growth in Africa" in 1972 in Leiden gehouden, alsmede het werk van Pradervand, Clark en Boserup zouden hiertoe bijdragen hebben kunnen leveren. [6])
Merkwaardig genoeg zijn redeneringen zoals gevoerd tijdens het genoemde seminar en in het werk van genoemde auteurs nogal eens als politieke wartaal bestempeld en men ging vrolijk verder met het vervaardigen van een

wereldactieplan met slechts de vage concessie dat het bevolkingsprobleem niet los kan worden gezien van het totale ontwikkelingsprobleem.
Deze bewering komt op de derde wereld-landen als nogal gratuit over. Wanneer men dit stelt, en verder geen omschrijving geeft van het relatieve belang van de dimensie bevolking in het totale ontwikkelingsprobleem, had men net zo goed niets kunnen zeggen.
De derde wereldlanden vragen om een duidelijke probleemafbakening en prioriteitenstelling en pas dan kan men hopen op medewerking bij het tot stand komen van een beleid gericht op het bevolkingsvraagstuk volgens de richtlijnen van het actieplan.
Zoals de situatie nu ligt is een wereldbevolkingsbeleid een utopische gedachte. In de eerste plaats bestaat bij de derde wereldlanden het gevoel dat een beroep op „wereldbelangen" de zoveelste smoes is om de arme landen niet de aandacht te geven die nodig is. Aardig in dit verband is het volgende citaat.
„A world with mass starvation in underdeveloped countries will be a world of chaos, riots and war. And a perfect breeding ground for Communism. We cannot afford a half dozen Vietnams or even more" [7]). Dit citaat, waaruit een duidelijk eigenbelang spreekt, maakt de houding van de derde wereldlanden wellicht begrijpelijker.
Ten tweede neemt het bevolkingsvraagstuk niet overal dezelfde proporties aan. De grote meerderheid van de Nederlanders vindt dat Nederland overbevolkt is. Waarschijnlijk zijn er nauwelijks Chinezen te vinden die dezelfde mening over hun land hebben [8]).
Ten derde neemt het bevolkingsprobleem in landen die objectief ook werkelijk zo'n probleem kennen, lang niet altijd die prioriteit in die men zou kunnen verwachten. Sommige landen vinden dat hun economisch achterblijven een groter probleem is dan hun bevolkingsgroei en schuiven argumenten als zou het economisch achterblijven voor het belangrijkste deel worden veroorzaakt door te grote bevolkingsgroei als demagogie van de rijke landen van tafel.
Niettemin blijft het ernstige probleem van de wereldbevolkingsgroei dreigend op de achtergrond aanwezig.
M. Conception geeft een globale oplossing aan:
„If a global social policy is to be effective it must have the cooperation of those to whom it is directed. We only do things for society's sake when we feel we have a stake in that society. Thus, a global population policy will only be effective if the people involved see it as part of their responsibility to society. That will only occur if people feel they have a stake in society or perceive the policy as significantly advancing their current stake in society. Motivation and incentive then are the keys to policy."
„..... population policy on the global scale must of necessity be a comprehensive, integrated social policy. It certainly should not be a policy which narrowly views the population problem in strictly demographic terms" [9]).
Eerder en in een ander verband besteedden wij aandacht aan het probleem

van bevolkingspolitiek. De opmerkingen die wij hier maakten zijn ons inziens ook in dit kader van toepassing.
„Een bevolkingspolitiek dient een geheel van beleidsmaatregelen te zijn, dat mikt op verschillende dimensies. De drie dimensies die hier worden weergegeven, zijn niet absoluut van elkaar gescheiden, hoewel er toch een wezenlijk verschil bestaat. De eerste dimensie heeft betrekking op de factoren die direct intermediëren bij de vruchtbaarheid. Het zijn factoren die te maken hebben met het tot stand komen van stabiele seksuele eenheden, het ontstaan van concepties en het ter wereld brengen van kinderen. Wij kunnen hierbij denken aan maatregelen zoals huwelijkswetgeving, voorschriften over anticonceptie en abortuswetgeving. Kortom maatregelen die direct de vruchtbaarheid beïnvloeden. Een beleid dat zich richt op deze zogenaamde intermediërende variabelen, heeft slechts effect, wanneer de instituties waaraan personen voor een belangrijk deel hun gedrag ontlenen, tegenover deze maatregelen althans geen negatieve houding innemen.
Kerken, politieke partijen en overheid dienen positief te staan tegenover dit beleid, eventueel gevoed door pressiegroepen en mobilisatiebewegingen. De waardering van een antinatalistische stellingname dient dus in de sociale structuur van een gebied aanwezig te zijn. Is dit niet het geval, dan zal een bevolkingspolitiek in eerste instantie gericht moeten zijn op beïnvloeding en verandering van de situatie dienaangaande. Hiermee is de tweede dimensie van bevolkingspolitiek aangeduid.
De richting die een bepaalde sociale structuur aanneemt, voor wat betreft haar houding in deze, wordt voor een belangrijk deel bepaald door centraal staande waarden met betrekking tot de menselijke reproduktie.
Echter, ook deze waarden komen tot stand door middel van de sociale structuur. Met andere woorden, ook hier kan worden gesproken van een duidelijke wisselwerking tussen cultuur en structuur.
De waarden, gesitueerd in de derde dimensie van het beleid, dienen in positieve richting geïnterpreteerd te worden ten opzichte van antinatalisme, wil de structuur rijp zijn voor antinatalistische maaregelen." [10]).

Samenvattend willen wij deze bijdrage besluiten met de stelling dat wil ooit het wereldbevolkingsprobleem tijdig worden opgelost eerst nauwkeurig dient te worden ingegaan op de argumenten van de derde wereld, en dat vervolgens moet worden nagegaan in welke verhouding de genoemde dimensies in een bevolkingsbeleid een plaats dienen te krijgen.

**B. W. Frijling**

[1]) Zie bijvoorbeeld:
L. R. Brown, **In the human interest,** New York, 1974
P. R. Ehrlich, **De bevolkingsexplosie,** Amsterdam, 1971
[2]) R. Freedman (e), **De vitale revolutie,** Hilversum 1967
[3]) Bij het samenstellen van dit overzicht is gebruik gemaakt van U.N., **To promote human welfare and development,** New York, 1974; U.N. **Draft world population plan of action,** item 11 of the provisional agenda.

[4]) U.N., To promote..... (zie noot 3)
[5]) P. Singer, **Population Growth: the role of the developing world?** Bucharest ,1974
[6]) **Seminar on population and economic growth,** Afrika-Studie centrum Leiden, 18—22 december 1972
P. Pradervand, **Introduction aux problèmes du planning familial et de la limitation des naissances dans le Thiers Monde,** Montreal 1971
E. Boserup, **The conditions of agricultural growth, the economics of agrarian change under population pressure,** Londen 1965
C. Clark, The economics and social implications of population control, in A. Allison (ed), **Population control,** Pelican 1970.
[7]) Advertentie in **New York Times,** geciteerd bij K. de Jonge (noot 8)
[8]) K. de Jonge, Mythe en realiteit van geboortebeperking in Afrika, **Kroniek van Afrika,** 72/73 pp. 120—131
[9]) M. Conception, **A demographers view of the world population plan of action,** Bucharest, 1974
[10]) B. W. Frijling, Criteria voor een bevolkingspolitiek, in H. J. Heeren, Ph. van Praag (eds), **Van nu naar nul,** Utrecht 1974

# Notities van een lezer

Het valt mij op dat er de laatste tijd veelvuldig symposia, colloquia, of hoe het verder heet, worden gehouden. Zelf nam ik deel aan een driedaagse reeks over Belle van Zuilen in de historische entourage van het Slot in Oud-Zuilen Aan de vooravond van die conferentie had de organiserende „Werkgroep 18e eeuw" een etentje georganiseerd in een stil hotel in Utrecht voor de veertien sprekers en spreeksters. Die ontmoetingen zijn vermoedelijk het meest waardevolle van conferenties — de spreekbeurten kunnen ook geheel schriftelijk worden afgehandeld.
Aan dat diner vroeg mij de Zwitserse filoloog Candaux hoe Belle van Zuilen nu eigenlijk heette. Voor hem was dat een probleem. Ze heette werkelijk Van Tuyl van Serooskerken. Maar iedereen spreekt over Belle van Zuilen, in Frankrijk, Zwitserland: Belle *de* Zuilen. Ik vertelde hem — wat hij gedeeltelijk al wist — dat zij onder vele verschillende namen opereerde. En we kwamen tot de conclusie dat deze kwestie een fraai onderwerp zou kunnen zijn voor een inleiding bij het eens uit te geven verzamelde werk van Belle, waarbij heel briljant en spitsvondig misschien wel besloten zou kunnen worden tot de hypothese dat Belle van Zuilen eigenlijk helemaal niet heeft bestaan. Een dergelijke intrigerende, onthutsende speech zou een symposium fleur en vrolijkheid kunnen verlenen — de filologie is net als de statistiek tot alles in staat en bereid.
Jeroom Vercruysse, een hoogleraar uit Brussel, die ook bij ons aan tafel zat, vertelde toen dat hij vorig jaar een colloquium in Brussel had meegemaakt waar je eenvoudig kapot gepraat werd. Die conferentie ging over **Utopie, Kritiek en Verlichting.** Er moeten vernielende discussies zijn geweest tussen de Belgische professor Flam en Kolakowski. Ik spitste onmiddellijk mijn oren, vrijwel alles wat Kolakowski zegt of schrijft vind ik boeiend en belangwekkend. Nou, de verzamelde redevoeringen en polemieken waren uitgegeven. Thuisgekomen heb ik die affaire terstond besteld en nu liggen die twee delen voor mij.
Ik was er ook in geïnteresseerd omdat ik weet dat Piet Thoenes bezig is met het schrijven van een boek over de Utopie. Hij zit — genietend van een sabbathical year — ergens in Joegoslavië of Israël, en ik zal hem informeren over dit dikke pakket met materiaal over het Utopische verschijnsel van vóór, tijdens en na de 18e eeuw.
Er staan enkele prachtige verhandelingen in die bundels. Zoals die van de Oost-europeaan die in Frankrijk doceert, Bronislaw Baczko over het curieuze onderwerp: *L'utopie et les fêtes,* waarin hij heel ingenieus het utopische karakter van feesten aan het licht brengt door de symbolen er van te analyseren. Een ander opvallend vertoog is dat van Kolakowski over „de utopische anti-utopie van Karl Marx".
Het verbaast ook hier weer hoe goed deze uitgeweken Pool thuis is in alle mogelijke soorten van literatuur en dan in de discussie in drie, vier talen uiterst scherpzinnig van repliek dient.
Tenslotte las ik met verwondering aanvankelijk een studie van de Italiaan Boccara over „Utopie et Lumières au vingtième siècle en Angleterre et le Bloomsbury Group".

*
* *

Die **Bloomsbury Group** heeft mij altijd sterk geboeid. Dat was een verzameling van artisten, auteurs en wetenschapsmensen die omstreeks het begin van deze eeuw bijeen woonden in een buurt van Londen, Bloomsbury genaamd. Daarbij behoorden de historicus Lytton Strachey, de befaamde econoom Keynes, de uitgever Leonard Woolf en zijn vrouw, de schrijfster Virginia, en een hele reeks anderen waaronder Russell en de filosoof G. E. Moore.
De vriendschappen en de groepsvorming waren begonnen aan de universiteit van Cambridge, even voor de eeuwwisseling. In Londen vonden zij in de beginjaren van deze eeuw een vaste ontmoetingsplaats in de huizen van Clive en Vanessa Bell, 46 Gordon Square en van Virginia en Adrian Stephen op Fitzroy Square in de wijk Bloomsbury.
Van deze groep intellectuelen en artisten is een geweldige invloed uitgegaan.
Na de victoriaanse eeuw braken deze mensen op allerlei gebieden met vrijwel alle orthodoxe opvattingen.
Er was in 1968 een uitstekende studie over deze generatie verschenen, waarvan dit jaar een eenvoudige editie is uitgekomen: „Bloomsbury", geschreven door één van de langstlevenden: Quentin Bell (Futur Publications Limited).
Wij hebben in Nederland dergelijke op één plek geconcentreerde groeperingen gehad, in Bergen, in Laren. Zelf heb ik nog een stuk meegemaakt van de groep in Amsterdam Zuid, rondom de wolkenkrabber. Het was de groep die in het tijdschrift de Nieuwe Stem het publiciteitsorgaan bezat. In de wolkenkrabber woonde de neerlandicus en dichter Nico Donkersloot; tegenover hem op het Victorieplein woonden de Romeins; in de Maasstraat woonde Presser; in de Kuinderstraat Noordenbos; iets verder weg, op de Stadionkade de Wertheims.
Dit heeft men bij elkaar wel eens de Amsterdamse School genoemd, het was meer de School van rondom de wolkenkrabber.
De groep van Bloomsbury was enerzijds agressief in de aanvallen op al wat zij kleinburgerlijk, hypocriet en verdwazing achtten, maar aan de andere kant leefden zij zeer afstandelijk, elitair, afkerig van partijdigheid. Het menselijk ideaal van één van de centrale figuren van de groep, Leonard Woolf, was Erasmus — de ware beschaafde mens, niet alleen en voornamelijk om zijn rationaliteit en zijn waardegevoel, maar vooral om zijn plaatsbepaling **tussen** de partijen van zijn tijd: het moreel vervallen roomse geloof en het wrede en bigotte protestantisme.
De rede was het hoogste ideaal van de Bloomsbury-groep — hun redeneringen zullen nú niet opzienbarend meer gevonden worden. De oorspronkelijkheden van de ene eeuw zijn gelukkig vaak banaliteiten in een volgende periode.

*
* *

In die groepen — is mij opgevallen — is het aantal neurotische mensen talrijk. 't Is in het algemeen een merkwaardig feit — waarop ik bij herhaling ben gestuit — dat er onder de echte eerste revolutionairen van allerlei soort heel veel psychisch lijden voorkomt in de zin van wat we nu gewoon zijn neurotische symptomen te noemen. Dat is wel te begrijpen. Er zit in het verzet tegen gevestigde meningen, overtuigingen, gewoonten tevens een verzet tegen het verouderde in de *eigen* persoonlijkheid. Men vecht niet alleen en zelfs niet altijd hoofdzakelijk tegen het afkeurenswaardige in de *buitenwereld,* maar ook tegen het abjecte in zichzelf. En dat is een bron van individuele conflicten, spanningen.
Met honderden banden is men in diepste wezen *emotioneel* nog verbonden met de wereld en de levenshouding die men verwerpt op *rationele* gronden. Het innerlijke conflict dat in dergelijke situaties optreedt moet men niet onderschatten. De geschiedenis van de bevrijding van maatschappij en moraal telt veel neurasthenici, melancholici.
Een gemakkelijke redenering van onze tegenstanders is dan wel: dat de onrust, de gedruktheid, de innerlijke onzekerheid in één woord, die zich voordoet in het leven van tal van vroege bevrijders, in diepste wezen begrepen moet worden als de noodlottige reactie van de mens die zich heeft losgerukt van zijn oergrond en

daardoor als een blad zweeft in de wind, vervuld van de diepste angst der existentie. Men voegt hier dan aan toe dat de resolute terugkeer tot de eenvoudige overgave in geloof en vertrouwen weer het innerlijke geluk zal schenken.
*Geloof of vertwijfel,* is de zinspreuk van de leer des Christendoms, die tegenover de rechtvaardigheidsbehoefte van het sociale geweten en tegenover de waarheidsdrang van het vrije denken niets anders weet te stellen dan de voze verlokking van het blinde geluk zonder spirituele kwaliteit.
Geluk is niet ons criterium. Geluk is een toestand die wij vinden kunnen in een zinvol functioneren en met een variant op een oude, vaak misbruikte levenswijsheid zou men kunnen zeggen: wie het geluk zoekt, die zal het niet vinden; wie bereid is zijn welbehagen op het spel te zetten voor een objectief doel, die zal het geluk zeker vinden. Maar de verhoudingen moeten dan wel enigszins gunstig zijn.
**Max Greeve** (1866—1929), zoals de schrijversnaam luidde van de civiele ingenieur Piet Hekmeyer, had het niet getroffen met zijn omstandigheden.
Zijn leven was tragisch, niet in de verkeerd begrepen betekenis van dit woord als „om te huilen", maar echt en waarachtig een leven waarin de inwendige tegenstrijdigheid van het bestaan op bizondere wijze vrijwel compleet tot uitdrukking kwam.
Door eigenlijk bijkomstige omstandigheden — een halsoperatie in zijn vroege jeugd — werd hij een gehinderd mens. „Scheefnek", noemden hem zijn vriendjes, en daardoor was hij al vroeg in staat en geneigd de morele en verstandelijke zwakheden van zijn medemensen pijnlijk en ook wel rancuneus waar te nemen. Hij werd een gesloten knaap, argwanend, voorzichtig, naar binnen gekeerd. Zijn ouders waren van een kleurloze liberale levensovertuiging — zo men dit nog een overtuiging zou hebben mogen noemen — die zich het hoofd niet braken met dieper-peilende vragen. Ze maakten zich geen zorgen over de hemel in de stilzwijgende overweging dat, zo zij er niet kwamen, het toch te stil zou wezen om op de aanwezigheid daar prijs te stellen. Er werd wel gesproken over Onze Lieve Heer, gebeden en gedankt ná het eten en 's avonds vóór 't naar bed gaan.
Men dacht er niets bij.
Hij ging gewoon naar catechisatie, zonder een grein van twijfel, maar ook zonder een spoor van zekerheid — als een lichaamsverrichting die geregeld geschiedt.
Zo groeide de zachte leugen der religie in een levenszwakke opvoeding tot een gewoonte. 't Erge was dat realistischer invloeden die hij onderging in de maatschappij van zijn dagen hem alleen maar terugduwden in een conservatisme, waaraan iedere activiteit vreemd was. Hij werd aanvankelijk een stroeve wereldvreemde, argwanende, hevig introverte man. Zijn vader, die leraar was aan de Veeartsenijschool te Utrecht, bestemde hem tot ingenieur. In 1887 promoveerde hij tot civiel-ingenieur te Delft.
Toen begon zijn zwervende leven. Hij werkte in West-, Zuid- en Oost-Afrika, Oostenrijk, China, Turkije, Italië, Hongarije, Zwitserland, Zuid-Amerika. In Duitsland leerde hij zijn vrouw kennen, die hem gelukkig begreep als een mengfiguur van exactheid en dromerij, rustbehoefte en strijdlust, levensliefde en stervensdrang.
In het drukke, ruwe leven van deze constructeur, woedde constant een hevige onderstroom van verlangen naar de stille zuivere overdenking. En zijn gehele werkzaamheid was gericht op de voorbereiding van een wèrkelijk leven. Van 1887 tot 1915 spaarde hij naarstig een belangrijk vermogen bijeen om op zeker moment de banden met het ploeterende bestaan te kunnen verbreken, ten einde een waar en nieuw bestaan te gaan leiden, gewijd aan zijn diepe filosofische behoefte tot beschouwing. Meer en meer had hij zich een weloverwogen standpunt gevormd omtrent de godsdienst, de moraal en de maatschappij.
Zijn geld was belegd in Duitse waardepapieren en in de loop van de wereldoorlog werd dit vermogen volkomen verwoest. Hij moest de zware weg opnieuw aflopen. Hij kwam naar Holland en kreeg een rijksbetrekking als ingenieur, waarin hij zeer goed voldeed.

In dit tijd werkte hij mede aan De Vrijdenker. Hij had toen al zijn boek geschreven, getiteld: *Toekomstmoraal* waarvan de bezonnenheid door Reindorp als eerste naar waarde werd geschat. Ik raad een ieder aan dit boek te lezen. Niet omdat ik de filosofie van deze man in onderdelen — of zelfs maar in grote trekken tot de mijne rekenen wil, maar omdat het mijn ervaring is dat men praat onder het lezen met een mens die gedacht heeft, gekeken, gewikt en gewogen, die zichzelf heeft doorvorst en daardoor zijn medemens begrijpt, een mens kortom van wiens denkfouten men zelfs kan leren.
,,De wereld waarin we leven'', zegt hij, ,,is een wereld van schimmen, waarin niemand de ander kent en de meesten zichzelf niet; een wereld van wit gepleisterde graven, farizeeërs, machiavellisten, strevers en arrivisten. We zien er van de mens niet de mens zelf, maar een vooruitgedragen masker, dat onberispelijker wordt gehouden naar de mate 't inwendige verdorvener is''.
Het werk van deze man is een hartekreet van wat met de klassieke woorden heet: de zelfvervreemding van de mens onder het hoogkapitalisme.
Hij hield het dan ook niet vol. Op 22 maart 1929 ging hij vrijwillig uit dit leven. Hij was tegen middernacht aan zijn schrijftafel gaan zitten en dronk zijn beker leeg — na een korte brief aan zijn vrouw te hebben geschreven met tegelijk een onbeschrijfelijke tederheid, vastbeslotenheid en gelatenheid. Men vond hem 's morgens rechtop achterover leunend in zijn stoel, het hoofd zijwaarts tegen de kopsteun. Op het gelaat lag rust en ontspanning. In de brief stond: ,,Ik wil de stilte, het niet-zijn. Ik verbied ieder, die me stervend vindt, me tot het leven terug te roepen. Ik zou die daad nimmer vergeven.
In kan niet meer. Ik sterf als vrijdenker en atheïst. Vaarwel''. Zijn gehele filosofie draaide om het euvel van de strijd om het bestaan — en al behoeft men kritisch daartegenover niet te verzaken, het is een lafenis tussen het gezwets der geweldenaars-filosofen die ons tarten te gaan ,,in's gefährlichen Leben'', eindelijk ook eens de woorden tot zich te nemen van iemand die tegen de tijdgeest in de verzuchting slaakt: ,,'t Is onwaar dat de strijd om het bestaan voor de mens nodig zou zijn. De strijd om het bestaan bevordert overal de ongelijkheid, in welke 't voordeel ligt van de sterkere, en verhindert juist de sterking en de opheffing van de zwakkere, voor wie hij 't leven omvormt tot een lijdensweg, zonder de sterkere inderdaad een positieve aanwinst aan levensgeluk te schenken.''

*
* *

Op weer een ander symposium — in oktober van dit jaar — werd de zelfmoord van een andere revolutionair even het onderwerp van een felle discussie. Het was op het internationale colloquium gewijd aan de pastoor **Jean Meslier,** die in de 18e eeuw trouw zijn plichten vervulde en na zijn dood een voor kerk en maatschappij vernietigend boek naliet: ,,Le Testament''. Indertijd hebben wij aan deze figuur enkele opstellen gewijd. Daarbij schreef Tristan Haan een stuk over Meslier. Deze Tristan Haan heeft nu dat symposium van drie dagen, met veertig lezingen, in Reims bijgewoond; ik kreeg inzage van de aldaar gehouden vertogen.
Hij vertelde mij de curiositeit omtrent de dood van Meslier. Er gaat een legende rond dat Meslier zelfmoord zou hebben gepleegd. De Oosteuropese sprekers aanvaarden dit niet; voor sommige harde marxisten is het onmogelijk dat een echte communist — en zij beschouwen Meslier als een pré-communist — zelf een einde aan zijn leven maakt, in het uiterste geval láát hij zich doden.
De Franse communist en verzorger van het verzamelde werk van Meslier — Robert Desné — verdedigde de theorie omtrent de zelfmoord van de pastoor. Hij had bij zijn leven zijn boek tegen kerk en samenleving in het diepste geheim geschreven en was daarna begonnen met de voorzichtige verspreiding van enkele afschriften. Nu zou de pastoor overwogen hebben: ik mag niet te vroeg sterven, maar ook niet te laat, want in het laatste geval zou zijn geheime activiteit aan het licht gekomen kunnen zijn en dan zou de wraak van de kerk geweldig over hem heen

komen. Het is natuurlijk een theorie, een vage poging tot verklaring van enkele verschijnselen die er op zouden kunnen duiden dat pastoor Meslier kort voor zijn dood er blijk van gaf niet langer te willen leven, zich verwaarloosde en geen voedsel tot zich nam.
Hoe het ook zij — er zal nog veel getheoretiseerd worden over die wonderlijke pastoor uit de Franse Ardennen.

*
* *

Toen in de vorige eeuw Charles Darwin zijn afstammingsleer publiceerde is er in allerlei kringen een gevoel van onbehagen gewekt toen men zich met een simplistische interpretatie zijn stamvader voor de geest haalde in de vorm van een aap. In de volksgijn is deze misplaatste weerzin verwerkt tot het gezegde: ,,aan hem kun je wel zien dat we van de aap afstammen''.
Bij hen die iets meer wisten van Darwins theorie, ontstond de opmerking ten opzichte van een minder fraai gemoduleerd mens-exemplaar: ,,ziedaar de missing link''.
Van de diepte en van de verbreidheid der onbehagelijke gevoelens ontdekte ik onlangs een curieus bewijs. Omstreeks 1890 heeft een zekere heer H. van Tricht een boekje gepubliceerd dat getiteld was: **Pleitrede voor de apen.** Aanvankelijk is de indruk van dit geschrift ietwat verbijsterend, maar allengs begint men te begrijpen dat hier op grandioze wijze die hele afkeer van de aap als stamvader op de hak wordt genomen. De auteur voert een uiterst intelligent hoewel sophistisch betoog voor de stelling: dat niet **wij** afstammen van de aap, maar dat de aap afstamt van de mens. Op alle mogelijke manieren van suggestie, afleiding en deductie bouwt hij een betoog op dat schijnbaar geheel gesloten en onontkoombaar is, mits men de subtiele transposities maar over het hoofd ziet. Tenslotte concludeert hij dan ook te hebben bewezen, dat de aap de mens als stamvader heeft. — Maar dan gaat hij verder want het bewezene heeft vele consequenties. Hij haalt er het Burgerlijk Wetboek bij. Volgens art. 2 wordt aan allen die zich op het grondgebied van de Staat bevinden vrijheid en genot der burgerlijke rechten gegarandeerd. Dus open alle hokken in de dierentuinen; in de bossen van Borneo en Sumatra surveillance van rijkspolitie.
,,Indien vroeg of laat'', zegt de auteur, ,,het individueel grondbezit in al onze Oost-Indische koloniën wordt ingevoerd zal men dezelfde wouden aan de aldaar wonende Orang-oetans of Bosmensen in volledig onvervreemdbaar eigendom moeten afstaan, ja zelfs zou men te hunnen opzichte tot die maatregel van rechtvaardigheid moeten overgaan, indien men ook de rest der bevolking daarvoor niet rijp, niet verstandig genoeg achtte. Geen enkel der bezwaren — tegen dit stelsel aangehaald — is toch op die Bosmensen toepasselijk; er bestaat geen gevaar dat zij die gronden ongebruikt zullen laten liggen of voor een kleinigheid aan gewetenloze schacheraars verkwanselen; men kan ze hun dus zonder enig gevaar in volle eigendom overgeven. Mocht ik maar enigszins de uitvoering dezer menslievende en rechtmatige wetgeving vervroegd hebben, ik zou mijn moeite duizendvoudig beloond achten''.

*
* *

Er is een goed boekje verschenen over de dichter **J. C. Bloem,** geschreven door *A. L. Sötemann.*
Eigenlijk is Bloem voor velen, zeker voor mij, een uiterst problematische figuur geweest. Ik heb er altijd 'n beetje mee gezeten. De bekoring van deze dichter was sterk, raakte alle gevoelens van twijfel, teleurstelling, berusting. En er zijn regels die mijn generatie in het geheugen gegrift staan. Het vers over de Dapperstraat:
,,Dit heb ik bij mijzelven overdacht,
Verregend, op een miezerigen morgen,
Domweg gelukkig, in de Dapperstraat.''
En één van de mooiste gedichten die ik in onze taal ken:
,,Ik open 't raam en laat het najaar binnen,
Het onuitsprekelijke, het van weleer
En van altijd. Als ik één ding begeer
Is het: dit tot het laatste beminnen.

Er was in 't leven niet heel veel te winnen.
Het deert mij niet meer. Heen is elk verweer,
Als men zich op het wereldoude zeer
Van de milliarden voor ons gaat bezinnen.

Jeugd is onrustig zijn en verdwaasd
Hunkren naar onvergankelijke beminden,
En eenzaamheid is dan gemis en pijn.

Dat is voorbij, zooals het leven haast.
Maar in alleenzijn is nu rust te vinden,
En dan: 't had zooveel erger kunnen zijn."

Ik bewonder dus de joyeuse melancholie, het relativeren, de diepere flinkheid, vooral die klank als van een fraai modulerende bas-klarinet. Maar ik wéét ook dat deze man een aarts-reactionair was, aanhanger van Maurras en zijn Action Française en op zeker moment zelfs in 1933 lid van de N.S.B. Hij trad er wel weer gauw uit na een bezoek aan Mussert, waarbij er een komische situatie moet hebben geheerst toen de uiterst erudiete en scrupuleuze dichter geconfronteerd werd met een cultuurbarbaar.
Bloem was een ultra-conservatief. Hij heeft wel eens gezegd — maar hij hield van spitse paradoxen — „Iedere verandering is een verslechtering, zelfs een verbetering."
In vele opzichten was hij wreed en bekrompen, onwillig en eigengereid, een kampioen voor het malste elitaire individualisme dat zich denken laat. En dat kan ons nog koud laten, maar hij beledigde en beschimpte anderen van wie de goede gezindheid buiten twijfel staan.
Ik zal er mee moeten leven. Regelmatig herlees ik zijn verzen: „Hout voor het vuur, een boek en een glas wijn,
Dit zijn de dingen van het latere leven,
Die den alleengewordene nooit begeven,
Maar steeds ter hand en nooit onwillig zijn".
Van mijn voorkeur voor deze poëzie, die hij genoemd heeft: „Quiet though sad", kan ik mij niet bevrijden en mijn afkeer van die kleine bolle, vaak leuterende stommeling wil ik liever niet temperen. Goede, fraaie, nuttige dingen stinken soms, zijn gevaarlijk of weerbarstig.
Het boekje van Sötemann is eerlijk en helder, het verklaart veel en vergoelijkt gelukkig niets.

**P. Spigt**

IN VERBAND MET DE STERK GESTEGEN KOSTEN, ZIEN WIJ ONS GENOODZAAKT DE ABONNEMENTSPRIJS PER 1 JANUARI A.S. MET F 2,50 PER JAAR TE VERHOGEN TOT F 27,50

DE PRIJS PER NUMMER WORDT DAN F 7,00

# HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES

De Stichting is in het leven geroepen

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

Vormen van deelneming:

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

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

Donateurs worden tevens als contribuanten beschouwd.

De stichting geeft uit

# rekenschap

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

Het abonnement loopt van 1 januari t/m 31 december. Abonnementsprijs *f* 25,—; losse nummers *f* 6,25.

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

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