# 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

NUMMER 4, DEC. 1961
ACHTSTE JAARGANG

**REKENSCHAP,**

driemaandelijks tijdschrift voor wetenschap en cultuur, uitgave van de HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES, onder redactie van
Prof. Mr. A. D. BELINFANTE, Prof. Dr. J. C. BRANDT CORSTIUS, Prof. Dr. H. FREUDENTHAL, F. P. HUYGENS, Prof. Dr. B. W. SCHAPER, Drs. P. THOENIS, Prof. Dr. LIBBE VAN DER WAL.

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

Men wordt verzocht kopij enz. niet te zenden aan de redacteuren persoonlijk, maar aan het secretariaat der redactie, F. P. Huygens, Duinrell 4, Wassenaar (tel. K 1751-3568). Inzendingen worden alleen in behandeling genomen, wanneer de kopij getypt is, postzegels zijn bijgevoegd en het adres van de auteur op de kopij zelf is vermeld.

Het abonnement loopt van 1 januari tot 31 december. Abonnementsprijs *f* 7,50; voor donateurs en contribuanten van de Stichting en voor studenten *f* 6,—; losse nummers *f* 2,—.
Betaling gaarne door storting of overschrijving op giro no. 582293 t.n.v. Humanistische Stichting Socrates, Oudegracht 152, Utrecht.

---

**HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES**

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

Bestuur: het Dagelijks Bestuur van het Humanistisch Verbond.

Werkzaamheden:

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

Vorm van deelneming:

a. donatie van tenminste *f* 1,— per maand ter ondersteuning van de bijzondere leerstoelen.
b. contributie van tenminste *f* 4,— per jaar, verschaffende het recht van deelneming aan het werk der secties.

Donateurs worden tevens als contribuanten beschouwd. Giro 582293 t.n.v. Humanistische Stichting Socrates, Oudegracht 152, Utrecht.

---

**INHOUD:**

8e Jaargang Nr 4 — December 1961

| | blz. |
|---|---|
| D. Loenen: Het moderne humanisme en de Griekse oudheid | 149 |
| H. J. Roethof: Hulp aan ontwikkelingslanden | 165 |
| J. Faber: Antropocentrisch of theocentrisch? | 174 |
| H. Bonger: Een bewogen portret | 181 |
| F. H. Glastra van Loon: Dieptepsychologie | 188 |
| P. Krug: Internationale kroniek | 189 |
| W.: Uit de tijdschriften | 193 |

D. LOENEN

# HET MODERNE HUMANISME EN DE GRIEKSE OUDHEID

## INLEIDING

Het doel van dit artikel is, om — uiteraard zeer beknopt — enige essentiële waarden en waarheden naar voren te brengen, die in de Griekse Oudheid hebben gegolden of bewust zijn geworden. Kennis daarvan is voor de moderne humanist van betekenis ter verdieping van inzicht in eigen levensovertuiging, in de geschiedenis van het Humanisme en in de zin van de strijd, die ook hier te lande om de gymnasiale opleiding wordt gevoerd. Kennis is bovendien nodig, omdat nog steeds van confessionele zijde het Humanisme wordt bestreden met argumenten, die met vele feiten van de geschiedenis der Europese beschaving in strijd zijn.

Reeds zeer spoedig na het ontstaan van het Christendom drongen de noodzaak van eenheid in geloofsovertuiging en de oppositie van heidense zijde — het ontstond immers en zocht verbreiding in een oude cultuurwereld, waar religie, wijsbegeerte en ethiek een lange en indrukwekkende ontwikkeling hadden beleefd — tot het vaststellen van algemene leerstellingen en tot bezinning over de houding, welke de Christenen tegenover de scheppingen van de Griekse en Romeinse denkers en kunstenaars moesten aannemen. Het probleem was dringend, o.a. omdat reeds voor de komst van Christus op aarde tal van waarheden waren ontdekt en waarden erkend, die onmiskenbaar grote overeenkomst vertoonden met Christelijke; intellektuele tegenstanders verzuimden niet, daarop te wijzen. Vele Christelijke leiders dankten hun vorming aan onderwijs, in heidense scholen genoten, erkenden de grote betekenis van allerlei heidense leringen en gedachten en bleven met liefde vervuld voor de werken van grote wijsgeren en dichters, een liefde, die niet altijd scheen te stroken met de eisen van het Christen-zijn. De levenspraktijk en het intellektuele kontakt met de eigentijdse heidense élite in woord en geschrift dwóng tot stelling-nemen.

Welke — zeer uiteenlopende — oplossingen van het aangeduide vraagstuk in de loop der tijden werden gevonden en gekozen door apologeten, kerkvaders, wijsgeren en kerkelijke hoogwaardigheidsbeklederS — er waren preciezen en rekkelijken — laat ik hier onaangeroerd; wij behoeven alleen maar aan de verschillende Renaissance's en aan de Hervorming te denken om te weten, dat het probleem vele eeuwen brandend bleef. En ofschoon de gedachtenwisseling er over noch binnen de kerken noch er buiten heden ten dage op de voorgrond staat, toch wordt zij ook nu nog bij gelegenheid aktueel, in zoverre steeds weer de neiging blijft bestaan, het absolute karakter van de Christelijke geloofs- en heilswaarheden en van de grondslagen der Christelijke ethieken op de voorgrond te stellen.

Het behoeft geen betoog, dat ook de Humanist volmondig erkent, dat met het Christendom zich nieuwe hoge waarden en waarheden hebben geopenbaard, die kunst en litteratuur tot talloze schone scheppingen hebben geïnspireerd, die richting gaven en geven aan het zedelijk gedrag van

miljoenen, dezen kracht en troost schonken en schenken in de misères van het leven, die velen wekten tot heroïsme en offerbereidheid.
Wij weten echter ook: het Christendom is in de geschiedenis van de menselijke beschaving niet de enige krachtbron voor kunst, moraal en heldendom en ... ook deze godsdienst heeft een geschiedenis. Zijn geboorte volgde niet op een onbevlekte ontvangenis: het ontsproot mede uit heidens zaad. De levensbron van het Christendom werd ook gevoed door wortels, die reikten in de bodem van oudere beschavingen, zijn uitlopers groeiden ook in buiten-Christelijke sferen en werden daardoor mede gericht. De Christelijke leringen immers, door mensen geformuleerd, liepen uiteen, ondergingen de invloed van Grieks-Romeinse kultuurvoorwaarden, wijzigden zich door menselijke ervaringen en menselijk denken, stonden en staan nog bloot aan persoonlijke, vaak onderling strijdige, interpretaties. Spreekt men over Christendom, dan moet allereerst worden gevraagd: welk Christendom? Evenals de Griekse goden en hun verering vele gestalten en vormen vertoonden en opgenomen werden in de vloed der eeuwige wisseling, verschijnen ons ook de Christelijke godsvoorstellingen en godsdiensten in tal van vormen en inhouden; ook hun geschiedenis bevestigt de waarheid van Heraklitus' woord: Panta rei, ook zij is, zoals alle geschiedenis, een les in relativering.
Toch dient menig Christen zijn religie aan als absoluut van karakter en eist onvoorwaardelijk geloof aan haar grondwaarheden, aan het bestaan van een persoonlijk god, aan 's mensen verlossing door de vleeswording en het lijden van God in de persoon van Christus, aan het absolute karakter van een heilig boek als Woord van God, aan verblijf in een eeuwig hiernamaals als eigenlijke en uiteindelijke bestemming van de mens e.a. In onverbrekelijk verband met het geloof aan het absolute karakter dezer Christelijke waarheden staat niet alleen een neiging tot onderwaardering van de betekenis van andere kulturen op de wording van het Christendom, maar ook de overtuiging, dat hij, die niet aan een persoonlijk god gelooft, geen moraal heeft, een bewering, die ongetwijfeld door vele Christenen niet wordt onderschreven, maar toch nog niet zolang geleden in ons land openlijk, nl. van alle Katholieke kansels, op bevel van zes kerkelijke hoogwaardigheidsbeklevers, is verkondigd. Het Humanisme heeft daartegenover krachtig stelling genomen en vele Katholieken veroordeelden in hun hart deze verdoemenis. Maar daarmee is de basis er van niet geschokt, laat staan weggenomen, nl. de pretentie van het absolute karakter van de Christelijke grondwaarden en geloofswaarheden.
Daarom blijft het noodzakelijk, dat wij ons ook op grond van onomstootbare historische feiten kunnen verweren: een bijdrage daartoe — niet de enige — levert kennis der Europese beschavingsgeschiedenis vooral vóór, maar deels ook na het begin van de Christelijke jaartelling.

## BETEKENIS VAN DE RATIO

In Hellas is als blijvend geestelijk bezit voor de mensheid ontdekt de belangeloze beoefening van de wijsbegeerte en van de wetenschap, het onderzoek zuiver en alleen om verwerving van inzicht en kennis. Denkers werden daar gedreven door de lust door te dringen in wezen en oorzaak der dingen om ons — later ook in het wezen van de mens en zijn cultuur — met de middelen der ratio onder nadrukkelijke verwerping van divinis-

tische — mythologische of theologische — uitgangspunten en verklaringen. Dezulken waren overtuigd van de waarheid door Xenofanes uitgesproken: *de goden hebben in den beginne de mensen niet alles geopenbaard, maar dezen zijn al zoekende langzamerhand meer te weten gekomen.* Zij joegen, naar een woord van Aristoteles, kennis-verwerving na om het weten, zonder nut te beogen. Ter typering alleen — er zijn tal van sprekende feiten aan te halen — haal ik nog aan: *Voor mij,* schreef Demokritus, *is het vinden van de oplossing van een vraagstuk meer waard dan de schatten van de Perzische koning.* Bij hun pogingen om de werkelijkheid te doorgronden gingen zij uit van het beginsel: *neem alleen maar aan wat u zelf waar schijnt* (Hekataeus); Epicharmus formuleerde ditzelfde in de woorden: *wees nuchter en geloof niet alles. Denken en de vrijheid die het schenkt, zijn het doel van het leven . . . In den beginne lagen de dingen ongescheiden, maar de geest onderscheidde ze en schiep er orde onder.* Deze woorden liet ons Anaxagoras na.
De Grieken, die in de zin van deze citaten de oorsprong en het zijn van de kosmos wilden benaderen, waren geen meesters in de wijsbegeerte of in de wetenschap — deze beide werden oorspronkelijk niet onderscheiden — omdat zij waarheden eens vooral hadden gevonden, maar omdat zij wilden *zoeken:* zij waren wijs-*gerigen* philo-sophoi. Het opgaan van het beperkte zelf in dat zoeken naar begrip en kennis vond aldus zijn vaderlandse bodem — voor zover het Europa betreft — in Griekenland; dáar bleek voor het eerst de mens als een wezen, dat zich zelf kon overgeven aan belangeloos denken. De eerste vertegenwoordigers van dit nieuw optredend mensentype zetten met hun strijd tegen de mythische verklaringen der wereld het wijsgerig heen-en-weer-praten — door Sokrates en Plato nog in het bijzonder technisch ontwikkeld en verdiept — voor alle tijden in. De erkenning van de ratio als leidend element voor denken en willen — ik spreek hierover uitvoeriger — bewijst, hoe nauw weten en geweten van Griekse denkers verbonden waren. Het onbevangen zoeken naar oorsprong en aard der werkelijkheid betekende voor hen een drift naar waarheid en waarachtigheid en dus een ethische daad: het eiste moed, zelfbeheersing en zelfverloochening, immers bereidheid om eigen vooropgezette gevoelens, vooronderstellingen en meningen op te geven, wanneer zij door nader onderzoek van feiten onhoudbaar waren gebleken.

Het beginsel voor wijsgerige en wetenschappelijke onderzoekingen, werd ook toegepast op de ethiek. De ratio, het middel van de mens om te zoeken naar waarheid en werkelijkheid, bepaalde volgens vele Grieken ook de normen van het handelen. *Doe niets, wat gij niet zelf voor goed houdt* lezen wij als zedelijk voorschrift in de *Gulden Woorden* van Hierokles. Hierin wordt de persoonlijke beslissing van de handelende mens in het middelpunt gesteld. Ieder moet zich steeds rekenschap geven van zijn gedachten en daden, wil hij menswaardig leven. Hij mag niets op gezag aannemen en dus niet de traditie, de zede, de voorschriften van priesters, leraren en ouderen klakkeloos volgen. Het waarheidsgehalte daarvan moet hij toetsen aan eigen weten en normgevoel. Zo leerde Sokrates. Zelf bestond hij het de uitspraak van een god te kontroleren in een nauwgezet onderzoek en hij ging er van uit, dat Apollo hem — en alle mensen — het kritisch denken als eerste levensplicht had opgelegd en dat

hij anderen daartoe moest opwekken; voorwaar een zeldzame opdracht van een godheid en tevens een treffend bewijs voor de bewustwording van de mens als denkend wezen. De Delfische god gaf trouwens zelf wèl algemene adviezen, maar liet de uitvoering er van steeds over aan de prudentie en de beslissing van zijn vragers. *Ken u zelf*, gaf hij de mens als richtsnoer en Sokrates spoorde steeds zijn volgelingen aan tot zelfonderzoek. Daardoor alleen konden zij een onafhankelijke, open, onbevangen levenshouding verwerven, berustend op het persoonlijk normbesef, dat door de natuur alleen in de mens was gelegd.

Wij mogen het centraal stellen van zelfkennis en van persoonlijk normbesef door Sokrates als een antwoord beschouwen aan Protagoras' woord, *de mens is de maat van alle dingen* in de subjektivistische interpretatie, die daaraan door velen, tegen de bedoeling van Protagoras in, werd gegeven: alsof de individu buiten inachtneming van de in zijn gemeenschap geldende normen zichzelf volkomen vrij zou mogen uitleven, een hyper-individualistische opvatting, waarvan wij de konsekwenties elders zullen beschrijven. Sokrates begreep de zin van normen, wetten en zeden en erkende nadrukkelijk hun bestaansrecht; hij bewees dit o.a. blijkens Plato's *Krito*, door eigen levenshouding. De uiteindelijke beslissing echter omtrent de aanvaarding en het volgen ervan nam de individu zelf en hij was er voor verantwoordelijk tegenover zichzelf. Met Heraklitus was Sokrates een der eerste verdedigers van de autonomie van het geweten. Of de mens al of niet ervan uitgaat, dat een god het persoonlijk normbesef in hem heeft gelegd en de eis stelt, dit te gehoorzamen en hem de kracht en de wil daartoe schenkt: de zedelijke keuze is en blijft persoonlijk. Dit geldt ook voor de hoogste dingen: ook voor de aanvaarding van een godsgeloof en van de plicht om de geboden van een god na te komen. De diepte en de waarde van een in stilte beleden *ik kan niet anders* staat onafhankelijk van het al of niet geloven aan een goddelijke oorsprong van de daaruit blijkende zedelijke gezindheid of van het gebod daartoe. Dit begreep Sokrates en hij bezegelde de ernst van zijn overtuiging met zijn moedige dood.

Met Sokrates begon de opbouw van moraal-leringen; de naar hem geheten scholen schiepen ethieken, waarin, hoezeer zij overigens in karakter mochten verschillen, steeds de rede als eerste en hoogste deugd compareerde. Door de ratio alleen kon de mens doorgronden wat goed was, door haar ook alleen moest hij pogen de andere deugden te leiden en de affekten, driften en begeerten te remmen; innerlijke harmonie kon alleen met haar als richtsnoer worden verwezenlijkt [1]).

De mens werd door Grieken niet als het centrum van het heelal beschouwd. Hiervoor behoedde hen de ervaring van het bestaan van machten en krachten in de natuur, die sterker waren dan zij. Talrijk zijn in hun litteratuur de klachten over 's mensen nietigheid, over de broosheid en tijdelijkheid van zijn bestaan, over zijn beperkt inzicht en over de zwakheid van zijn zedelijk vermogen, ontelbaar de waarschuwingen tegen hubris, overmoed, grensoverschrijding. Daarnaast staan echter uitspraken,

---

[1]) Op grond hiervan de Griekse ethiek als rationalistisch te brandmerken is — het zij terloops gezegd, wij kunnen er hier niet op ingaan — op zijn minst simplistisch. Een dieper indringen o.a. in de betekenis en het gebruik der Griekse termen voor *rede, weten, denken* brengt dit aan het licht.

die de ontwaking bewijzen van het bewustzijn, dat de mens de maatstaven aanlegde voor zedelijkheid, aan zijn normstelling ontkwamen — wij stipten dit reeds aan — zelfs de goden niet. Xenofanes verwierp de Olympische goden, zoals Homerus en Hesiodus die schilderden: bedriegend, echtbrekend en voor leugens niet bevreesd. Hem volgden allen, die, uitgaande van eigen denkbeelden over moraal, de godenvoorstellingen zuiverden en vergeestelijkten. Deze denkers en dichters schiepen zich goden naar eigen beeld, zoals ook de adel in een kras anthropomorfisme dit had gedaan en dezelfde Xenofanes het constateerde en illustreerde met sprekende voorbeelden: Aethiopiers stelden zich hun goden zwart en stompneuzig voor, Thraciers daarentegen roodharig en met blauwe ogen. En zouden koeien, paarden of leeuwen kunnen schilderen, dan zouden zij goden afbeelden in hun eigen gestalte.
Aan de goden werden door mensen zedelijke eisen gesteld naar menselijke normen. *Wanneer de goden slecht handelen, zijn zij geen goden,* horen wij uit de mond van een koningin in de tragedie. En in Plato's *Euthyphroon* lezen wij: *Het vrome (behoorlijke, goede) is niet vroom, omdat het de goden welgevallig is, maar omdat het vrome vroom is, is het de goden welgevallig.* Dit centraal-stellen van de mens als enig normbepalend wezen werd — voorzover wij weten — niet als zondige hovaardij beschouwd. Wij kennen één protest: van dezelfde Plato, die de *Euthyphroon* schreef . . . *Niet de mens is de maat van alle dingen, maar de godheid.* Maar dit zegt hij in het donkerste boek van zijn werken, waar hij in zijn boerenstaat allen met de ergste straffen, ja met de dood bedreigt, die niet aan de aloude traditionele goden geloven. Dat zegt Plato, die zelf door veredeling van het godsbeeld niet weinig had bijgedragen tot de ondergang van de Olympiers, Plato, wiens eigen godsbeeld in de loop van zijn lange leven aan niet geringe wisselingen onderhevig was! Hij mat met twee maten: een élite was het geoorloofd te geloven wat zij wilde, maar niemand mocht de massa brengen tot twijfel aan de door Plato zelf en door vele anderen reeds lang verworpen oude godsvoorstellingen.

## DE MENS EN ZIJN WAARDE

Er is wel gezegd: Sokrates ontdekte de ziel. Daarmee werd gemeend: hij was ervan overtuigd en drukte dit als eerste uit, dat de psyche, de spirituele krachten in de mens, diens enig waardevolle deel uitmaakte, dat door haar waarde die van alle andere zogenaamde goederen, zegeningen en heerlijkheden in de schaduw werden gesteld: rijkdom, eer, macht, kracht, schoonheid en zingenot verloren hun glans tegenover geestelijk bezit. Ons, die weten van Stoïcisme, van Christendom, van religieuze en ethische denkbeelden in India, China en elders, is deze opvatting niet vreemd. Maar aan het eind van de 5e eeuw betekende zij de inzet van en een stimulans tot een volstrekte ommekeer van waarden.
Deze had een geschiedenis. In nauw verband met veranderende economische, maatschappelijke en politieke omstandigheden — opkomst van scheepvaart, handel en nijverheid, groei van nieuwe arbeidsvormen en bevolkingsklassen, wisseling van gemeenschapstypen — had zich het denken over de mens en zijn waardering in de Griekse wereld ontwikkeld. In de adelstijden, waarvan Homerus verhaalt, gold de grondbezit-

tende edelman als ideaal, later, met de groei der burgerrepublieken, werden de rijke, de zich voor zijn vaderstad offerende soldaat, de burger, die zijn burgerplichten op voorbeeldige wijze nakwam, hogelijk vereerd. In meer beperkte kringen stelde men hen als voorbeeld, die zich als leden hunner groep bijzonder verdienstelijk betoonden of hadden betoond. De waarde van een mens werd door de leden van een gemeenschap gemeten naar zijn aan die gemeenschap bewezen diensten. De waardering en de eer, hem door zijn genoten geschonken, maakten zijn leven uit, ja waren zijn wezen. Treffend drukt Norfolk in Shakespeare's King Richard I de dominerende betekenis van de eer in beperkte samenlevingsvormen of binnen exclusieve groepen uit:

The purest treasure mortal times afford,
is spotless reputation; that away,
men are but guilded loam, or painted clay.
Mine honour is my life; both grow in one.
Take honour from me, and my life is done.

Bij zulk een waardering, die wij steeds weer in de litteratuur en in eredekreten vóór 400 en ook later konstateren, wordt de innerlijke houding van de handelende mens niet in rekening gebracht. Met de opkomst van de betekenis van de individu in het ekonomische, maatschappelijke en kulturele leven en van het daarmee eng verbonden persoonlijkheidsgevoel, waarvan wij de geleidelijke groei leven hier slechts kunnen vermelden, niet met bewijzen staven, kwam er een kentering in de normstelling. Het besef van een andere areté (waarde) van de anthroopos, van een areté buiten zijn adeldom of burgerschap om, brak door. Men leerde zijn betekenis waarderen naar persoonlijke eigenschappen of gaven, ook, langzamerhand, naar de hexis, de innerlijke gezindheid, bij zijn handelen. Deze bewustwording dreef bespiegelende geesten tot de vragen en tot het zoeken naar een antwoord er op: wat is het wezen van de mens, zijn taak, wat zijn doel? En in het allernaaste verband daarmee: hoe moet hij leven?

Te meer, omdat men er zich door ervaringen van reizigers, kooplieden en zeevaarders en door het groeiend kontakt met vreemdelingen in het eigen land scherper van bewust was geworden, dat er grote verschillen bestonden tussen menstypen en menselijke gedragingen op het gebied van zede, religie en gemeenschapsleven en deze konstatering tot vergelijking met de eigene hadden gedrongen. Bovendien vertoonden die eigene ook geen beeld van eenheid noch waren zij statisch van karakter: zeer uiteenlopend waren de staatsinstellingen, de zeden, de religieuze ceremoniën van de honderden Griekse poleis, waarvan vooral de regeringsvormen in de 6e en 5e eeuw (en ook later) door evolutie of revoluties aan soms zeer snel elkaar opvolgende wisselingen onderhevig waren. De konstatering nu en de belevenis van deze tastbare feiten riepen vragen op, wekten het besef der relativiteit van eeuwig, ja heilig geheten en onveranderlijk schijnende instellingen, gewoonten en opvatttingen; het geloof aan het alleen-maar-zo-en-nooit-anders-karakter daarvan werd diep geschokt, toen de ratio zich ook systematisch wierp op het naspeuren van de oorsprong en de aard van de maatschappelijke instellingen en in onverbrekelijk verband daarmee op die van andere kultuurwaarden. Tot verheldering van het inzicht in de ontwikkeling dezer analyse grijp ik ook hier even in de geschiedenis terug.

In de oudste litteratuur bespeuren wij nauwelijks een spoor van diskussie over oorsprong en wezen der natuur en van de mens. De goden golden en bleven ook later voor de overgrote meerderheid der Grieken gelden als beheersers van het heelal, als oorzaak van de natuurverschijnselen en als hoeders van zeden, recht, wetten en maatschappelijke instellingen. Uiterst zelden — en dan nog zeer terloops — worden zij door Grieken als *scheppers* van het heelal of van de aarde voorgesteld. Heraklitus zei hierover al: *deze wereld heeft geen god of mens gemaakt.* En de eerste wijsgeren gingen bij hun bespiegelingen over aanvang en aard der dingen om ons uit van het later geformuleerde beginsel: *niets wordt ooit uit niets geschapen door goddelijke werking.*
In de zesde eeuw — mogelijk al vroeger — ontwaakte de twijfel. Aarzelend aanvankelijk, maar weldra werd — naar wij reeds zagen — in onomwonden termen kritiek op de geijkte, overoude godsvoorstellingen uitgeoefend. Het werd verder blijkens de litteratuur een vraagpunt of goden wel deugden schonken en adelsbloed, of goden dan wel mensen de uitvinders waren van werktuigen en vakbeoefening. Wij bespeuren echter ook al sporen van een meer systematische probleemstelling. De vraag kwam op en werd onder de invloed van de genoemde uitbreiding der gezichtssferen en van de voortschrijdende denkwerkzaamheid op het gebied der natuur, steeds scherper gesteld: zijn de kultuurwaarden eens geschapen door een wilsdaad van goden en daarom onvoorwaardelijk geldig voor alle tijden, lagen zij van de aanvang af in de natuur der dingen en voor een ongewijzigd bestaan beschikt, of ontstonden zij langzamerhand in de loop der geschiedenis, door de wil en het denken van mensen en werden zij onder de drang van geschakeerde en wisselende behoeften en omstandigheden door ingreep van diezelfde mensen gewijzigd? Waren dus b.v. adel en slavernij wel door de natuur of door goden eens voor al geschapen? Waren de inhouden en ook de vormen van wetten, recht, zeden, staat, religie e.a. wel voor altijd vastgelegd? Deze phusei-nomooi-vraagstelling werd tegen het einde van de 5e eeuw zeer stringent.
Die denkers immers, welke, op grond van hun kritische ontleding van vele kultuurvormen, zich uitspraken voor de relativiteit der geldende waarden en voor de menselijke oorsprong daarvan, kregen hun tijd mee: de feiten schenen de juistheid van hun opvattingen te staven. De verbijsterende rampen van de Peloponnesische oorlog en van zijn niet minder erge gevolgen — een pest, die een derde van de Atheense bevolking deed wegteren, zware verliezen aan manschappen, grote materiële schade, vooral voor de boeren, hongerjaren, beklemmende angsten voor totale ondergang der stad, een schrikbewind dat een elfde deel der Atheners terechtstelde en vele anderen deed uitwijken of (en) van hun goederen beroofde, het verlies van een imperium, opeenhoping van duizenden werklozen door repatriëring uit dat imperium en door de grondige uitroeiing van olijf- en wijngaarden — al deze ellenden brachten velen tot wanhoop, tot twijfel aan alle moraal en tot grove schending daarvan. De groeiende geestelijke ontreddering werd door Thukydides beschreven naar aanleiding van gruwelijke burgerbotsingen op Korkyra; zij geldt ook voor Athene. De essentiële inhoud van zijn aangrijpende schildering geef ik hier weer. „Ziende, hoe bezittenden in één ogenblik omkwamen en niets-bezittenden onmiddellijk als hun erfgenamen optraden, werden velen er zich van be-

wust, dat leven en bezit even voorbijgaand waren en namen zich voor, te genieten zo lang zij konden en alleen daaraan te denken. Het genot van het ogenblik en de gedachten aan al wat daartoe kon leiden verdrongen zowel gevoel voor eer als begrip voor het behoorlijke. Vrees voor goden, wet of zede schrikte niet van misdaad af. Zij, die het beleefden, hoe alles ten onder ging, zagen geen onderscheid tussen het eren of verwaarlozen der goden. Men behoefde toch geen straf van hun zijde te vrezen voor vergrijpen tegen menselijke zede! Zij, die deze heetten te hoeden, hadden de mensen verlaten. Niemand zou ook zolang leven, dat hij door mensen tot verantwoording kon worden geroepen! Een veel zwaarder doem was toch al over de mensen gegaan en dreigde hen elk ogenblik! Waarom zou je niet nog volop genieten, voor deze doem over je zelf kwam!" De individu leerde door de schrijnende nood en in de algemene desperate levensstemming zijn belang en heil zoeken, waar hij deze maar vinden kon; hij raapte en schraapte, wat voor het grijpen lag. Een woord van koningin Jokaste in Sofokles' *Oedipus* was de vertolking van veler diepste gevoelens: *„het beste is, er maar op los te leven".*

Deze levenssfeer nu, waarin de individu ervoer, geheel op zichzelf aangewezen te zijn en de traditionele moraalregels links en recht roekeloos werden geschonden, was een vruchtbare bodem voor de propaganda van individualisme, vitalisme en materialisme. Uitdagend radikaal ontleedden sommigen scherp de egoïstische drijfveren van staten en personen, niet om deze aan de kaak te stellen, maar om te bewijzen, dat de individu en de staten de wetten van hun natuur volgden, wanneer zij expansieterreinen zochten voor hun zelfzuchtige oogmerken. Uit hun handelingen bleek en de geschiedenis leerde, dat macht recht was, dat de sterke *recht* had op onbeteugelde uitleving van zijn natuur, d.w.z. dat hij zijn instincten, begeerten en driften niet behoefde in te tomen, ja, dat het zijn *plicht* was deze de vrije loop te laten en voor geen daad terug te deinzen bij het zoeken naar middelen voor bevrediging.

In voor argeloze en jonge hoorders moeilijk te ontzenuwen redeneringen werden deze leringen verkondigd; hun waarheidsgehalte behoefde geen toets: het werd gestaafd door overstelpend feitenmateriaal in mensen- en dierenwereld en ook de geschiedenis bewees, dat de zwakkeren werden overweldigd door de sterken, dat alleen de eersten riepen om recht, maar de laatsten het met voeten traden.

Diepe verontrusting wekten deze voor moraal en samenleving gevaarlijke theorieën bij hen, die orthodox vasthielden aan de traditionele zeden en opvattingen en een beklemmende onzekerheid voelden vele welgezinde jongeren. Sommigen van hen wendden zich tot Sokrates en deze begreep, dat de uitdaging, die in de beweringen van een Kallikles en een Thrasumachos besloten lag, moest worden aanvaard. Zo bond hij — wij weten het vooral door Plato's dialogen — de strijd aan, die door zijn volgers eeuwen lang werd voortgezet: de strijd voor spiritualisme en idealisme tegen vitalisme en materialisme.

Het ideale mensbeeld van Sokrates en de zijnen stond — wij tekenden het reeds in hoofdtrekken — diametraal tegenover dat van genoemde Sofisten. 's Mensen eerste en eigenlijke doel bestaat niet in het breidelloos uitleven van zijn animale driften, noch vindt hij daarin zijn geluk: hij is geen dier. Hij immers is het enige wezen, begiftigd met rede en normgevoel, met de gave, zich welbewust te kunnen offeren voor iets,

wat hij van hoger waarde acht dan zijn beperkte ik. Deze kenmerken zijn allereigenste wezen, vormen zijn gewichtigste deel. Zijn rede mocht niet dienen, om met alle middelen bevrediging van zijn machtsbegeerte, eer- en geldzucht, of van zijn zinnelust te zoeken, integendeel, zij moest deze remmen en leiden, door haar alleen kon de mens de weg weten naar zielsharmonie en die bewandelen. Wie dit ideaal najoeg, was sterker dan de Übermensch in de genoemde theorieën, de ware sterke man was de megalopsuchos, wiens prototypen Aristoteles vond in die helden en heldinnen der tragedie, die de dood verkozen boven ontrouw aan zelf-gewonnen overtuiging, boven verloochening van datgene, wat zij in hun beste ogenblikken als hun ware zijn en dwingende plicht hadden beleefd. Dezulken vonden het geluk in hun zelfverwezenlijking, een geluk, dat uitging boven dat van alle vorsten, rijken en genotzuchtigen.
De vervulling van zijn areté, van zijn hem kenmerkende waarde, was 's mensen taak. Hij moest zichzelf volvoeren op eigen kracht, hier, op aarde. Deze was voor hem geen doorgangshuis, hij leefde hier niet een leven, dat zijn eigenlijke bestemming pas vond in de eeuwigheid van een hiernamaals. De Grieken kenden ook geen goden, die als eerste eis stelden geloof aan hen en gehoorzaamheid aan hun geboden, de mens besefte in Hellas voor het eerst, dat hij zichzelf moest trachten te doorgronden en pogen, zelf, op eigen kracht, zijn geestelijke krachten te ontplooien. Zoals een lamp pas zijn areté toonde, wanneer hij een helder schijnsel verspreidde en een akker, wanneer hij rijke oogsten gaf, zo moest de mens op deze aarde zijn wezen bewijzen in zelfontvouwing.
Met de beschreven ommekeer in de beoordeling der menswaarde kreeg het gebruik van de innerlijke gezindheid, de hexis, als kriterium voor zedelijkheid, een der diepste gedachten, die Hellas ons op het gebied der ethiek heeft overgeleverd, duidelijker geldigheid en dieper motivering. Dit was zeer belangrijk, maar de invloed van de herijk der menswaarde bleef daartoe niet beperkt: zij voerde onverbiddelijk tot herwaardering van schier alle traditionele geldigheden. Ik vermeld slechts enkele feiten en verschijnselen.
Uit de overtuiging, dat de psuchë in waarde uitging boven het lichaam, volgde, dat schade lijden aan de ziel erger was dan alle andere verliezen of leed. Wie daarvan doordrongen was, achtte onrecht lijden beter dan onrecht doen, bij zulk een kon het niet opkomen kwaad met kwaad te vergelden: hij voelde zich onkwetsbaar en wist, dat hij zich zelf met zulk een vergelding zou verloochenen en bezoedelen. Het materialistische geluksideaal verbleekte tegenover dat van de zielszuiverheid. Gedevalueerd werden schier alle in de maatschappij geldende waarden, tal van traditionele begrippen verdiept: adel, rijkdom, schoonheid, vrijheid, zelfzucht, godsdienstigheid enz. De „wereldse" opvattingen daarover werden verworpen, spirituele werden daartegenover gesteld: zielenadel, zielerijkdom, zieleschoonheid, geestesvrijheid, innerlijke vroomheid e.a. De burgerlijke deugden waren niet de hoogste deugden, menselijke eer en waardering niet de kostbaarste goederen; de zinnelijke eroos niet de diepste. Sport, spel en wedstrijden mochten, hoe nuttig ook voor het lichaam, niet alle gedachten in beslag nemen, evenmin als techniek, zij moesten een *dienende* functie vervullen. Het onderwijs mocht zich niet uitsluitend richten op en naar het praktische leven; zijn hoofddoel was de vorming van geest en karakter.

De denkers, die deze overtuigingen aanvaardden, waren er zich ten volle van bewust een eenzame wacht te betrekken. Bij zijn poging om Krito, zijn goed-bedoelende vriend, er van te doordringen dat onrecht lijden beter is dan onrecht doen en dat men geen kwaad met kwaad mag vergelden, zegt Sokrates in zijn kerker: *„Ik weet, dat maar weinig mensen hiervan overtuigd zijn en in de toekomst zullen zijn. Tussen hen nu, die deze overtuiging hebben en de anderen is verstandhouding onmogelijk en het kan niet anders of zij halen wederzijds hun schouders op bij het beschouwen van elkaars uitgangspunten".*
De grote kloof, in zijn bestaan reeds eerder door Grieken beseft, werd in deze woorden door de ontledende ratio eens voor al aan de mensheid blootgelegd, de kloof, die, naar Sokrates' voorspelling, nu nog even wijd gaapt overal waar mensen zijn.

## OPVOEDING

De Grieken, wij zagen het, zijn ons voorgegaan in de principiële erkenning der persoonswaarde. Met nog één voorbeeld op het gebied der opvoeding wil ik dit bewijzen.
Mede onder de invloed van de uitgangspunten van medici uit Hippokrates' school leerde men ieder individu zien als een wezen met bepaalde kwaliteiten en mogelijkheden, verschillend met die van een ander. Evenals het lichaam, gezond of ziek, een behandeling eiste overeenkomstig zijn speciale geaardheid, zo moest ieders geestelijke aanleg zo door opvoeding geleid worden, dat hij zich ontvouwde tot datgene, waartoe de natuur hem scheen te hebben bestemd. De opvoeder moest trachten dit te ontdekken. Wij zien hem daarmee bezig in Plato's kindertuinen, waar veelsoortig speel*gereedschap* aanwezig is. Elk kind grijpt naar dat gerei, waar zijn lust naar uitgaat en werkt er mee. Fröbels beginsel der creatieve zelfwerkzaamheid, der zelfexpressie, vindt in Plato's *Wetten* zijn prototype. De observerende opvoeders keuren in diens *Republiek* na ieder opvoedingsstadium de kinderen naar intelligentie, kennis en karaktereigenschappen om ieders plaats in de gemeenschap vast te stellen naar zijn gaven. Plato's opvoeding is een zorgen voor individu en gemeenschap beide.
De verering der Muzen ging boven de vorming voor de levenspraktijk. De opvoeding moest vóór alles leiden tot verrijking van de geest, tot verfijning van het schoonheidsgevoel, tot ontwikkeling van het karakter en aldus een rem zijn tegen vermaterialisering van de jonge mens, tegen het dominaat van eenzijdig praktische belangstelling. Veelweterij verstompt de geest; dat wisten ook Grieken al en zij verwierpen haar in hun vormingsidealen. Onderwijzen bestaat niet in het mechanisch vullen van de ziel met wetenswaardigheden. De leraar moet wèkken, hij moet, naar een woord van Sokrates, een vroedheer zijn, die helpt bij de geboorte van geestelijke kinderen, van klare en edele gedachten, hij moet zijn pupillen bewust maken van het hun eigene. Echte kennis en inzicht kan niet in mensen gelegd worden als licht in blinde ogen. Stond het zo, dan hoefde, zegt Plato ergens spottend, een opvoeder zijn discipel maar even te beroeren en zijn wijsheid liep als water door een wollen draad uit een volle in een lege beker, van hem in de ander over. De ziel is geen vat, dat gevuld moet worden, maar een brandstof, die om vuur vraagt.

De verwezenlijking van deze en ook van de andere beschreven idealen bleef ook in Hellas een schone droom: veler persoonswaarde werd miskend, ja geloochend en ook de Griekse vorming bleef zeer ten achter bij de utopieën der grote denkers. Maar door hen werden lichten ontstoken, die nooit meer werden gedoofd, eeuwige signalen voor allen, die niet versagen: de strijd voor aller mensen waardigheid tegen ons allen en vooral de jeugd bedreigende verzakelijking. Zo ergens, dan voelen wij, Christenen en Humanisten, op deze gebieden onze verwantschap met de Griekse beschaving.

## DEMOKRATIE

De Grieken leefden eeuwenlang in adelsgemeenschappen en burgerrepublieken, waarbinnen de grondbezittende aristoi of de burgers in beginsel gelijke rechten hadden op zeggingschap in zake eigen bestaan en op controle van de door hen gekozen bestuurders. Voor Athene werd dit uitgedrukt door de korte woorden van een tragedie: *het volk regeert in wisselbeurten, één voor één.* Zij erkenden elkaar als gelijken voor door henzelf gestelde of vrij aanvaardde wetten. Hun Heer was geen despoot, maar de Nomos, d.i. de Wet en de Zede. Een Spartaan zei tot een Perzische koning: *Al zijn de Spartanen vrij, toch niet in alles. Want boven hen staat één Heer, Nomos, voor wie zij in veel groter ontzag leven dan Uw onderdanen voor U.* En elders lezen wij: *Grieken buigen voor geen mens als Heer, maar alleen voor goden* (voor wie zij overigens niet *knielden). Wij zijn geen slaaf, voor niemand's skepter buigen wij. Geen staat is het, die één man als zijn heerser heeft.* Deze woorden hoorden Grieken in hun theater, zij drukten hun diepe overtuiging uit. Vrijheids- en onafhankelijkheidszin zijn in hun grote tijden kenmerkende trekken van de stemming in de Griekse burgergemeenschappen.
Altijd weer werd het de burgers voorgehouden en ingeprent: „Wij zijn vrij, want wij zijn burgers van een zichzelf besturende, autonome gemeenschap; ons worden geen wetten opgelegd door absolute dekreten van een verre heerser. Onze wetten stellen wij zelf of zijn door onze voorouders gesteld als waarborgen tegen aanmatiging en willekeur van een enkeling of klasse; zij zijn voor ons allen gelijk. Onze vrijheid is gebaseerd op rechten naast de vrijheid van anderen met dezelfde rechten."
Wij weten, dat zij in zeer exklusieve miniatuurstaatjes leefden, dat vele bewoners van die poleis slechts in beperkte mate de genoemde rechten bezaten, velen er zelfs geheel of zo goed als geheel van verstoken waren. Maar het staat vast, dat binnen hun muren de natuurlijke geestesgaven van veel meer vrijen tot hun recht konden komen dan vroeger. Vrijheid en gelijkheid van rechten waren langzamerhand veroverd op adellijke grondbezitters, op uit Zeus' geborenen, dus op *hommes de droits divins,* die alle anderen als *sous-hommes* onderdrukten; een uiterst klein percentage van de bevolking bouwde in de oudere tijden aan de kultuur of genoot er van. Zo was het ook in stam- en dorpsgemeenschappen, voorzover daar een hogere beschaving kon ontstaan. En welk een tegenstelling vormden in dezen de Griekse burgerpoleis niet tot die staten buiten Griekenland, waar de individu van nul en gener waarde werd geacht, tot Egypte en de Oosterse despotieën! Een tegenstelling, waarvan alle Grie-

ken, in radikale democratieën en in oligarchieen beide, zich steeds bewust blijken te zijn.
Hoe zeer ook de antieke demokratieën van de onze verschillen, hun grondgedachten — door Protagoras geformuleerd — zijn dezelfde en voor heden nog onveranderlijk geldig: eerbiediging van de naaste en eerbied voor recht en wetten, die immers de regelen bevatten voor het verkeer met die naaste. Deze beginselen bewijzen tevens, dat Grieken met een demokratie niet alleen een staatsvorm aanduidden, maar ook een levensstijl, zij zijn één der schoonste erfstukken uit Hellas' nalatenschap.

## GEESTESVRIJHEID EN VERDRAAGZAAMHEID

In nauw verband met deze levensstijl stond de vrije geestessfeer, die men — ik denk vooral aan Athene — een Grieks adelsmerk mag noemen. Zij werd bevorderd, bestendigd en beveiligd door het ontbreken van een machtig kerkelijk lichaam, van kerkelijke prediking, van een hecht-georganiseerde priesterstand, van een op schrift gestelde, voor altijd geldende geopenbaarde waarheid, die gebiedend voorschrijft hoe men moet handelen en waaraan men als absolute waarheid heeft te geloven. Wij zagen het reeds: wijsgerige bespiegeling en wetenschapsbeoefening maakten zich los van divinistische verklaringswijzen en konden zich — ondanks okkasionele beperkingen, waarover ik elders schreef — in de „moderne" staten vrij ontplooien. Zo ook de kunsten: keuringscommissies, Index of andere vormen van censuur, remden of stuitten hun ontwikkeling niet; de vrijheid der komedie is daarvan voor mij het sterkste bewijs. De onbevangen levensstemming, de algemene geestesvrijheid in de demokratieën, gold reeds in de Oudheid als een der oorzaken van de ongekende oogsten, die op kultureel gebied binnen een zeer korte periode werden binnengehaald. Voorzeker: wij weten het, demokratie is geen absolute voorwaarde voor de bloei van kunsten en wetenschappen, maar deze staats- en levensvorm kàn de beste mogelijkheden daaraan bieden, omdat zij een groter deel van haar burgers de kansen geeft hun geestesgaven te ontvouwen en een groter percentage van de bevolking deel wil geven aan de produkten der kultuur. In Griekenland moet het feit, dat de kunsten een essentieel deel uitmaakten van de volksontwikkeling, grote invloed in dezen hebben uitgeoefend. De Muzen hadden in de Griekse scholen een tehuis.
Wat de religie betreft: de uitoefening ervan was in vele staten geheel vrij: met name Athene stond open voor alle vormen van godsverering, mits men maar aan enige, niet zeer strenge, voorschriften voldeed. Uiterst vrijmoedig kon op de godenmythen kritiek worden uitgeoefend en met goddelijke machten de spot gedreven. Al bleven schier alle Grieken zeer gelovig en vooral trouw aan de minutieuze formele godenverering en al trad hun gevoeligheid in dezen soms pijnlijk aan den dag in tijden van nood, spanning en bepaalde politieke omstandigheden en konden zij dan onverdraagzaam blijken tegenover huns inziens al te ver gaande opvattingen omtrent hun goden, zij konden vrij in geschriften lezen of in de gymnasia en de zuilengaanderijen horen van de reeds genoemde godenkritiek van Xenofanes, van Anaxogoras' beschouwing over de zon als een steen, van Protagoras' agnosticisme, van Demokritus' en Prodikus' meningen over de goden als projekties van menselijke behoeften en waarden,

van Kritias' bewering, dat zij uitvindsels waren van listige priesters, om de mensen ordelijk en braaf te houden, van Euhemerus' theorie, dat de hoogste machten oorspronkelijk geweldige vorsten waren geweest. Door deze vrijheid van publikatie en discussie kon het denken worden gescherpt en verbreed, ook het denken over de godsdienst zelf. Aan de geestesvrijheid dankte de religie haar verdieping, verfijning en ethisering, een proces, dat wij al sedert de zesde eeuw en tot in late tijden toe kunnen constateren.
Het proces tegen Sokrates, vervolging en uitwijzing van andere denkers worden aangevoerd als tekenen van het tegendeel, als bewijzen voor inperking en dwang. Een dieper onderzoek van de feiten wijst uit, dat hierbij niet zelden politieke faktoren een rol speelden en dat met name het proces tegen Sokrates met groot voorbehoud in de betreffende argumentaties mag worden gebruikt. Bovendien is het aantal van deze afwijkingen van het edele principe gedurende de ± 250 jaren van het zelfstandig bestaan der Atheense burgerrepubliek klein; het valt in het niet bij een vergelijking met de ontelbare vervolgingen, verbanningen, vrijheidsberovingen, martelingen en terechtstellingen, met de onnoemelijk vele gevallen van broodroof of sociale achteruitzettingen in de loop der eeuwen en tot het heden toe voor en achter het ijzeren gordijn, waarmee in naam der religie of in dienst ener ideologie, tot onderdrukking der geestesvrijheid, miljoenen mensen zijn en worden gestraft.
Ondanks enige compromitterende feiten en ondanks de bekende zwarte bladzijde in Plato's *Wetten,* waar hij de allerergste strafuitoefening (hij raadt zelfs inquisitie aan!) aanbeveelt tegen allen, die niet aan de traditionele goden geloven, kan men zeggen dat in Hellas de verdraagzaamheid een tehuis heeft gevonden, dat zij een van de bevorderende elementen is geweest van de ongeëvenaarde bewustwording van de menselijke geest, van de opbloei van kunsten, wijsbegeerte en wetenschap, van de spiritualisering van de godsdienst. Het vrije over en weer van gedachten wisselen vooronderstelt gevoel en belangstelling voor andermans mening, het schept de mogelijkheid voor redelijk overtuigen en redelijk overtuigd worden. Dialegesthai, onverbrekelijk verbonden met peithein en peithesthai, is de basis van iedere demokratie en de voorwaarde voor geestelijke voortgang; uit vrije uitwisseling van gedachten en gevoelens alleen kunnen nieuwe waarheden ontvonken; in een sfeer van geestelijke vrijheid kunnen de kunsten zich het best ontplooien.

## HET MODERNE HUMANISME TEGENOVER DE KLASSIEKE OUDHEID EN DE GYMNASIALE VORMING

Evenals vroegere Humanisten zich door confrontatie met de klassieke Oudheid bewust werden van de banden, die hen met de Grieks-Romeinse beschaving verbonden, moeten ook de moderne in de facetten, die ik van het Griekse geestesleven naar voren bracht, meer dan eens een weerspiegeling zien van eigen wereldbeschouwing en levensvisie. De geschiedenis van het Grieks-Romeinse kultuurleven is de voorgeschiedenis van alle

---

[1]) Ik moest belangrijke hier in het duister laten, of roerde die slechts zeer terloops aan, zoals b.v. de kunst, de ontwikkeling van de religie, de vormingsidealen, het recht.

bewegingen in Europa, die met Humanisme worden gekarakteriseerd; ook het Christelijk Humanisme vond daarin affiniteiten en inspiraties. Het doordringen in de nieuw-ontdekte oude waarden van velerlei stempel betekende voor velen een wedergeboorte van zichzelf en van hun wereld- en mensbeschouwing. In de loop der eeuwen werden telkens weer andere aspekten als de belangrijkste gezien: ieder Humanisme interpreteerde de wijsheid en de kunst der Ouden op eigen wijze. De Oudheid is geen statisch voorbeeld, maar een dynamische krachtbron. En ofschoon wij, genietend van vele heilzame gevolgen dier wedergeboorten en gevoed ook uit andere bronnen, niet meer die meeslepende geestdrift er voor kunnen ondergaan, noch die machtige inspiratie ons drijven kan, welke onze geestelijke voorouders in Erasmus' en in Goethe's tijd bezielden, toch voelen ook wij bij iedere ontmoeting met de hoogste waarden van de klassieke beschaving verwantschap; zij liggen ons nader dan die van andere kulturen, hoeveel bewondering, ja ook liefde, wij ook daarvoor kunnen koesteren. Zij zijn nog een belevenis voor ons, omdat wij de verre nazaten zijn van de Grieken en de Romeinen, bloed van hun kultuur stroomt in de onze, vele onzer verworvenheden danken wij aan hen.

Stellen wij ons nu ook als moderne Humanisten voor ogen welke waarden en waarheden in die Oudheid zijn ontdekt en aan latere geslachten zijn overgeleverd, dan kunnen wij niet onverschillig blijven tegenover de strijd, die om het behoud en ook om de hervorming en verdieping van de gymnasiale opleiding ook in ons land wordt gestreden. Door deze vorming komt die opgroeiende jeugd, waarvan een groep als volwassenen leidende posities zal innemen, in aanraking met het geestesleven van twee volken op een wijze, zoals dat (vooralsnog?) niet mogelijk is op andere scholen dan op het gymnasium en het lyceum. En juist — waarlijk niet toevallig — van twee volken, die een blijvend stempel op de Europese beschaving hebben gedrukt. Met de integrale elementen van twee cultuurkringen maken de leerlingen kennis. Zij bestuderen hun taal, zij kunnen leren genieten van hun litteratuur en van hun kunst, zij kunnen een besef krijgen van hun religie, wijsbegeerte en wetenschap, al blijft de kennis daarvan uiteraard aan de oppervlakte. Door het overzichtelijke karakter ervan kan door het onderwijs in hun geschiedenis een indruk gewekt worden van de opkomst, groei, bloei en neergang van twee beschavingen, zoals de historie van geen ander volk kan geven. Zeer heilzaam is het verwerven van een nog zo vluchtig begrip omtrent de bewustwording en ontwikkeling van waarheden en waarden, omtrent de groei en veelvormigheid van religie en moraal. Besef daarvan kan opvoedend werken: het verruimt de blik, maakt ontvankelijk voor verdraagzaamheid tegenover andermans denken en handelen. Tevens kan kennismaking met de verschillende en belangrijkste manifestaties van twee kulturen bij de jongeren leiden tot bewustwording van eigen belangstelling en aldus bijdragen tot de juiste keuze van wat zij later in hun leven zullen doen. Tenslotte is het mogelijk, dat door het kontakt met hogere waarden dan de materiële iets van het edelste in hen *gewekt* wordt — het doel van alle vorming volgens Sokrates — en de wil gesterkt, om dit te verwezenlijken. De mens kan alleen bij brood niet leven. De Martha-diensten hebben hun zin voor het materiële leven, voor het zēn, de Maria-houding is het voorbeeld van het nobele bestaan, het eu

zēn: het enig nodige. Grieken waren het, die voor het eerst op deze waarheden wezen, die het belang begrepen en verkondigden van het belangeloze. Dezulken stelden geestesontwikkeling, zielszuivering, karaktervorming, verfijning van het schoonheidsgevoel boven alle andere zo geheten goederen, boven bezit, eer, macht, uiterlijke schoonheid, kracht, zingenot en techniek-prestaties. Het ware mens-zijn was voor hen van spirituele aard: de ziel blijft leeg en hongerig door de verwerving van die andere z.g. heerlijkheden en voorrechten. Door de gymnasiale opleiding kunnen jongeren van deze beginselen worden doordrongen: zij zelf is er een zwakke verwezenlijking van omdat zij niet uitsluitend praktisch is in de gewone zin. Zij gelijkt nog iets op de Griekse vorming in zoverre de Muzen in gymnasium en lyceum nog een bescheiden, zij het te bescheiden, behuizing hebben gevonden. Ik heb mij ook hier beperkt: ik geef geen gedetailleerde opsomming van de „voordelen", welke ik in de gymnasiale opleiding meen te zien.
Mijn apologie ervan zal vele meesmuilende lezers de verzuchting doen slaken: daar spreekt weer zo'n orthodoxe klassikus, die de droevige, onbevredigende praktijk van de verdedigde vorming door een schoongewreven bril ziet, die de ogen sluit voor de eisen van het werkelijke, dat is het ekonomische, leven en voor het belang van de technische ontwikkeling in deze hachelijke tijden of deze minstens onderschat, die zich blind staart op de voortreffelijkheid van één schooltype.
Ik stip slechts enkele bezwaren aan die steeds weer naar voren gebracht worden tegen de verdedigers van de gymnasiale vorming en kan niet ingaan tegen alle argumentaties, die ter ondersteuning ervan tegen het gymnasium en het lyceum worden gebruikt. Inderdaad: het schouwen van een ideaal verblindt de ogen: Plato konstateerde dit reeds in zijn beroemde grotvergelijking. Maar evenals diens grotbewoners na hun omwending naar de schijngestalten, ziet de aanschouwer, wanneer hij weer na innerlijke bespiegeling als mens van vlees en bloed en verplicht tot handelen, in de „werkelijkheid" is teruggekeerd, deze aan met nieuwe ogen, gescherpt door de herinnering aan het eenmaal geziene licht.
Door een lange praktijk en door andere ervaringen weet ik, dat door vele, hier niet nader te noemen, oorzaken, de gymnasia en lycea niet aan het ideaal voldoen: het wordt nagestreefd, omdat het nog door velen wordt gekoesterd. En is het verwerpelijk, omdat het niet is verwezenlijkt? Ik twijfel er wel eens aan of de leerlingen wel rijp zijn voor de humaniora; kunnen zij de diepe zin er wel van vatten, moeten zij daarvoor niet eerst mens zijn? Maar zij *zijn* mens, jonge nog te ontplooien mensen met eigen rechten en mogelijkheden zoals wij. En ieder neemt van geestelijk voedsel datgene op, wat hij verwerken kan, kiest wat hem voedt of genot schenkt, dit in deze, dat in een andere levensperiode. Lazen wij zelf niet de Bijbel en Shakespeare anders toen wij zestien waren dan twintig jaar terug of op de dag van heden? Nietzsche, die om deze onrijpheid de klassieke opleiding verwierp, had ongelijk. Hij ging van een simplistisch-intellektualistische waardering uit. Ik weet ook dit: zelfs in een ideale vorm mag de gymnasiale vorming niet als de enig zaligmakende weg beschouwd worden, die voert naar geestes- en karakterontwikkeling, naar verfijning van de lust in het ware, het goede en het schone. Uit zulk een overtuiging zou bewustzijnsverenging blijken, bekrompenheid, eigenwaan; zij zou verloochening betekenen van het humanistisch ideaal van alle eeuwen,

dat ieders geestelijke eigenheid (Plato's oikeiotaton) erkent en de ontvouwing daarvan als 's mensen plicht, als diens recht, als diens voorwaarde voor „geluk" vooropstelt. Het leven alleen al, in gezin, in kameraadschap en in de maatschappij is daarvoor een machtiger leermeester. Voorzover de school daartoe kan bijdragen — en zij kan dat toch ook naast haar eigenlijke taak, verstandelijke ontwikkeling — laat dan de mogelijkheid tot mensvorming in velerlei schooltypen worden geschapen, die een ongeveer-juiste keus naar verschillende geaardheden kunnen vergemakkelijken. Op *alle* bestaande scholen, dus ook op die zonder Grieks of Latijn worden andere vakken gedoceerd, die evenzeer aanleiding kunnen geven tot de ideële paideia: iedere docent heeft in ieder vak zijn kans om een bijdrage daaraan te leveren. De invloed, die van hem uitgaat, bepaalt zich niet tot het zuiver-verstandelijke. De vruchtbaarheid of steriliteit van zijn arbeid strekt zich ook uit over het morele gebied; zijn persoonlijkheid en voorbeeld inspireren of doven. Meer jongeren dan wij weten trekken zich in stilte daarnaar op voor hun eigen leven.
Al beschouw ik nu de strijd om de klassieke opvoeding slechts als één aspekt van de in Hellas al heftig ingezette en gevoerde strijd tussen idealisme en realisme, die opvoeding is een gewichtig bolwerk van het eerste. En wie er aan meewerkt, om de beoefening der Griekse en Romeinse klassieken en de studie van de oude geschiedenis te doen verschrompelen tot een liefhebberij van enige als wereldvreemd en soms als half-zacht beschouwde lieden (zo werden reeds in de 5e eeuw vóór Christus „wijsheidlievenden" aangezien en bespot), op zijn best tot een studie-objekt als zoveel andere, versterkt de machten, die in de maatschappij maar al te verlokkelijk de jeugd verstrikken, want hij bevordert de groei van een mentaliteit, die blind is voor het nut van het nutteloze. Geen gemeenschap kan een ware *mensen*gemeenschap worden, wanneer zij haar jeugd opvoedt tot eenzijdige verering en beoefening van vakken, die — ik zei het nadrukkelijk en volgde daarin Plato en Aristoteles — *nodig* en *nuttig* zijn, maar *dienstbaar* moeten blijven aan die vorming, welke de ontplooiing beoogt van die potentialiteiten in de mens, waarin hij zich van het dier onderscheidt: zijn sluimerende geestelijke, esthetische en morele krachten. Dit is geen ideaal van een hoogmoedig klassikus, die zich in dienst stelt van de verdediging van een vals en bekrompen aristokratisme, het is veel en veel ruimer van zin en expansie. Dit huldigt ieder docent in welk vak ook, die zich bewust is van het uiteindelijke doel van zijn arbeid, dit is het waarlijk demokratische ideaal, hiervoor strijden kerkelijken en niet-kerkelijken, het is een algemeen menselijk ideaal.

Amsterdam, 1961.

H. J. ROETHOF

# HULP AAN ONTWIKKELINGSLANDEN

Het vraagstuk van de hulpverlening aan onderontwikkelde gebieden is een complex probleem. Er zit een technische kant aan, een economisch-financiële kant en een psychologische kant en daar is zeker nog niet alles mee gezegd. In ieder geval blijkt er al uit, dat men eigenlijk niet van technische bijstand kan spreken. De gangbare uitdrukking is tegenwoordig technische samenwerking om er het politieke element uit te halen en het gevoelselement. Om dezelfde reden spreekt men niet van onderontwikkelde gebieden maar van ontwikkelingslanden. De fase van de techniek, zelfs in de wat ruimere zin van het woord, wordt echter overschreden al kan men die techniek niet missen.
Natuurlijk niet. De technici zullen uiteindelijk moeten bepalen wat efficiënt is en wat niet; het deskundig element is hier zeer belangrijk. Maar met deskundigheid alleen komt men er niet. Zo werd aanvankelijk in het kader van de Verenigde Naties bij de hulpverlening sterk de nadruk gelegd op de absolute soevereiniteit. De leden van de V.N. zijn niet de volken maar de staten en volgens artikel 2 lid 7 van het Handvest mag er niet ingegrepen worden in de interne aangelegenheden van een staat. Gaat men dit artikel evenwel al te scrupuleus hanteren, dan beslist dus de hulpverkrijgende regering bij uitsluiting over wat er al dan niet zal dienen te gebeuren. Eén van de gevolgen daarvan is geweest, dat er aanvankelijk een sterk streven optrad naar spectaculaire projecten: paradepaardjes waarmede de overheden tegenover de bevolking een gunstig figuur zouden slaan. Grote universiteitsgebouwen, ziekenhuizen e.d. stonden in het centrum van de belangstelling. Eventueel ook een grote fabriek, onwennig tegen de achtergrond van het oerwoud zonder verder economisch aanknopingspunt. De consequenties daarvan kunnen zijn: meer werkloze studenten in de toekomst, minder sterfte en dus meer honger, niet op de economische behoefte afgestemde produktie. In elk land, dus eveneens in een ontwikkelingsland, moet er een zeker evenwicht worden gehandhaafd tussen de groei van de verschillende maatschappelijke factoren, die onderling van elkander afhankelijk zijn. Een spasmatisch groeiproces geeft onvermijdelijk ongelukken. De moeilijkheden van een samenleving, die in tal van opzichten nog op het niveau van de vijftiende eeuw staat kunnen niet steeds direct met succes met middelen van de twintigste eeuw bestreden worden. In het bekende boek *Aesculape en Chine* beschrijft Gervais de geestelijke worsteling van de arts, die van de gouverneur van een Chinese provincie het advies krijgt zijn anti-choleracampagne maar uit te stellen, opdat komende generaties niet nog erger door de gesel van de honger zouden worden geteisterd.
Soortgelijke problemen doen zich voor op het financiële vlak. Ten aanzien van Nieuw-Guinea heeft men weleens opgemerkt, dat Nederland zijn taak daar eigenlijk niet zou kunnen vervullen omdat het niet kapitaalkrachtig genoeg zou zijn. Men vergeet dan echter welke hoofdbrekens het het ambtelijk apparaat soms bezorgt om de beschikbare middelen op te nemen. Men kan maar niet lukraak besteden. Alle sectoren dienen

een evenwichtige ontwikkeling te ondergaan. Schoolvoorbeeld van financiële inefficiëntie zijn nog altijd de miljarden, welke de Verenigde Staten van Amerika na de oorlog aan het China van Tsjang Kai Sjek meende te moeten fourneren. Een groot deel van de fondsen viel in handen van een corrupte bovenlaag, die de gelden te eigen bate aanwendde. De bevolking zag er maar weinig van met alle gevolgen van dien. Men komt dit verschijnsel in ontwikkelingslanden helaas vaak tegen: de schrille tegenstelling tussen een kleine bovenlaag, waarvan de vertegenwoordigers in prachtige villa's wonen en in grote auto's rondrijden met daarnaast de verkommerende massa.
Om deze en dergelijke redenen mag de psychologische kant van de hulpverlening stellig niet als de onbelangrijkste worden beschouwd (afgezien van de vraag of zij voor humanisten ook niet de meest interessante is). Twee uitgangspunten voor elk begin van technische samenwerking mogen worden genoemd, wil de hulpverlening zinvol zijn. In de allereerste plaats zullen de betrokkenen de bereidheid aan den dag moeten leggen zichzelf te willen helpen. Het afgezaagde „wie zichzelf helpt, helpt dubbel" gaat in dit geval op. Zolang men zich in een ontwikkelingsland aan oude tradities zonder meer vastklampt komt men er niet. Het is hier niet de plaats om over de betekenis van tradities uit te weiden, die in de sociale psychologie ten volle erkend wordt; deskundiger auteurs hebben het onderwerp uitputtend behandeld. De te „statische" aspecten van een bepaalde leefwijze zullen zich echter niet verdragen met een modern (let wel, d.i. niet: typisch Westers) ontwikkelingsprogramma. De heilige koe op straat in India, de ondergeschikte positie van de vrouw, de ascetische levenshouding, het strenge standenvooroordeel zijn evenzovele factoren, die de vooruitgang naar hoger levensstandaard remmen. In een op moderne leest geschoeide samenleving zullen zij de façade zijn van de gevel tegen de achtergrond van een gebombardeerd huis. In welke mate het gehele patroon van een samenleving de ontwikkeling deed stagneren en niet het koloniale systeem als zodanig blijkt uit een vergelijking met de niet gekoloniseerde gebieden: zij staan er niet florissanter voor dan de vroegere koloniën.
In de tweede plaats zijn er in vrijwel alle hierbedoelde gebieden sterke anti-Westerse ressentimenten te overwinnen als gevolg van de koloniale periode. De begrijpelijkheid daarvan erkennende mag dit toch niet leiden tot een schuldcomplex aan de zijde van het Westen in het verkeer met de jonge naties. (Door een humanist zou het begrip collectieve schuld trouwens toch al bijzonder moeilijk waar gemaakt kunnen worden). Schuldbesef is beslist niet bevorderlijk aan contact op voet van gelijkwaardigheid en aan zodanig contact bestaat juist dringend behoefte. Wel is een zekere mate van eenvoud van de uitgezonden deskundigen noodzakelijk; zij die zich in de tropen duur gaan installeren steken in figuurlijke zin alleen maar ogen uit en vergroten de psychologische kloof tussen zichzelf en de bevolking. Het ressentiment beperkt zich overigens niet tot de voormalige koloniën; Zuid-Amerika is er een voorbeeld van. Afgunst op de rijke en machtige speelt een belangrijke rol zoals er in ons land ten tijde van de Marshallhulp tallozen waren met een anti-Amerikaans complex.

Als psychologisch vraagstuk ontstond het probleem van de samenwerking

met ontwikkelingslanden na de oorlog, dus toen de meeste van deze gebieden staatkundige onafhankelijkheid verkregen. De verkrijging van de onafhankelijkheid was een gevolg van de stellingen van de Amerikaanse president Wilson over het zelfbeschikkingsrecht, die op den duur eveneens op de koloniën van toepassing moesten worden verklaard. Tegelijkertijd voltrok zich de politieke bewustwording juist over de Westers georiënteerde elite in de koloniën zelf. Het laatste is interessant omdat deze groep in de regel niet volstrekt identiek geacht mag worden met die van de autochtone gezagsdragers.
Hoe ontstond namelijk het contact met de hierbedoelde gebieden? Aanvankelijk beperkte het Westen zich tot het drijven van handel in de strikte betekenis van het woord. Relaties werden aangeknoopt met feodale leiders en traditionele stamhoofden. Eerst later ging men, om die handel te verzekeren en zich ten opzichte van andere Westerse naties een monopoliepositie te verschaffen, gezag over een gebied vestigen en uitbreiden. Niet als ten aanzien van een echte kolonie, d.i. een overzeese volksplanting (V.S. van Amerika, Australië). Integendeel, de bevolking werd geruime tijd zoveel mogelijk in zijn doen en laten gerespecteerd en als tussenschakel tussen dit centrale gezag en de massa fungeerden de traditionele hoofden. Op Java de regenten, op Malakka de sultans, in India de leidende kasten, in Ghana de chiefs. Met andere woorden: het traditonele patroon van de samenleving bleef eeuwenlang principieel voortbestaan. Op het moment echter, dat het Westen zijn invloed ging intensiferen werd dit anders (ofschoon er in dit opzicht bijvoorbeeld nog een duidelijke tegenstelling bestaat tussen de Nederlandse en de Britse politiek). Dit geschiedde tijdens de hoogtij van het imperialisme van een industrialiserende Westerse wereld, die in toenemende mate behoefte kreeg aan goedkope grondstoffen. Dat dit streven tegenkrachten opriep laat zich verstaan. Daarom is de bewustwording in de ontwikkeling niet toevallig te stellen op de jongste eeuwwisseling. Als startschot, tevens negatieve invloed, bij dit proces is vaak genoemd de voor Japan voorspoedige beëindiging van de Russisch-Japanse oorlog in 1905. Voor het eerst werden de technische prestaties van een Westers land door een gekleurd volk onder de voet gelopen. Een andere invloed van negatieve aard was ongetwijfeld de Duitse propaganda in de eerste wereldoorlog ten gunste van de heilige oorlog, waarbij pogingen werden gedaan Turkije als de leidende Islamietische mogendheid tegen de geallieerden uit te spelen. Afrikaanse en Aziatische brigades in de legers van de eerste wereldoorlog zagen veel van het Westen en dit niet steeds van zijn beste zijde. Men leze er de *Revolutie der Eenzamen* van Bouman nog maar eens op na. Beschaamd keerden zij dikwijls naar hun land terug. Ten slotte kon ook de toenemende aanraking met de Westerse produktiewijze in het ontwikkelingsgebied zelf niet zonder invloed blijven. Men bouwt geen grote industrie naast een autochtoon dorp onder de leuze, dat het maatschappelijk patroon van de bevolking zoveel mogelijk onaangetast moet worden gelaten.
De bewustwording heeft natuurlijk tevens onder invloed van tal van positieve impulsen gestaan. Van Deventer publiceerde in ons land al in 1899 zijn bekende Gidsartikel en mede onder zijn invloed werd in 1901 in de Troonrede de ethische politiek „afgekondigd". De gevolgen daarvan waren o.m. toenemend onderwijs en onderricht, ook aan Europese

universiteiten met als onmiddellijke consequenties kennis van Westerse vrijheidsopvattingen en contacten met individueel verlichte Europeanen. Zo ontstond er geleidelijk onder de tropenzon een tweede klasse naast de traditioneel feodale, die het van het Westen afgeleide gezag in handen had, t.w. de kaste van de meer of minder Westers opgeleide intellectuelen. Het ondermijnde in toenemende mate de feodale instellingen, die trouwens eveneens afbrokkelden als gevolg van een gestadige Westerse bestuursuitbreiding.
Men denke niet, dat het proces van de bewustwording in de ontwikkelingslanden meteen een typisch politiek of zelfs nationalistisch karakter had. Het fervente nationalisme, in alle ontwikkelingslanden aanwezig, is een Westers importartikel. Zijn trouwens ook bij ons niet de begrippen staat en natie eerst in de laatste eeuwen ontstaan en waren aanvankelijk niet ook hier de stamverbanden (later: de feodale verhoudingen) bepalend? De bewustwording in Azië en Afrika droeg in tegendeel alle kenmerken van een emancipatiestreven in de maatschappelijke en educatieve zin van het woord. In Indonesië wordt de naam van mej. Kartini in dit verband nog altoos met ere genoemd. De eerste verenigingen daar droegen al evenzeer dit emancipatiekarakter (Budi Utomo, Sarekat Islam), hetwelk bij laatstgenoemde organisatie meer economisch was georiënteerd. Trouwens: Mehemet Ali van Egypte deed in de tweede helft van de vorige eeuw ook alle moeite om met gebruikmaking van Westerse hulp politieke accenten te vermijden; de Jong Turkse beweging mocht aanvankelijk als een typisch panislamitische aangelegenheid worden gekenschetst.
Het nationalisme won veld onder de toenemende Westerse druk. Met name tegen het eind van de eerste wereldoorlog werd dit merkbaar. Er kwam toen tegelijkertijd een tweede, communistisch, element in het bewustwordingsproces. Lenin's opvatting, dat de weg van de wereldrevolutie loopt over de hoofdsteden van de ontwikkelingslanden leidde met vermijding van het zelfbeschikkingsrecht in de Sowjet-Unie zelf tot tal van internationale conferenties en uitnodigingen aan autochtonen om te komen studeren waarbij de onrechtvaardigheid van de koloniale onderdrukking op de achtergrond stond. Het patroon in de ontwikkelingslanden verschilt derhalve aanmerkelijk van het westerse patroon, waar een verzachting van tegenstelling optreedt tussen een kleine kapitalistische groep, een grote middenmoot en een uitgebreide arbeidersmassa. In de ontwikkelingslanden staat de rijke groep van nieuwe leiders en feodalen onmiddellijk naast de grote arme massa van de bevolking. Er is nauwelijks een middenstand en weinig autochtoon kapitalisme, want het eigenlijke produktiesysteem moet in menig opzicht nog door Westerse deskundigen worden geschraagd.

Wie zijn nu precies die nieuwe leiders? Zij spreken de taal van de vroegere overheersers en hebben behalve hun Westerse instelling stuk voor stuk evenzeer hun anti-Westerse rancunes. Door die Westerse instelling zijn zij geestelijk (niet: psychologisch) min of meer losgeraakt van de massa hunner landgenoten en bijvoorbeeld over het algemeen weinig religieus. Zo ontwikkelden zij zich tot figuren, die er ergens tussen staan. Voor een belangrijk deel volgen zij de Westerse denktrant om plotseling in een typisch Oosterse wijze van benadering van zaken over te

gaan. Zo zijn zij gevoelig voor goede en slechte data of voor een in Westerse ogen niet-logische (d.i. in dit geval rationeel-kritische) denktrant. Overigens kent ook het Westen nog heel wat bijgeloof en magie. In elk geval staan zij verder af van de eigen bevolking dan in welk Westers land ook.
Hun anti-Westerse karaktertrekken kunnen hun moeilijk kwalijk worden genomen. Zij ontvingen een Westerse scholing, genoten in den vreemde het „voorrecht" van omgang met Westerse mensen op voet van volkomen gelijkwaardigheid, doch vielen vervolgens in eigen land opnieuw ten prooi aan bewuste of onbewuste discriminatie. Onder de minder bewuste doch zeer sterk voelbare discriminatie mag misschien gerekend worden het feit, dat zij vaak moeilijk bevredigend aan de slag konden komen omdat de „meer bekwame" Westerlingen de beste baantjes stevig in handen hielden. Voor velen werd de politiek het specifieke tijdverdrijf.
Het ligt voor de hand, dat er op dit punt een hinderpaal opdoemt op de weg naar samenwerking. Een andere niet te verwaarlozen moeilijkheid is de grote afstand van de betrokkenen tot de eigen bevolking. Als een Westers land of een Westers deskundige er in een concreet geval in slaagt om door de ressentimenten heen te breken en met de leiders tot een akkoord te komen begint pas het probleem dit akkoord door te laten werken naar beneden. De leiders danken veel van hun aanzien aan het innemen van de oorspronkelijke plaats van het Westerse gezag. Zij zetelen dus onbereikbaar hoog boven de bevolking. Enerzijds versterkt het hun macht, anderzijds verzwakt het hun invloed. Om iets te bereiken moeten oude traditionele gezagspatronen doorbroken worden. Maar feodale stamhoofden en grootgrondbezitters zijn niet steeds even happig op de nieuwigheden van de moderne tijd, waarvan zij afbrokkeling hunner eeuwenoude sociale positie duchten. En veelal pas over hun hoofden heen kan de eigenlijke massa worden bereikt, die zoals alle massa's amorf is en in een zekere inertie leeft volgens het oude vertrouwde maatschappelijke stramien.
Deze immense opgave moet worden verricht door personen, die zelf als het ware „gedesintegreerd" zijn en leven op de grens van twee werelden. Die dientengevolge ambivalent reageren; na een gesprek van vandaag eeuwig trouw beloven aan wat zij met de Westerling overeenkwamen en morgen tengevolge van een ogenschijnlijke kleinigheid weer in een anti-Westerse storm uitbarsten. En daar tussen door speelt dan nog het wereldcommunisme met allerlei verleidelijke aanbiedingen en voorspiegelingen, zodat men wel erg sterk zou moeten staan om de troeven van het Westen en van de communistische naties niet op dezelfde tafel te werpen.
De problematiek van de ontwikkelingslanden kan m.a.w. samengevat worden in de volgende punten: 1) Er is een t.o.v. het Westen ambivalente topgroep, die over het algemeen sterk politiek is georiënteerd; 2) Er is een zwakke financieel-economische grondslag met gebrek aan deskundig kader om daarin verandering te brengen; 3) Onderlinge tegenstellingen beheersen de relaties tussen de nieuwe leiders en de traditionele feodale groep nog afgezien van oude stamtegenstellingen e.d.; 4) Corruptie treedt op in brede lagen als gevolg van het begrijpelijke streven de ontberingen uit een vroegere periode langs de snelste weg door een wat luxueuzer bestaan te vervangen; 5) Communistische pro-

paganda vindt in de slechte materiële omstandigheden een welkome voedingsbodem; 6) Het laatste is ook daarom van betekenis aangezien een inerte en vooralsnog weinig tot revolutie geneigde massa door toenemende communicatiemiddelen (film, radio, pers) zich van de schrijnende achterstand in vergelijking met het Westen bewust werd en dientengevolge licht ontvlambaar is voor zelfs botte propaganda.
Mag men er zich over verwonderen, dat in landen met zulke opvallende tegenstellingen het democratisch bedrijf over het algemeen maar moeizaam verloopt of zelfs in het geheel niet op gang komt? Veeleer ligt het in de reden, dat het goed gedisciplineerde communisme een kans maakt of het leger naar de macht grijpt. Inderdaad zijn de laatste jaren in tal van ontwikkelingsgebieden militaire dictators aan het bewind gekomen. Wie gigantische hervormingen wenst door te zetten heeft behoefte aan krachtig gezag. De discipline van de communistische methode kan dit bieden of de enige instantie in de samenleving, die werkelijk straf is georganiseerd en zijn wil zonodig met geweld kan opleggen: de praetoriaanse garde. Na twintig eeuwen is er nog niets veranderd. De in het Westen gebruikelijke tussenweg van het overleg en de compromissen valt in dergelijke landen buitengewoon moeilijk te bewandelen. Om de achterstand op het Westen in te halen, die door de snel groeiende bevolking nog wordt onderstreept, is totale mobilisatie en totale omschakeling nodig, slechts door de weg van dwang (door voorlichting of overtuiging of dwang zonder meer) te bereiken. Het mag een ietwat trieste conclusie zijn, maar daarom is zij nog niet onjuist. Aan Westerse maatstaven kàn de samenleving in het ontwikkelingsland eenvoudig niet gemeten worden.

Hulpverlening aan ontwikkelingslanden is dus niet een kwestie van maar wat goede bedoelingen, wat uitzenden van deskundigen of wat strooien met geld, ofschoon al die factoren natuurlijk wel degelijk in het patroon passen. Zo vallen de problemen van de financieel-economische bijstand uiteen in drie categorieën: ten behoeve van de benedenbouw van de samenleving, ten behoeve van de bovenbouw en ten behoeve van projecten, die niet direct in één van beide groepen te plaatsen zijn. Het mag als bekend worden verondersteld, dat de Verenigde Staten van Amerika er na hun onafhankelijkheidsverkrijging vooral met particuliere „hulp" bovenop zijn gekomen (handelsbetrekkingen en industrievestiging) met daarnaast natuurlijk leningen van het rijke Europa, die echter allemaal op zakelijke basis stonden.
Ten aanzien van de ontwikkelingslanden ligt de situatie anders. De afstand tot het Westen is zo enorm en de noodzaak om althans verdere uitbreiding van de kloof (widening gap) te voorkomen zo evident, dat deze weg als ontoereikend moet worden beschouwd. Onderscheiden wordt daarom tussen financiering voor onmiddellijk produktieve doeleinden en voor de niet direct produktieve sector. Een lening ten behoeve van het opzetten van een industrie is uiteraard onmiddellijk produktief. Maar de bouw van de industriële installatie brengt allerlei andere uitgaven met zich mee, die niet rechtstreeks aanwijsbaar iets opleveren: aanvoerwegen, bruggen, huizen voor de arbeiders, poliklinieken, scholen e.d. Al zulke uitgaven, die op zichzelf niet produktief zijn maar wel noodzakelijk om de grondslag voor een verdere ontwikkeling te leggen noemt

men uitgaven in de infrastructuur (benedenbouw van de samenleving). Het is duidelijk, dat daar voor de particulier onder de gegeven omstandigheden weinig aantrekkelijks in zit. Om die reden hebben de Verenigde Naties van de aanvang af de bijstand in de hierbedoelde sector als een zaak voor de regeringen beschouwd, zo mogelijk door het ter beschikking stellen van gelden à fonds perdu.
Voor de bovenbouw interesseren de particulieren zich uit de aard van de zaak wel; het zijn de uitgaven, die er op den duur wel uitkomen. Vereisten voor particuliere inspanningen zijn echter: enige zekerheid over een iets langere termijn, dus niet teveel anti-Westers ressentiment, politieke rust, goede trouw en nakoming van gesloten overeenkomsten. En dat zijn nu juist de elementen, welke in een ontwikkelingsland zo vaak ontbreken. Aangezien die particuliere kapitaalstroom echter nog steeds de grote kapitaalstroom vormt, is dit zo'n belangrijk probleem. Ongeveer drie-kwart van het economisch verkeer in een Westers land voltrekt zich in de particuliere sector; de overheid besteedt zeker niet meer dan één-kwart van het nationale inkomen. Als daaruit bij uitsluiting voor de hulpverlening aan ontwikkelingslanden moest worden geput zou de concurrentie met de staats-economieën van de communistische naties wel uitzonderlijk moeilijk worden.
Er is ten slotte nog een derde categorie, t.w. investeringen, die niet direct tot de benedenbouw behoren, maar evenmin snel produktief kunnen worden geacht (bijvoorbeeld: een waterkrachtinstallatie). In kringen van de Verenigde Naties, in het kader van het Colomboplan, het Amerikaanse Punt IV programma en andere bilaterale initiatieven (de verhouding van bilaterale tot V.N. initiatieven is nog steeds ongeveer in de orde van grootte van 90 tot 10) tracht men daar meer en meer aandacht aan te besteden, het verkrijgen van leningen op gemakkelijker voorwaarden dan de normale inbegrepen. De International Development Association en het Expanded Technical Assistance Program van de Verenigde Naties houden er zich specifiek mee bezig.
De uitzending van deskundigen (know how) en het aanbieden van beurzen in het Westen vormt een ander aspect van de zaak. De kwestie is de laatste tijd vooral in het centrum van de belangstelling komen te staan door de aankondiging van president Kennedy, dat hij een Vredeskorps wil oprichten. Weinig bekend is, dat dit idee voor een niet onbelangrijk gedeelte aan een Nederlands initiatief is ontleend. Voor de selectie van deskundigen werd namelijk oorspronkelijk vooral gezocht naar topfiguren op elk gebied van wetenschap van wie mocht worden verondersteld, dat zij de problematiek van het ontwikkelingsland in de vingers zouden hebben. Dit maakte het reservoir van de deskundigen al spoedig klein terwijl de resultaten niet steeds even spectaculair mochten worden genoemd. Om het praktisch uit te drukken: men kan een voortreffelijk chirurg zijn in Europa doch het is niet zeker, dat men met soms gebrekkig materiaal in een ontwikkelingsland voldoende weet te improviseren, allerlei andere zeer specifieke omstandigheden nog daargelaten. De aanleg van een weg geschiedt in West-Europa wel met volslagen andere middelen dan in Azië of Afrika. Een topman staat soms zonder een kader van medewerkers zover van de problemen waar het op aankomt af, dat hij ze of nauwelijks overziet dan wel ze in de meest letterlijke zin van het woord ver beneden zijn niveau liggen. Van Nederlandse

zijde is toen het instituut van de junior-experts in het leven geroepen: jongere wel voldoende gekwalificeerde mensen, die echter in genen dele tot de categorie van de topmensen mochten worden gerekend. Op die gedachtengang is thans het Vredeskorps geënt.
Elke deskundige zal aan hoge eisen hebben te voldoen. Met name Amerikanen — doch zij niet alleen — hadden nogal eens de neiging compleet met televisietoestellen en superbuicks de woestijn in te trekken, wat de bevolking niet steeds de indruk gaf van de aanwezigheid van tenminste enig idealisme. De echte expert dient een schaap met vijf poten te zijn: hij moet eenvoud paren aan bekwaamheid en dat is niet altijd een gemakkelijk bereikbare combinatie. De deskundige moet zich vooral ook zo snel mogelijk overbodig maken en autochtone experts opleiden. Hier doemt een nieuw probleem op, aangezien Westers opgeleide krachten, zelfs uit de exacte sfeer, meer dan eens een uitgesproken voorliefde voor de politiek blijken te koesteren. Waar het in de ontwikkelingslanden voornamelijk aan ontbreekt is een middenkader om zijn technische bekwaamheden als schakel tussen de deskundige aan de top en de bevolking in te zetten. De talrijke gunstige uitzonderingen daargelaten is echter wie eens een penhouder in handen heeft gehad dikwijls niet meer van zijn bureau weg te slaan, hetgeen alleszins menselijk maar weinig bevorderlijk voor een snelle ontwikkeling mag worden geacht. Op dit punt aangeland doet zich het verschijnsel voor, dat de confrontatie met de Europese samenleving de neiging om later ten opzichte van praktisch werk afzijdig te staan vaak sterk doet toenemen, redenen waarom opleidingen in vergelijkbare gebieden met iets redelijker omstandigheden — maar waardoor de sprong niet zo geweldig groot is — nogal eens te verkiezen valt.

Terugkerende tot de menselijke aanpak mag van de wereld van het Westen worden verwacht, dat deze de gevoeligheden ontziet en zijn inspanningen afstelt op de grondslag van absolute gelijkwaardigheid. Men zal dus niet even behoren te vertellen hoe het moet en al evenmin van een zekere „gunst"houding uit mensen of fondsen ter beschikking dienen te stellen.
De ruiterlijke erkenning, dat het Westen er zelf belang bij heeft Azië en Afrika niet in een toestand van permanente chaos te laten vervallen zal het beter doen. Men zal geen politieke eisen behoren te stellen in het kader van zijn hulpverlening dan wel de democratische structuur van het ontvangende land gaan toetsen aan zijn eigen maatstaven. Het opdringen van de Westerse methodiek is een ernstige fout, evenals overgevoeligheid voor ressentiment; de wetenschap, dat er nog weleens in de hulpverstrekkende hand gebeten zal worden kan deugd doen (ook een drenkeling in angst overkomt dit).
Daar staat intussen tegenover, dat men niet zal mogen tolereren, dat algemeen menselijke normen, zoals goede trouw of naleving van gemaakte afspraken duurzaam geschonden worden. Wie dat doet werkt slechts verdere chaos in de hand en het is trouwens een fataal misverstand bij sommigen, dat er in ontwikkelingslanden in dit opzicht andere normen dan bij ons zouden gelden. Fondsen spenderen aan paradepaardjes of ten behoeve van het comfort van weinigen (d.w.z. als dit afschrikwekkende omvang gaat aannemen, want soepel moet men zijn)

is bijzonder af te raden, zoals iedere financiering om ongezonde verhoudingen te doen voortbestaan. Het is zeer de vraag of het bukken voor chantage („anders gaan we naar de Sowjets") op den duur succes afwerpt. De Verenigde Naties zijn de laatste jaren gelukkig meer en meer gaan inzien, dat een zekere controle op de besteding van de gelden niet kan worden gemist; in dit opzicht mag men het credo van de absolute soevereiniteit niet ad absurdum doorvoeren. Bij herhaling voor Sinterklaas blijven spelen heeft weinig zin; voorkeur bij de hulpverlening behoren zij te genieten, die al begonnen zijn zich zelf te helpen.
Ten slotte: zit er een typisch humanistische kant aan deze problematiek? Het is de vraag, want humanisten en christenen zullen elkaar op tal van punten ten aanzien van de hulpverlening aan onderontwikkelde gebieden kunnen vinden. Zeker is wel, dat de humanist nuchterder staat ten aanzien van het vraagstuk van zending en missie, die weliswaar als regel hoogst verdienstelijk werk doen, doch geen hulpverlening in de eigenlijke zin van het woord verschaffen. Dat sommige christenen trachten het verlengstuk van activiteiten van zending of missie min of meer duurzaam onder de categorie van de hulpverlening te brengen is een zaak, die alleen maar vertroebelend naar alle kanten kan werken.
De gemiddelde humanist kan waarschijnlijk eveneens gemakkelijker respect opbrengen voor de eigen zeden en gewoonten van de bevolking in de ontwikkelingslanden, althans in die zin dat hem superioriteitsbesef ten opzichte van een andere levenshouding vreemd behoort te zijn. Al zal hij dan verschil zien tussen de eerste de beste primitieve animist of de Islamietische schriftgeleerde, de voorkeur voor enige religie boven de andere staat hem te enen male verre.
Men vergete intussen niet, dat aan de christelijke zendingsdrift ook een uiterst belangrijke positieve kant zit, t.w. een vèrgaande bereidheid tot het ondergaan van ontberingen, die ons humanisten nog weleens ontbreekt, althans onder velen onzer te weinig ontwikkeld is. Zij, die daadwerkelijk ginds hun diensten menen te moeten aanbieden, zullen een grote mate van waarachtig idealisme onmogelijk kunnen missen.

LITERATUUR

Wright: De kleurbarrière.
Wright: De zwarte kracht.
Feber: Opstand der rassen.
Van 't Veer: Vriend en vijand in de kolonie.
Röling: Nieuw-Guinea, wereldprobleem.
Romein: De eeuw van Azië.
Maung Maung: Burma in the family of nations.
Samad Shaheen: The communist theory of national selfdetermination.
Alan Burns: In defence of colonies.
Alers: Om een rode of groene merdeka.
Vlekke: Nusantara, a history of Indonesia.
Hatta: Verspreide geschriften.
Van Blankenstein: Indonesië nu.
Romein-Verschoor: Met eigen ogen.
Jef Last: Zo zag ik Indonesië.
V. d. Vlugt: Azië in vlammen.
Snouck Hurgronje: The Holy War, made in Germany.

J. FABER

# ANTHROPOCENTRISCH OF THEOCENTRISCH: ANTITHESE OF POLARITEIT?

In de discussie tussen Christendom en Humanisme wordt dikwijls de tegenstelling op de voorgrond gesteld tussen het anthropocentrische en het theocentrische wereldbeeld. Het Humanisme eist voor de mens een nieuwe autonomie op. De Christen echter ziet in de humanist de mens die zich bewust losmaakt uit gegeven verbanden, en zichzelf op ontoelaatbare wijze in het middelpunt van het zijnde plaatst. De religieuze humanist kan dit verwijt niet naast zich neer leggen zonder een poging te doen zijn standpunt nader toe te lichten, op een wijze die naar hij hoopt de toets der rede kan doorstaan.

Voorop staat voor de religieuze humanist dat, hoe gerechtvaardigd overigens de kritiek moge zijn waaraan de geobjektiveerde inhoud van de traditionele godsdienst kan worden onderworpen, toch datgene wat het wezenlijke uitmaakt van alle echte religie niet geïdentificeerd kan worden met welke objektieve inhoud dan ook. Het grondfenomeen der religie is een *houding,* die wordt „geleefd", en die zich juist daardoor aan objektiverende kritiek onttrekt.

In het volgende hoop ik argumenten aan te voeren voor de stelling dat de religieuze houding niet in strijd is met de menselijke drang naar autonomie, maar dat beide wezenlijk zijn voor de mens. Deze stelling op zichzelf is geenszins nieuw, maar het kan van belang zijn hem opnieuw te belichten vanuit een gezichtspunt dat naar ik meen tot dusver in het Nederlandse humanisme nog niet in deze vorm naar voren werd gebracht.

Wanneer wij zonder vooringenomenheid uitgaan van het simpele bestaan van een begrippenpaar als „anthropocentrisch-theocentrisch", dan is het eerste dat wij daarover kunnen opmerken, dat het blijkbaar betrekking heeft op een *polaire* situatie. In deze situatie is de ene pool de mens; al wat ik op dit moment over de andere pool wil zeggen is dat hij klaarblijkelijk buiten de mens ligt. Het lijkt mij vruchtbaarder ons uitgangspunt te kiezen in de polaire situatie zelf, daar dit het meest direkte gegeven is waarover wij beschikken. Over de menselijke situatie kan het volgende gezegd worden. De filosofische anthropologie heeft onze aandacht gevestigd op de „excentrische" aard van de menselijke existentie. Het dier is zó nauw betrokken bij dat wat het omringt, dat het niet in staat is er afstand van te nemen. In beeldspraak uitgedrukt kunnen we zeggen dat elk dier in het middelpunt van het zijnde leeft, m.a.w. dat de wereld van het dier concentrisch is. De mens daarentegen bezit de typisch menselijke vorm van bewustzijn die het hem mogelijk maakt, en er hem tezelfdertijd toe drijft afstand te nemen van wat hem omringt. Zijn wereld is excentrisch. Dit afstand nemen kan tot zijn volledige isolatie leiden, zodat hij een louter subjekt wordt temidden van louter objekten. Ook zijn medemensen kunnen dan tot objekten worden, waarmee hij niets anders weet aan te vangen dan zich van hen te bedienen ten dienste

van zijn eigen doeleinden. Het afstand nemen kan echter ook een vorm aannemen die uitgaat boven de tegenstelling subjekt-objekt, een vorm die Martin Buber de „relatie" heeft genoemd. Deze denker maakt onderscheid tussen twee grondhoudingen die de mens kan aannemen, namelijk de „ik-het-houding" en de „ik-gij-houding". De laatstgenoemde houding noemt hij de relatie [1]). Wie „gij" zegt is geen louter subjekt, dat slechts door middel van zijn zintuigen is verbonden met een objekt, maar hij is als totaliteit betrokken in een persoonlijke relatie met wie of wat tegenover hem staat, of dit nu menselijk, levend of zelfs levenloos is. Het „gij" is niet louter een waargenomen „voorwerp", het is een „tegenwoordigheid" [2]), een totaliteit, die op ons toekomt en ons tot deelname dwingt. Wij van onze kant richten ons op deze tegenspeler, wij staan ermee in ver-houding.

De wereld van de mens wordt dus gekenmerkt door gerichtheid; in beeldspraak uitgedrukt heeft zij een „as", die gevormd wordt door de relatie. Wij kunnen ook zeggen: de wereld van de mens is gepolariseerd. In de relatie ben „ik" de ene pool, terwijl het „niet-ik" als de andere pool tegenover mij staat (het „gij" van Buber). Bij de mens neemt de polaire binding van de relatie de plaats in van het organische, ongerichte, dus a-polaire geïntegreerd-zijn van het dier in zijn wereld. De mens stelt zich altijd „tegenover" iets of iemand anders.

De polaire relatie wordt gekenmerkt door het feit dat zij tegelijk als op-weg-naar-één-zijn én als op-weg-naar-twee-zijn wordt ervaren. Enerzijds zijn de beide polen, „ik" en „het andere", gekenmerkt door een duidelijke individualiteit of onderscheidenheid; anderzijds kunnen zij nooit helemaal een echt meervoud, een twee-tal worden zonder dat de relatie ophoudt te bestaan, en de polen louter objekten voor elkaar worden. Dit nu maakt de typische dynamische spanning van de echte relatie uit. Men zou kunnen trachten deze spanningstoestand te omschrijven als „gelijktijdige aantrekking en afstoting van de polen", ware het niet dat een dergelijke omschrijving zodanig doortrokken is van typisch natuurwetenschappelijk denken, dat zij de ware aard van de relatie geweld aandoet. De dynamische polariteit die de relatie is, is een in zichzelf gesloten entiteit. Zij onttrekt zich aan elke abstraherende, objektiverende analyse in de geest van de natuurwetenschap, die er immers op uit is scherpe scheidslijnen te trekken, en daardoor slechts óf één-heid, óf twee-heid vermag te zien. Bovendien moet de natuurwetenschappelijke denkwijze krachtens haar aard het „historische" aspekt van de relatie buitensluiten, terwijl in werkelijkheid de relatie een voortdurend in nuance veranderende realiteit is, die door een bepaalde mens van dag tot dag en van uur tot uur „geleefd" wordt. Met andere woorden: de relatie is persoonlijke levens-geschiedenis, deel van een konkrete, individuele existentie. Zij is het tegendeel van een abstraktie.

In de relaties met onze medemensen ervaren wij dagelijks zelf de nooit aflatende en steeds verschuivende spanning tussen één-zijn en twee-zijn in het paradoxale, smartelijke maar onafscheidelijke samengaan, ja zelfs

---

[1]) Martin Buber: „Ich und Du", 1923, in het Nederlands vertaald onder de titel „Ik en Gij", Bijleveld, Utrecht, 1958.

[2]) Men vergelijke de Duitse woorden „Gegenstand" en „Gegenwart".

in elkaar omslaan van liefde en haat, van zelfzucht en zelfvergetenheid. Bij het kind zien we zowel identifikatie met, als verzet tegen de ouders, en soms het omslaan van aanhankelijkheid in agressiviteit. Een ander voorbeeld van een levende relatie is de wijze waarop de beeldende kunstenaar omgaat met wat wij plegen te noemen het „objekt" van zijn kunst. Waar wij als buitenstaanders grenzen trekken, daar is in het scheppingsproces zelf geen wezenlijke gescheidenheid. De wereld komt op de kunstenaar af, „spreekt" tot hem, en hij van zijn kant wil aan die wereld deel hebben, zonder evenwel zijn individualiteit prijs te geven. De polaire spanning van deze relatie komt tot uiting in wat wij kunnen noemen de „worsteling om één-zijn" die de kunstenaar soms moet doormaken.

De polaire struktuur van de menselijke existentie is van fundamentele aard, en vindt zijn uitdrukking behalve in tal van afzonderlijke relaties, in die éne fundamentele relatie, waarin alle andere als het ware samenvloeien: de religieuze relatie. Waarheen de mens zich ook wendt, hij ontmoet altijd weer de „tegenpool" van zijn existentie, die hij geen andere naam kan geven dan „Gij". Zou hij toch willen trachten de tegenpool te omschrijven, dan zou hij kunnen spreken over „de totaliteit van het zijnde", maar hij zal zich altijd weer realiseren dat deze totaliteit voor hem *als totaliteit* niet kenbaar is [3]). Hij kan hem slechts als „presentie" ontmoeten in de dialoog van de relatie, waarin de tegenpool hem als konkrete menselijke persoon aanspreekt, en waarin hij met zijn konkrete, persoonlijke leven een antwoord geeft [4]). Voor het objektiverende denken is de tegenpool ongrijpbaar, daar dit denken krachtens zijn aard voorbestemd is om de maximale scheiding tussen subjekt en objekt te handhaven, en om het historische aspect van de relatie te elimineren. In werkelijkheid ontmoet iedere individuele mens de tegenpool op zijn eigen, persoonlijke en dus unieke wijze, zoals de ene mens de andere mens, of de kunstenaar de wereld op zijn geheel eigen wijze ontmoet. Dit wil niet zeggen dat de betekenis van deze ontmoeting beperkt zou zijn tot het strikt persoonlijke: er is slechts één totaliteit, en elke ontmoeting met deze totaliteit heeft daardoor een betekenis die universeel mag heten in de volste zin van het woord. Het is het vermogen tot leven-in-relatie dat mensen ook boven het louter persoonlijke niveau uit samenbindt. Het is wel de meest typerende eigenschap van mensen, los van tijd en plaats.
In beeldspraak uitgedrukt kunnen wij zeggen dat de fundamentele relatie voor de mens als het ware een vertikale as voor zijn wereld vormt, een as die uitwijst boven het aan de aarde gebonden, strikt biologische bestaan, en die tegelijkertijd aan dit bestaan een „centrum" verleent waaraan de mens zich geestelijk kan oriënteren. Hiervan vinden wij een treffende symbolische „illustratie" in de heilige paal of zuil, die bij vele

---

[3]) Zie hierover Karl Jaspers: „Der philosophische Glaube", 1948, in het Nederlands vertaald onder de titel „Wijsgerig geloof", Tjeenk Willink, Haarlem, 1950.
[4]) Hierdoor verkrijgt de tegenpool, althans in onze Westerse wereld, welhaast vanzelf een zeker persoonlijk aspekt, wat overigens natuurlijk nog iets geheel anders is dan de geopenbaarde „persoonlijke God" der Christelijke theologie.

primitieve en archaïsche volkeren voorkomt of voorkwam. Deze zuil bevindt zich in het middelpunt van de wereld, hij draagt de hemel en vormt de permanente verbinding met het hemelrijk [5]).
Wat in het voorgaande gezegd werd over de relatie kan ons helpen verscheidene aspekten van het fenomeen religie beter te begrijpen. Ik zal mij ertoe bepalen hier slechts één aspekt te noemen: de polen van de fundamentele relatie kunnen wisselende graden van individualiteit aannemen. In de mystiek vinden wij de tendens tot vervaging van de individualiteit: de nadruk ligt op het één-zijn. In religies als het traditionele Joodse of Christelijke geloof ligt de nadruk in sterke mate op het twee-zijn. God wordt daar bij voorkeur gezien als de „volkomen andere". Maar hier ontmoeten wij het paradoxale feit dat zowel het ontzagwekkende en ontoegankelijke aspekt van God, als ook de bijna persoonlijke intimiteit die b.v. in het gebed met hem kan bestaan, vlak naast elkaar in dezelfde religieuze situatie gevonden kunnen worden. God is oneindig ver, maar spreekt tegelijkertijd toch de mens aan. Dit is duidelijk een voorbeeld van de boven genoemde polaire spanning. De religieuze relatie is, evenals elke andere relatie, een hoogst dynamisch gebeuren, waarvan de buitenstaander gewoonlijk slechts een opeenvolging van gefixeerde momenten waarneemt, op grond waarvan hij dan soms een eenzijdig oordeel vormt. Ook hier geldt weer dat de echte relatie slechts bestaan kan door „geleefd" te worden, dus als persoonlijke levens-geschiedenis. Zodra de mens buiten de relatie treedt en tracht de relatie of zijn polen objektief te omschrijven (wat in dit geval het werk van de theologie is), heeft hij in feite de relatie zelf reeds opgeheven, althans opgeschort. De objektiviteit die hij dan meent te hebben bereikt is slechts een schijn-objektiviteit, die misschien wel tot uitspraken met een zekere algemene geldigheid kan komen, maar waaraan het wezenlijke van de relatie nu juist telkens weer ontsnapt.

Wanneer we thans terugkeren naar het in de aanvang genoemde begrippenpaar „anthropocentrisch-theocentrisch", dan zien we dat dit geen werkelijke tegenstelling inhoudt. Het kan op paradoxale wijze de uitdrukking zijn van één realiteit, namelijk van de polaire aard van de menselijke existentie. De vraag welke van de beide polen van een polaire relatie de „belangrijkste" is, is zinloos, en daarmee verliest ook de antithese haar zin.
Ook het probleem van de menselijke autonomie komt nu in een ander licht te staan. De religieuze humanist heeft weet van een typisch menselijke vrijheid, maar hij weet tegelijkertijd dat deze vrijheid het tegendeel is van willekeur of van een zelfgenoegzaam bestaan-voor-zichzelf. Werkelijk vrij is de mens die zichzelf verwerkelijkt aan-de-wereld, en dit is alleen mogelijk door leven-in-relatie. Elke relatie moet echter van ogenblik tot ogenblik als persoonlijke levens-geschiedenis geleefd worden, en de mens kan dit alleen doen op zijn eigen unieke wijze. Er is niemand, geen mens en geen God, die hem hierin een konkrete weg kan wijzen; hierin is hij, ja móet hij autonoom zijn. Dit geldt voor alle relaties, dus

---

[5]) Zie M. Eliade: „Das Heilige und das Profane", Rowohlt, Hamburg, 1957.

ook voor de religieuze relatie. Deze autonomie is geen vanzelfsprekendheid, maar een dikwijls moeilijke opdracht, die ook eenzaamheid en onbegrepenheid met zich mee kan brengen. Zij eist van de mens dat hij het opbrengt zijn maximale spankracht in het „nu" te leggen[6]), maar dit betekent dan ook dat het „nu" geladen kan zijn met een bijzondere levensintensiteit. Deze typisch menselijke autonomie is niet anders dan de uiting van het onontkoombare, maar daarom niet minder wezenlijke tweeheidsaspekt van de relatie. In de religieuze relatie komt het éénheidsaspekt het sterkst tot uiting in die schaarse momenten van religieuze verheldering of vervoering — al naar onze aanleg — waarin wij een opgenomen-zijn in de totaliteit beleven. De beide aspekten zijn echter zonder elkaar niet denkbaar; men kan het één-zijn niet benaderen door het twee-zijn te ontkennen, doch slechts door het te „leven".

De geschetste situatie van de religieuze humanist houdt in dat deze geen religieuze zekerheid zoekt, en zich onthoudt van het geven van pseudo-objektieve, „theologische" definities betreffende de tegenpool van zijn existentie. Voor hem komt alles aan op openheid van geest, voorwaarde voor het beleven van de steeds in nuance veranderende relatie. Het komt echter in onze dagen vaak voor dat men tegenover de theologische schijn-objektiviteit slechts wetenschappelijke objektiviteit meent te mogen stellen, en zich bewust onthoudt van alle uitspraken die niet langs de weg van het strikt wetenschappelijke, objektiverende denken verkregen zijn. Zij die dit doen trekken zich bewust terug op een minimum-positie, en zullen de realiteit ontkennen van wat ik genoemd heb de polaire aard van de menselijke existentie. Dit zijn ook de mensen die een rationele definitie zullen trachten te geven van elke relatie. Sprekend over religie zullen zij nooit het woord „geloof" gebruiken[7]), maar altijd hun toevlucht nemen tot een omschrijving met een objektieve klank, b.v. „een vermoeden van kosmische samenhang". Hetzelfde geldt voor het woord „liefde", dat zij liever zullen vervangen door b.v. „redelijke verantwoordelijkheid", zelfs daar waar het gebruikt wordt voor de relatie tussen man en vrouw, of tussen ouder en kind. Het zij toegegeven, woorden als „geloof" en „liefde" zijn verdacht geworden door veelvuldig misbruik, en door een funeste affektieve overladenheid, maar dat neemt niet weg dat wij niet buiten deze woorden kunnen, eenvoudig omdat zij de „namen" zijn die voor ons werkelijkheden vertegenwoordigen die op geen andere wijze direkt overdraagbaar zijn. Juist daaraan ontlenen zij hun bijzondere betekenis en intensiteit, en niet, of tenminste niet uitsluitend, aan hun affektieve lading.

De mensen waarover wij spreken komen vooral daar in moeilijkheden waar zij gekonfronteerd worden met het fenomeen van het geweten. Inderdaad, op het eerste gezicht lijkt het zeer paradoxaal dat de mens een maatstaf voor goed en kwaad zou bezitten die enerzijds zo uitge-

---

[6]) De religieuze relatie verandert wel is waar in nuance met de tijd, maar zelf is zij, om met Jaspers te spreken, als het ware „loodrecht op het tijdelijke" gericht, m.a.w. zij bestaat slechts in het historische, konkrete „nu".

[7]) Ik wil er de nadruk op leggen dat ik het woord „geloof" hier niet gebruik in de beperkte zin van „voor waar houden van bepaalde leerstellingen", maar in de zin van „leven in de religieuze relatie". Het Engelse woord „faith" zou hier wellicht passender zijn.

sproken persoonlijk van aard is, maar anderzijds toch een zo duidelijk bovenpersoonlijk aspekt vertoont. Ook deze paradox kan worden begrepen als een uitdrukking van de polaire aard van de relatie, die immers altijd zowel „mijzelf", als min of meer afzonderlijk individu, als ook het „niet-ik", de bovenpersoonlijke pool, omvat. Wat wij „goed en kwaad" noemen behoort bij de polaire relatie juist zoals liefde en haat dat doen, nl. als uitdrukking van de polaire spanning tussen één-zijn en twee-zijn. Zeer schematisch uitgedrukt is „relatief goed" datgene wat de dynamische relatie verschuift in de richting van het één-zijn, „relatief kwaad" datgene wat in tegenovergestelde richting werkt. Het trajekt waar het „minder goede" omslaat in het „kwade" ligt van mens tot mens verschillend, en ligt voor éénzelfde mens ook niet altijd gelijk. Bovendien kan het in twee verschillende relaties waarin éénzelfde mens betrokken is geheel verschillend liggen. Zo kan het duidelijk worden waarom wat „goed" is in een bepaalde relatie (b.v. die tussen de mens en zijn medemens) soms in konflikt kan komen met wat „goed" is in een andere relatie (b.v. die tussen de mens en de groep waartoe hij behoort, wanneer die groep in een oorlogssituatie van hem eist dat hij een medemens zal doden). Ook zal het duidelijk zijn dat goed en kwaad wezenlijk met elkaar verbonden zijn, en dat niet omdat de mens „van nature slecht" zou zijn, maar als gevolg van het simpele feit dat de mens als mens altijd tot op zekere hoogte een afzonderlijk individu is, en moet zijn. Men kan het goede niet benaderen door het kwade te ontkennen of te bestrijden, maar alleen door het in het persoonlijk leven te integreren. Zo het kwade in absolute zin al bestaat, dan toch alleen daar waar enigerlei vorm van relatie volkomen ontbreekt, of waar een relatie op de rand van ontbinding verkeert.

Dat wat wel genoemd wordt het „absolute normbesef" (de „kategorische imperatief" van Kant, de „onvoorwaardelijke eis" van Jaspers), is in deze opvatting verbonden met de fundamentele relatie, m.a.w. het is van religieuze aard. Het is de eis die de tegenpool stelt, en waarop alleen de individuele mens in zijn persoonlijke existentie een antwoord kan geven. Maar het is duidelijk dat voor hem die de fundamentele relatie niet als realiteit erkent, het absolute normbesef, voorzover hij dit tenminste in eigen leven existentieel ervaart, nooit zal ophouden een probleem te vormen, daar hij dit normbesef toch altijd weer zal trachten te interpreteren als een strikt persoonlijk, en dus in hoge mate relatief attribuut, of hoogstens als een door evolutie ontstaan biologisch of sociologisch principe, dat het menselijke gemeenschapsleven in het goede spoor houdt, maar dat uiteindelijk slechts door nuttigheidswaarde, niet door existentiële waarde gekenmerkt wordt.

Ten slotte is dit ook het denken dat alle religie wil herleiden tot projektieverschijnselen. Dat projektie optreedt, en gegeven de menselijke geaardheid zelfs optreden moet, is door de psychologie duidelijk aangetoond. Maar voor diegene voor wie echt menselijk leven betekent leven in de fundamentele relatie, is de vraag in welke psychische gestalte de relatie door de individuele mens wordt ervaren van sekundair belang, zolang deze vorm geen dode huls is, waarin van de levende relatie niets meer is overgebleven. Hiermee komen wij weer terug op ons uitgangspunt: primair is de religieuze houding, die een „ver-houding-tot" is. Zij is wezenlijker dan de min of meer konkrete voorstellingen die de mens

aangaande de tegenpool dezer relatie ontwerpt. Zij is de „vertikale" dimensie van de menselijke existentie, die de religieuze humanist gemeen heeft met alle werkelijk religieuze mensen, onverschillig of zij zich mystikus of vrij-religieus noemen, dan wel een godsdienst belijden, en het is op deze basis dat het in vele gevallen mogelijk moet zijn tot een wederzijds verstaan te komen, overigens zonder dat wezenlijke verschillen verdoezeld behoeven te worden.

H. BONGER

# EEN BEWOGEN PORTRET

*Naar aanleiding van Bewegend portret, levensherinneringen van Mr. H. P. L. Wiessing. (Moussault's Uitgeverij N.V., Amsterdam).*

Toen Constantijn Huygens zijn verzamelde gedichten uitgaf, schreef hij in het inleidende vers op de *Korenbloemen:*

„. . . . Lov' ick de Koopmanschap? Geenszins; ick laatze laecken;
Mits datse niemand laeck' van na vergif te smaecken,
De rest beken ick: en ghy, Leser, seght het vry,
't Zijn Koren-bloemen, en soo komen ze blauw by".

Wanneer Wiessing nog leefde, zou hij wellicht toegeven, dat zijn levensherinneringen, van het begin tot het einde, naar vergif smaken, dat het venijnige memoires zijn en hij zou gezegd hebben, dat hij dat ook bepaald gewild heeft.
Omdat Wiessing, kort na de publikatie van het bewegend portret, gestorven is en zich niet meer kan verweren, ook omdat het Latijnse adagium, dat men van de doden niets dan goeds moet zeggen, een respectabel gezegde is, heb ik lang geaarzeld volgende beschouwing op te schrijven, maar het feit, dat Wiessing zo kwistig met modder en vergif is omgesprongen en zo velen onverdiend kwetsend en beledigend heeft getekend heeft mij de aarzeling doen overwinnen. Daar komt bij, dat er mijnerzijds een wetenschappelijke belangstelling voor het fenomeen Wiessing aanwezig is.
Alvorens in te gaan op de memoires moet ik constateren, dat Wiessing een begenadigd journalist is geweest. Maar heel enkelen uit de jaren om de eeuwwisseling konden zo levend, beeldend, vlijmscherp, in kort bestek een situatie schetsen, een persoon tekenen, een beweging vastleggen. Zijn lijnen zijn vast en raak als van Japanse tekenaars. In deze opzichten schenkt het lezen een verfijnd litterair genot. Wiessing bezat een persoonlijke stijl, die in elke zin, of het nu een hoofdartikel in *De Groene* was of een ingezonden stuk in *Propria Cures,* te herkennen is. De bladzijden over de toneelwereld in Parijs, de brandend geschreven herinneringen aan Louis Bouwmeester, de passage over de laatste dagen in Frankrijk met het echtpaar Marsman, de herinneringen aan Coenen, Wiedijk, Henriette Roland Holst, de beschrijving van zijn belevenissen vóór de capitulatie van Frankrijk, om enkele voorbeelden te noemen, zijn subliem geschreven en daarom mag niemand, die het geestelijke en politieke leven van ± 1890 tot ± 1940 wil bestuderen, deze memoires ongelezen laten, hoezeer de lezer zich zal ergeren aan het venijn dat over de bladzijden is gestrooid.

De belangrijkste gebeurtenis uit Wiessings leven is geweest zijn overgang tot het communisme, dat, om met een kleine variant op de biograaf

van Luyken te spreken, „is hem op een krachtdadige wijs aan zijn harte verschenen . . ." Dit nieuwe geloof, dat alle kenmerken heeft van een bekering tot een heilsverzekerdheid, maakte van de estheet, de melancholische student met enkele boulevardiertrekken, een ware gelovige, een profeet en een dogmaticus pur sang. Hier is niets tegen, waarom zou de pseudo-religie van het communisme niet dezelfde functie mogen hebben als het christelijk geloof voor de Christengelovige? Alleen, dit levenslange, ondanks-alles geloof gaf Wiessing de toets om alles en iedereen, die minder overtuigd geloofde of die afvallig werd of die niet bekeerd wenste te worden zedelijk te veroordelen. En daar is veel tegen. Zijn overtuiging, volstrekt onaantastbaar door welke feiten ook, bracht hem op het smalle pad van de bekrompenheid. De weinigen — in ons land — die als hij dachten wandelen in het licht, alle anderen zijn kinderen der duisternis, verfoeilijke lieden, die verkeerd willen. Wiessing besefte dit zelf in een laatste rest van een kapitalistisch verleden waarschijnlijk en tekenend is de passage over het sterven van zijn moeder. Zijn zuster, blijkbaar een uiterst vrome Katholieke vrouw, zorgde, dat er aan het sterfbed een priester kwam, terwijl de doodsstrijd al gestreden was. Na het sterven schrijft hij over zichzelf en zijn zuster:
„Onze oer-eigenschappen moeten voor het grootste deel dezelfde zijn geweest. De bomen konden in een verschillende omgeving, in een verschillend klimaat een beetje verschillend groeien, wellicht verschillend door ieder van ons gesnoeid zijn ook, ik schrok met dat al niet weinig, op dat verschrikkelijke ogenblik van moeders sterven, kijkend naar beneden, naar het wortelgestel van ons beiden, daar op de groeizame, donkere bodem, in die aarden kuil, die ons hart is. Haar hart, haar deernis. Mijn hart, mijn deernis. Arme zuster! Want waarom konden de twee, die min of meer als dezelfden geboren werden, zó ver uit elkaar groeien, dat de een vechtende voor de Hemel zo persoonlijk eenzaam en ongelukkig werd en de ander vechtende voor de Aarde iets minder maatschappelijk eenzaam maar zo gelukkig?" (pag. 362-363). Zo zag Wiessing het, maar na lezing van de memoires is de lezer geneigd om te zeggen dat zij in 't geheel niet uit elkaar gegroeid waren, omdat Wiessing op een godsdienstige wijze aan zijn ideaal geloofde en op een godsdienstige wijze, die doet denken aan de inquisiteur, voor zijn ideaal heeft gestreden, d.w.z. geschreven.
Nooit is deze geesteshouding mij zo duidelijk geworden als door een persoonlijke belevenis, die U mij toestaat te vermelden. Enkele jaren geleden hield ik, voor het dispuut Clio — nu een werkdispuut in het Amsterdamsch Studenten Corps — een inleiding over het probleem der mensenrechten. Ik had een boekje geschreven over Jefferson en de mensenrechten en daar had ik, waarschijnlijk, de uitnodiging om te spreken aan te danken. Het was een historisch betoog, waarbij enkele problemen ter sprake kwamen. Wiessing — oud Clio-lid — was aanwezig en in het debat formuleerde hij als volgt zijn kritiek. „Wat allemachtig jammer, dat een zoon van Bonger zich met die onzin bezig houdt. In Rusland heeft men wel wat beters te doen. Mijn dochter studeert in Rusland, woont in een soort pensionaat, dat bij het opleidingsinstituut hoort en daar vindt zij iedere dag verse bloemen op haar tafel". Dit was niet ironisch gezegd maar werd in volle ernst geponeerd. Wiessing zegt zelf, dat hij het als een roeping voelde, om, juist in dat verfoeilijk kapitalistische

studentencorps en in de kringen van Propria Cures, aanknopend bij de anti-burgerlijke studentenmentaliteit, adepten van het communisme te maken. Het bloemenargument is bij hen niet overtuigend geweest en Wiessing's eenzaamheid werd er maar door versterkt. Hij was precies op de hoogte van de aard van zijn socialistisch geloof, een volstrekt overtuigd zijn van de komst, eens, van het socialisme, ook zonder de wilsdaden van zijn aanhangers, volgens de mechanisch-maatschappelijke wetten, door Marx en Engels geformuleerd. Hij zelf zag het zo: „In Den Bosch had de leraar-Frans ons een boek van Ludovic Halévy laten lezen, waarin ik de uitdrukking „het geloof van den kolenboer" vond, den roomsen kolenboer. Dat woord was mij blijven hanteren. En nu, student geworden, paste ik het ook op mijn verhouding tot het marxisme toe, dat de grote Revolutie voorspelt. Ja, dacht ik, precies zó belijd ik het geloof, dat ook de Evangeliën willen: nú het socialistisch geloof. Maar dan niet een geloof van de kolenboer, maar een geloof àls van de kolenboer, en onder het licht van een waakzaam, nooit slapend verstand" (pag. 109). Aan de positieve zijde dus een kinderlijk, eenvoudig geloof, zonder kritiek, aan de negatieve zijde een uiterst scherp, geraffineerd en nietsontziend volgen van ieder, die dit geloof niet bezit. Dit moet de geestesgesteldheid zijn geweest van de grote en de kleine inquisiteurs, en in dit licht moet men de kwalifikaties zien waarmee Wiessing de leden van de S.D.A.P. en a fortiori de voormannen en leden van de P.v.d.A. en zoveel anderen afdeed.

„Men bekijke zekere portretten: eerst die van mannen als Vliegen, Gerhard senior, Oudegeest, ja zelfs de minder vaste Troelstra, en bekijk dàn . . . de tegenwoordige leiders Evert Vermeer en Burger. Wie in staat is psychologisch te kijken, ziet heel de politieke val, die het socialisme in Nederland maakte, alleen al in het verschil van de oude sociaal-democratische koppen en de P.v.d.A.-gezichten: heeft U de krentenoogjes van die, je zou zeggen opgewonden kruideniersbediende Vermeer goed bekeken? Die nog wel zijn borstje opzette tegen Chroestjow, de man die thans met zijn vrienden de helft van de wereldbol in zijn hand draagt! God betere Vermeer! Trillende krentjes, die van achter kogelronde brilleglazen naar u kijken, een verschrikt Vermeers hoofdje ook in kogelvorm, een om Homerus, die Tersites tekende, te doen lachen. Maar wij lachen niet, omdat immers in deze Vermeer de *kleinburgerlijke ondergang* gesymboliseerd is van mensheidsidealen, waarvoor een Domela, Vliegen, Gerhard en een Gorter hebben geleefd, een Liebknecht en Luxemburg zijn gestorven! God betere die „socialisten" van tegenwoordig inderdaad" (pag. 202). Zo is het inderdaad voor de dogmatici, voor wie het maatschappelijk ideaal precies dezelfde functie had (en voor sommigen nog heeft) als het geloof voor de gelovige.

Er is dan ook voor mij geen enkele reden om Wiessing c.s. niet gelijk te stellen met b.v. de Staatkundig Gereformeerde Partij. In beide gevallen een wilskrachtig en volstrekt negeren van de ontwikkeling van de menselijke samenleving, een harde veroordeling van allen, die kettere denkbeelden hebben en in een groeiend isolement een bewijs zien van de juistheid van eigen opvatting.

Kunnen wij, omdat het zich afspeelde op het zuiver litteraire terrein, nog wel eens glimlachen om de scheldkritieken van Van Deyssel, bij deze kritiek van Wiessing heb ik niet de neiging om te glimlachen maar

wel om gewoon kwaad te worden over zoveel gemene odium politicum, die elk zweem van respect voor de menselijke waardigheid en daardoor elke grootheid en loyaliteit mist. En dit is meteen het ergerlijke en teleurstellende in de memoires; Wiessing bestrijdt niet het kapitalisme als stelsel maar hij beledigt en veroordeelt personen, aan wie hij persoonlijk het land heeft. Dit moeten wij dan zien als een bijdrage in de strijd om de ideologieën, maar ik zie het als onthullende uitingen over de persoon van Wiessing, die, m.i. nooit iets heeft begrepen van de motieven van het socialisme, die gebaseerd waren en zijn op rechtvaardigheidsgevoel en mensenliefde, niet op haat en dogmatisme. Alle grote mensen in de wereld zijn mensenvrienden geweest, vervuld van mededogen en liefde tot de naaste, zijn geen bekrompen dogmatici geweest, die om zich heen hebben getrapt en geslagen in een besef dat de mens slechts middel is en dat zij alleen uitverkoren zijn om het heil nader te brengen. Ik geloof, dat dit gewone ,,kolenboeren-besef" zó verbreid is, dat mensen als Wiessing met al hun gaven alleen komen te staan en zelfs niet meer au sérieux worden genomen. En alleen is hij komen te staan, gruwelijk alleen. Was Wiessing een groter mens geweest, dan zou men van een tragisch lot kunnen spreken, nu past het woord zielig soms maar vaker past het woord van Uilenspiegel, dat de mensen hem niet mochten maar dat hij het er ook naar gemaakt heeft.

Het zou de indruk kunnen wekken, dat deze regels geschreven zijn door ressentiment ingegeven. Ik geloof het niet, want door die kritiek op de lezing over de mensenrechten was ik zo oprecht verbaasd, dat het niet in mij opkwam om gekrenkt te zijn en ook door wat Wiessing schrijft over mijn vader, W. A. Bonger, kan ik moeilijk boos worden, al zijn de beschouwingen over hem er naast. ,,Prof. mr. W. Bonger was een tragische figuur. In twee woorden is het gezegd: zijn politiek inzicht was rechtsreformistisch, zijn temperament revolutionair, en die twee lagen onlosmakelijk met elkaar overhoop" schrijft Wiessing. Als hij het omgekeerde had geschreven was dat ook onjuist geweest maar iets minder een misvatting. Verder komt W. A. Bonger er bepaald nog goed af; ik vind dat maar een twijfelachtige eer, maar soit.[1])

Wel zit mij een andere zaak hoog, waarover ik graag iets wil schrijven. Wiessing zegt, dat hij ,,kinderachtig meegaand" is geweest en er vaak spijt van heeft gehad, dat hij zich niet ernstiger verzet had — door uittreding — tegen zijn dispuutgenoten van Clio, toen die Leo Polak, omdat hij Jood was, niet in hun kring opnamen. De eerste vraag is, of de weergave van de toedracht juist is. Wiessing had blijkbaar het land aan H. Bolkestein, laat niet na hem zwart te maken, zoals Henri Polak wordt besmeurd en Aard van der Leeuw en Blankestein om maar enkelen te noemen, en nu laat hij Bolkestein zeggen: ,,Nee, we hebben nu eenmaal afgesproken, dat we een dispuut zonder Joden zouden zijn". Het lijkt mij niet waarschijnlijk, dat de vork zó in de steel zat — het zou kunnen zijn, dat de leden van Clio Leo Polak niet in hun kring wilden hebben om

---

[1]) Ik kan ook beslist geen ressentiment hebben gekweekt omdat Wiessing volhardt, mijn tante, de vrouw van Theo van Gogh, Bep Bonger te noemen. Zij werd door de meesten Jo genoemd, in de familie Net maar door niemand Bep. Het, overigens fabelachtige, geheugen van de auteur maakt hier een fout, die klein is, maar die toch gecorrigeerd had moeten worden.

redenen, die met zijn Jood zijn niets te maken hebben. Onwaarschijnlijk vind ik het ook, dat deze afspraak in Clio zou hebben bestaan, waar de meeste Clio-leden — van wie ik er velen goed gekend heb — absoluut vrij waren van elke latente of openlijke geest van antisemitisme. Ik durf nog iets stelliger te zijn. Als deze afspraak in Clio had bestaan zou mijn vader zeker wel — in tegenstelling tot Wiessing — uit het dispuut zijn getreden. Om deze redenen — ik geef toe, dat zij niet overtuigend behoeven te zijn — acht ik Wiessing's passage onwaarschijnlijk. Bijna alle tijdgenoten van Wiessing zijn gestorven, ik kan ze het ter verificatie niet vragen. Maar stel, dat het waar is, dan is het memoreren van deze herinnering op z'n zachtst gezegd hoogst onfijn maar juister gezegd hoogst onfatsoenlijk. Het is mij bekend, dat vóór de 2e wereldoorlog bepaalde dispuutgezelschappen in het A.S.C. geen Joodse leden opnamen. Dit is een verfoeilijke zaak, maar om nú, na alles wat het nationaalsocialisme te zien heeft gegeven, deze herinnering uit ± 1900 op te halen en daarmee de schijn te wekken, dat in deze kringen een soort voedingsbodem van het fascisme was ontstaan, dat is een valse voorstelling. Bolkestein c.s. zijn minstens even grote tegenstanders van het Hitlerianisme geweest als Wiessing c.s. die alles wat in Rusland gebeurde en gebeurt, evt. antisemietisme incluis, met de mantel van hun geloofsliefde bedekken. Ik kan het niet anders zien dan dat Wiessing zijn haat tegen de Clionezen, die niet als Wiessing bleven denken, op die manier heeft willen uiten. Dubbel onfatsoenlijk was het dan ook om, tijdens de 2e wereldoorlog, in Engeland, aan de toenmalige minister Bolkestein, een verdubbeling van de vastgestelde uitkering te vragen en zich daarbij te beroepen op zijn vriendschap met diens broer H. Bolkestein en dan nog het deze bewindsman kwalijk te nemen, dat hij deze zaak in de ministerraad wilde bespreken. De man, die zo handelde moest bepaald schrijven dat hij alleen bewondering had voor het grootse en geniale en dat hij al het kleine verafschuwde.

In elk politiek stelsel worden mannen en vrouwen tot elkaar aangetrokken. De wijze van hofmaken, de gewoonten voor, tijdens en na het huwelijk zullen zich wijzigen, de denkbeelden over de liefde vanzelfsprekend ook, maar aantrekking en verlangen en afstoten, trouw en ontrouw, dat zijn toch wel constanten. Willen wij dus Wiessing leren kennen, en men mag dit motief toch hebben bij het lezen van memoires, dan is het gebied van de eros werkelijk onthullend. Wiessing heeft, in een mengsel van ijdelheid en drang tot oprechtheid, ons daarover vrij veel medegedeeld en nog meer — vanzelfsprekend — niet meegedeeld. Het is verre van mij om op deze zijde van Wiessings leven kritiek te hebben. Niemand kan, in zaken van huwelijk en liefde, oordelen, omdat hij te weinig weet en omdat het begrip schuld in deze zaken zo totaal anders is dan waarbij ook in het leven. Ik zal dan ook niet trachten toch, sluiks, te gaan oordelen, maar wel waag ik het een oordeel uit te spreken over een passage, die Wiessing schrijft over zijn tijd in Engeland, in de 2e wereldoorlog. Deze passage luidt:

„Liefde, en deze staat-van-verering zijn twee. De eerste is: de handen met kracht ineen strengelen, de tweede: ze schroomvallig vouwen, en bidden. Mijn liefden? Er kwam naast die verering geen enkele verandering in mijn „liefden". Mijn vrouw in Holland, zij die daar op mij wachtte, werd niet minder bemind, en mijn vriendin Suzanne, die om mij te berei-

ken haar twee jaar durende tocht naar Engeland ondernam, al evenmin. Ook onder de blauwe hemel van Italië verheffen zich de allermooiste domkerken en vrolijke vaandels zonder dat zij schade doen aan het Olympische licht boven, en zonder dat omgekeerd de hemelkoepel vol zonneschittering schade toebrengt aan het leven van die heerlijke gebouwen beneden.
Niets is mooier en martelender dan tevoren verloren strijd, die in een ouder wordende man, na vele maanden van slapeloze worstelingen zich verdiept en verstilt tot niets dan verering en geloof: in de afgod, in de godin met de aquamarijne oogappels en vingers als de toppen van lianen, die te hoog in de hemel hangen dan dat men er ook maar één zou kunnen bereiken.
De eerste drie maanden, dat wij van elkaar wisten, ontweek het meisje mij: maar tenslotte werd zij door haar vader bij mij gebracht. Jocelyn" (pag. 423-424). Nu, afgescheiden van een oordeel over de zaak zelf, ik vind dit een buitengewoon onzindelijk stukje proza, dat doet denken aan de brei van Richard Wagner en dat een verrassend licht werpt op Wiessing als hij nu eens niet anderen veroordeelt op grond van hun kapitalistische geest maar zichzelf schoonwast in deze edel-kitsch.
En voor deze zaken en voor het overschrijven „van de mooiste liefdesgedichten der wereldliteratuur voor Haar" heeft Wiessing tijd in Londen, terwijl hij weet, dat de bewoners van zijn land creperen van de honger, doodgeschoten worden bij bossen, zwoegen en draven in het verzet en vertrouwen hebben, dat zij in Londen met hen meeleven en iets dóén. Als Wiessing een vent was geweest, dan had hij een ogenblik opzijzettend zijn geloof aan zijn ideaal, getallen moeten optellen of briefjes overschrijven in het nederigste baantje, dat er te vinden was. Maar hij is waaratje verliefd en schrijft gedichten over, „tien lange maanden" lang. Dit wijst m.i. op een gebrek aan elementair verantwoordelijkheidsbesef en een gebrek aan besef van menselijke verbondenheid tout court. En deze sleutel — voor mij althans — op het begrip voor Wiessing, past. Als, in de laatste dagen voor Frankrijk's capitulatie, in chaos, angst, vertwijfeling Wiessing samen is met het echtpaar Marsman hebben zij eindelijk een schip gevonden om naar Engeland over te steken. Wiessing gaat niet mee op hetzelfde schip, maar brengt ze weg naar het hunne. Rie Marsman heeft voor alles gezorgd en wacht, vol spanning, in de chaos, op haar man. Waar blijft hij; hij zal nog te laat komen. En waar is haar man? Met Wiessing zit hij in een cafeetje, en bijna mislukt hun vlucht. Misschien bewondert U dit bewijs van Stoïcijnse geesteshouding, ik zie er alleen maar in een bewijs van een gebrek aan verantwoordelijkheidsbesef. Het kon Wiessing in de grond allemaal niet zo veel schelen, behalve zijn geloof aan het — zonder menselijke krachtsinspanning komende — communisme en het cafeetje. Hij is gebleven de bohémienstudent, hoe ouder hoe gekker en die zijde van het verfoeilijk kapitalisme vond hij bepaald niet zo afkeurenswaardig. M.a.w. een offer brengen voor zijn overtuiging, leven naar de normen van zijn geloof, dat deed Wiessing niet. Zou dat de reden zijn geweest, dat hij „in het voorportaal van de kerk" is gebleven en nooit lid is geworden van de communistische partij? Ten dele zal dat de verklaring zijn, maar een complex van oorzaken, deels van tactische aard, zullen tezamen nog niet de gehele waarheid geven. M.i. was hij bang om kritiek te zullen krijgen op de werke-

lijkheid, op de communistische partij in Rusland en elders en die angst, tezamen met zijn — door hem zelf toegegeven — luiheid en zijn gebrek aan verantwoordelijkheidsgevoel weerhield hem van toetreden.
Zo moest Wiessing een eenzaam man worden; gehaat door de echte C.P.N.-leden, geminacht door de democratische socialisten, geamuseerd-genegeerd door de studenten en hun geestverwanten, gewantrouwd door allen, die kritisch bleven.
Wiessing heeft genoten in deze *splendid-isolation,* omdat zij allen het verkeerd hadden en hij in het licht wandelde. A. Roland-Holst mag dan schrijven dat hij *een vrij-mensch* is gebleven; ik ben zo vrij om zo'n mens te beschouwen als een gevangene van zijn denkbeelden. Het was een *fideles Gefängnis* omdat hij het ervan kon nemen in die verfoeilijke vrije wereld, maar een gevangene was hij. Hij besefte waarschijnlijk wel, dat als zijn ideaal in vervulling was gegaan, ook in het Westen, dat hij dan zijn losse levenswijze had moeten opgeven en daarom twijfelt de lezer zelfs wel eens aan de oprechtheid van zijn idealistische gezindheid, die misschien de grote dekmantel was voor een klein mens, die zichzelf als een gefnuikt genie beschouwde. Een strijder voor een verloren zaak — verloren in Nederland dan — kan groot zijn en die grootheid is broodnodig in de westerse wereld maar om te strijden met zedelijke verontwaardiging, modder en vergif, grote en kleine piafrausen is onwaardig.

# BOEKBESPREKING

## DIEPTEPSYCHOLOGIE

Prof. dr. Paul Ghysbrecht

Dit, zowel wat uiterlijk (Uitgeverij Ontwikkeling, Antwerpen) als inhoud, ook wat de taal betreft, goed verzorgde boek van 157 pagina's draagt als ondertitel: „Psychologie van het zelfbedrog".
Het geeft in negen hoofdstukken een goed beeld en overzicht, niet alleen van ontstaan, inhoud en betekenis van Sigmund Freud's Psycho-analyse, maar ook van Alfred Adler's Individuaal-psychologie, van de „misleidende termen" der Analytische of Complexe Psychologie van Carl Gustav Jung en verdere diepte-psychologische theorieën, waaronder die van Wilhelm Stekel, Otto Rank e.a. Voorts van de Existentiële Psychoanalyse van Jean Paul Sartre, de Psychiatrische Daseins-analyse van Heidegger-Binswanger, de Existenzanalyse van Victor Franke en de Fenomeen-analyse volgens Edmund Husserl.
De waarde van dit helder geschreven, niet te uitvoerige en ook voor de ontwikkelde leek goed leesbare en begrijpelijke boek is wel hierin gelegen, dat het er in slaagt de diepte-psychologie in het algemeen te schetsen, die ver buiten de neurose-therapie ook zijn invloed oo het menselijk denken uitoefende. Of inderdaad niet alleen het zelfbedrog van het individu, dat in egocentrische waan zich boven zijn driften wilde verheffen en deze verdrong, erdoor wordt genezen, maar dat dit ook het geval kan zijn met dat collectief-zelfbedrog, dat de oorzaak is van ons maatschappelijk *naast elkaar* leven en dat een echt menselijke samenleving, de „existentiële communicatie" (Jaspers) verhindert, is het veel verder reikend probleem dat de schrijver aansnijdt en dat hij in een volgend boek nader wil uitwerken.
Hoewel prof. Ghysbrecht vooral de opvatting van de Freud'se psychoanalyse naar voren brengt, is hij geenszins blind voor de juistheid der kritiek op belangrijke facetten dezer leer — de té sterke accentuering van de sexualiteit — en op het Oedipuscomplex, voor het laatste zowel wat weer zijn beperkt sexuele symboliek (Jung) als wat zijn uitbreiding tot sociologische en ethnologische terreinen betreft — door ethno- en anthropologische critici.
Als bijlage geeft het boek nog een beschouwing over de groeiende invloed van de diepte-psychologie op het strafrecht. De reeds bestaande tendens tot samenwerking van Justitie en Psychiatrie, tot heden voornamelijk op het gebied der toerekeningsvatbaarheid, zou zich verder moeten ontwikkelen. In plaats van deze beperkte raadpleging zou een systeem moeten komen waarbij in de eerste fase van het strafrechtproces de objectieve schuld wordt beoordeeld en in de tweede de vraag behandeld, op welke wijze, zowel de veiligheid der maatschappij, als de behandeling, evt. genezing van de dader, kunnen worden verzekerd.

F. H. Glastra van Loon.

# INTERNATIONALE KRONIEK

## RUSSISCHE BOEREN TUSSEN VRIJHEID EN SLAVERNIJ 1861-1961

Op 19 februari 1861 werd door tsaar Alexander II, de „tsaar-bevrijder" de lang verwachte en grondig voorbereide oekaze afgekondigd, waarbij ongeveer 40 miljoen boeren, de ruggegraat van Rusland's economie, in vrijheid werden gesteld. Te lang had men deze grote massa beschouwd als een reservoir van arbeidsslaven en de ongunstige gevolgen waren op de duur iedereen duidelijk geworden. Men moet zich ten aanzien van deze boerenbevrijding niet vergissen. Bij de door de regering getroffen maatregelen golden geen humanitaire overwegingen. Deze waren slechts van betekenis voor een kleine groep radicale intellectuelen. Zij veroordeelden in scherpe bewoordingen de ellende van de geknechte moezjieks, maar vonden geen weerklank bij de bureaucratie in Petersburg. Hun mening had reeds Radisjtsjew, de eerste Russische radicaal *) weergegeven in zijn opzienbarende geschrift: „Reis van Petersburg naar Moskou" (1790). Hij geeft een felle kritiek op het stelsel van de lijfeigenschap, dat hij naast de autocratie, als de ergste kwalen van de Russische samenleving beschouwt. Radisjtsjew, die ook atheïstische ideeën in zijn werk naar voren bracht, kan beschouwd worden als een voorloper van de 19de-eeuwse radicale intelligentsia. In zijn werk komt o.m. deze passage voor: „Ach, als toch de slaven, met zware ketens beladen, in hun vertwijfeling in toorn geraken en met het ijzer, dat hun de vrijheid ontnam, onze hoofden, de hoofden van hun onmenselijke heren in elkaar slaan, wanneer zij met ons bloed hun velden zouden bemesten, wat zou de staat daardoor verliezen? Spoedig zouden uit hun rijen grote mannen opstaan om de plaats van het vernietigde geslacht in te nemen". Geen wonder, dat Katharina de Grote, die zeer geschokt was door dit merkwaardige reisverhaal, de schrijver naar Siberië verbande. Vele moedige critici kwamen na Radisjtsjew. Ik noem hier slechts namen als Gogolj, Herzen, die in zijn illegale „Kolokol" (klok) felle kritiek leverde, Grigorówitsj, schrijver van de sociale roman „Het dorp" en „De ongelukkige Anton" en Toergenew wiens „Herinneringen van een Jager" vele lezers vond. De dichter Njekrasow schreef, dat er voor de boer slechts drie wegen open waren: de herberg, de gevangenis of Siberië. En toch, ondanks deze humanitaire ideeën in kringen van de intelligentsia, was niet in de eerste plaats de geest van de tijd, maar eerder de politieke en economische noodzaak aanleiding tot het keizerlijk besluit. „Het is beter de lijfeigenschap af te schaffen dan te wachten totdat de lijfeigenen het zelf zouden doen" had Alexander II reeds in 1856 tot vertegenwoordigers van de adel gezegd. Zijn waarschuwing had goede gronden. Reeds eerder hadden twee grote boerenopstanden, in 1670-71 onder Stenka Razin en in 1773-75 onder Poegatsjow **) het land aan de rand van de afgrond gebracht. Daarnaast waren er vooral ook economische overwegingen. Slaven werken zeer inefficiënt ***) en hebben er nauwelijks belang bij om het bezit van hun heer te vergroten. Rusland kreeg op de graanmarkt steeds meer te kampen met buitenlandse concurrentie en de Krimoorlog (1853-1856) had het land ernstige slagen toegebracht. Van de ongeveer vijftig miljoen boeren kon men slechts zeven of acht miljoen vrij noemen, twintig miljoen waren bezit van landheren en ongeveer twintig miljoen waren er iets beter aan toe als arbeiders op kei-

---

*) Vgl. Boris Evgeniev. Alexander Radishchev, a Russian humanist of the 18th century. London z.j. en David Marshall Lang, The first Russian radical, Alexander Radishchev 1749-1802. London, 1959.

**) Poesjkin gaf in zijn bekende novelle „De kapiteinsdochter" (1836) een geromantiseerd beeld van Poegatsjow en zijn mannen.

***) Chroesjtsjew, die dit beter scheen te beseffen dan Stalin liet dan ook de zgn. „arbeiderskampen" grotendeels opheffen!

zerlijke en staatsdomeinen. De onvrije boeren konden naar willekeur verkocht, mishandeld of gedood worden. Gelukkig heersten er op sommige landgoederen ook menselijke, zij het dan zeer patriarchale verhoudingen, zoals men kan lezen in Tolstoi's jeugdherinneringen.

*Oorsprong van de lijfeigenschap*

De lijfeigenschap, zoals deze tot 1861 duurde, had onder Boris Godoenow (1598-1605) zijn definitieve gestalte gekregen. Land was er in het uitgestrekte Rusland voldoende. Voor vele landeigenaren, vooral de kleinere, was het evenwel uiterst moeilijk voldoende arbeidskrachten te verkrijgen èn te behouden om deze grond te bewerken. De lagere adel, die de soldaten leverde en de meeste belasting betaalde, vormde het fundament van de Moscovitische staat en daarom achtte Boris Godoenow het wenselijk deze lagere adel tegemoet te komen niet alleen door schenkingen van grond, maar ook door het verbod voor boeren zich elders te vestigen. Dit verbod werd in de hand gewerkt door het toenemend gebrek aan arbeidskrachten ten gevolge van oorlogen, hongersnood en pest aan het einde van de 16de en het begin van de 17de eeuw. Ondanks strenge maatregelen tegen gevluchte boeren trokken toch vele van hen naar de vrije gebieden aan de periferie van het rijk, naar het noorden, naar Siberië, maar vooral naar het zuid-oosten naar Don en Dnjepr, waar zij de bekende Kozakkenkolonies vormden *). Voor de staat had de gebondenheid van de boeren aan de landgoederen het voordeel, dat er een vaste basis voor belastingopbrengsten werd geschapen, maar het is duidelijk, dat deze horigheid tot grote spanningen moest leiden. In de laatste 16 jaar vóór de boerenbevrijding verontrustten niet minder dan 800 gevallen van onlusten en opstandjes de regering en óók na 1861 kwam hieraan geen eind.
Het decreet van de „tsaar-bevrijder" maar meer nog de uitvoering van de besluiten werd voor de grote massa een bittere teleurstelling. De „vrije" boer moest behalve zijn belastingen (de adel was hiervan vrijgesteld sedert Katharina de Grote) ook nog 49 jaar lang aan de staat de schuld afbetalen voor zijn verkregen stukje grond. Erger was nog het feit, dat de boeren te weinig kregen. De beste stukken land werden door de landheren in beslag genomen en aan de boeren verpacht, die daardoor toch weer geheel afhankelijk werden van de grondbezitters.

*De dorpsgemeenschap*

De boeren verkregen na de emancipatie niet het volstrekte eigendomsrecht van de akkers. Particulier bezit was slechts het stukje grond bij de boerderij. De akkers kwamen evenwel onder toezicht van een reeds bestaande instelling, de „mir" of dorpsgemeenschap. De landbouwgronden werden wel over de verschillende boerderijen verdeeld, maar deze verdeling was niet permanent. Van tijd tot tijd vond een herverdeling plaats, waarbij gezinnen, die waren gegroeid nieuw land kregen, andere land moesten afstaan. De „mir", de dorpsgemeenschap met aan het hoofd de dorpsoudste, de „starosta" regelde deze verdelingen en betaalde collectief de opgelegde belastingen.
Landbouwmethoden en werktuigen waren zo primitief, dat de oogstopbrengsten gering bleven, althans te gering om de welvaart te kunnen verhogen. Armoede, ziekten en analfabetisme bleven heersen als voorheen. De industrie ontwikkelde zich te langzaam om het overschot van agrarische arbeidskrachten te kunnen overnemen. Meer dan twintig jaar duurde het voor de agrarische hervorming zijn beslag had gekregen en eerst in 1905 werd een einde gemaakt aan de betaling van schadevergoeding door de boeren voor het door hen verkregen land. In die tijd, dus omstreeks 1905 (het jaar, waarin naar de uitspraak van Lenin „de generale repetitie van de revolutie" plaats vond) begon een klasse van meer welgestelde boeren op te komen.

---

*) Het woord „kozak" is van oorsprong een Turks woord en betekent zoveel als „vrije man". De Russische schilder Rjepin heeft een goede typering van dit slag vrijbuiters gegeven in zijn schilderij „De kozakken van Zaporozje".

*De hervormingen van Stolypin*

Op een klasse van vrije, welvarende boeren had minister Stolypin zijn hoop gevestigd voor een rustige ontwikkeling van het rijk van de dubbele adelaar. De groei van deze „nieuwe klasse" werd bevorderd in de hoop, dat zij een stabiliserend element zou vormen in de Russische maatschappij. Hij wilde hiertoe het particulier initiatief, dat door de dorpscommune, „de mir", in feite aan banden was gelegd, stimuleren. Stolypin verleende iedere boer het recht uit de „mir" te treden en grond in eigendom te krijgen. „Het natuurlijke tegenwicht tegen het communale beginsel is privaatbezit. Dit laatste is ook een garantie voor de rust, daar de kleine bezitter de cel is waarop alle orde in de staat is gebouwd". (Stolypin in een rede in de Derde Doema, het nationale parlement op 23 november 1907). Doel van de nieuwe politiek was de macht van de min of meer collectivistische dorpsgemeenschap over de boer te breken. Maar bovendien streefde de regering er naar de boeren in staat te stellen gemakkelijker grond van de adel, de staat en andere landeigenaren te kopen o.m. door het verstrekken van kredieten en emigratie naar nieuwe nauwelijks ontgonnen gebieden, o.m. in Siberië. De hervormingen van Stolypin hebben zeker vrucht gedragen en zouden ongetwijfeld de verdere ontwikkeling van Rusland gunstig beïnvloed hebben, ware het niet, dat de eerste wereldoorlog en de daarop volgende revolutie geheel nieuwe verhoudingen in het leven riepen. Bewijs van het relatieve welslagen van Stolypin's plannen (de minister zelf werd in 1911 vermoord) is het feit, dat aan de vooravond van de revolutie van 1917 ongeveer 1.300.000 boerenfamilies (ongeveer een tiende) eigen grond hadden verkregen, terwijl een nog groter aantal eigen grond zou krijgen. Al te rooskleurig was de toestand evenwel niet. Een deel van de boerenstand kon zijn positie verbeteren, maar het grootste deel bleef in armoede en onwetendheid voortleven, verbitterd en afgunstig op de adel, die evenwel toch ook zijn problemen had, zoals ook wel blijkt uit toneelstukken van Tsjechow als „De kersentuin". Intussen groeide er een nieuwe klassentegenstelling, die tussen de rijkere „koelakken" (men herinnert zich hoe zwart deze werden afgeschilderd in de literatuur en de films uit de Sowjetperiode) en het groeiende dorpsproletariaat.

*Collectivisatie na de revolutie*

De leus van de revolutie van 1917 „Alle macht aan de Sowjets! Alle grond aan het volk!" scheen een nieuwe periode in te luiden. De boeren verlieten in allerijl het oorlogsfront en trachtten in hun geboortestreek een goed stuk grond te bemachtigen. Hun particulier initiatief was echter niet in overeenstemming met de politiek van de nieuwe leiders. Doel van Stalin's collectivisatiestreven in de twintiger jaren was de mechanisatie te bevorderen en daardoor arbeidskrachten voor de industrie vrij te maken, kapitaal te vormen en tevens de produktie van goedkope voedingsmiddelen te garanderen. De landbouw, waarin in 1926 82 % van de bevolking werkzaam was, moest in feite alle middelen verschaffen om de snelle industrialisatie mogelijk te maken. Maar ook, en zeker niet in de laatste plaats, golden politieke overwegingen. De gecollectiviseerde, in kolchozen (collectieve landbouwbedrijven) en sowchozen (staatsbedrijven) ondergebrachte boerenbevolking was politiek beter te leiden dan een onafhankelijke boerenstand. De kolchóz (afkorting van „kollektiwnoje chozjájstwo": gemeenschappelijk huishouden) verving de particuliere boerderij en dit geschiedde op zeer drastische wijze. Het verzet tegen deze collectivisatie in de jaren 1928-1934 is zoals bekend, fel geweest. Het vee werd door de boeren afgeslacht, communistische propagandisten vermoord, landbouwmachines onklaar gemaakt (men leze Sjolochow's „Nieuw land onder de ploeg"). De graanleveranties brachten in 1931 minder op dan in 1930. Er heerste terreur en angst. De desorganisatie en het voedselgebrek eisten grote aantallen slachtoffers. Stalin begreep dat men te ver was gegaan en schreef zijn artikel „Duizelig door het succes", waarin hij het communistisch kader tot consideratie met de boeren maande en stelde, dat de toetreding tot de kolchozen „vrijwillig" moest gebeuren. In de daarop volgende jaren heeft de collectivisatie langzaam maar zeker zijn beslag gekregen, alhoewel van een volledige

collectivisatie van de veestapel werd afgezien.

*Kolchozen en sowchozen*

De boeren, die op de sowchozen (staatsbedrijven) werkten, kregen een vast loon. De boeren in de kolchozen ontvingen geen loon maar een aandeel in de winst in natura en in geld, waarvan de omvang bepaald werd door de hoeveelheid arbeid die verricht was en de bedrijfsuitkomsten. De tractoren en andere landbouwmachines werden ondergebracht in de „machine-tractoren-stations", die geen eigendom van de kolchoz waren, maar van de staat, die deze aan de kolchoz verhuurde tegen vergoeding in natura. Iedere kolchozboer kreeg wel de beschikking over een klein stuk eigen grond, van ¼ tot 1 ha, waarop hij voor persoonlijk gebruik iets kon verbouwen en een koe en enig pluimvee e.d. mocht houden. De kolchozen waren verplicht hun produkten tegen officieel vastgestelde nominale dus lage prijzen aan de staat af te leveren, waardoor het levenspeil van de boeren betrekkelijk laag bleef, althans in vergelijking met West-Europa. Als oorzaken van de onbevredigende ontwikkeling van de landbouw moeten de volgende factoren worden aangewezen: 1. Er bestaat gebrek aan geschoolde arbeidskrachten en specialisten mede door het feit, dat velen de voorkeur geven aan de industrie. 2. De mechanisatie vordert niet snel genoeg door dit gebrek aan technici en door het ondoelmatig gebruik van vaak verouderde machines. 3. Er is een tekort aan zaadgoed, kunstmest en bestrijdingsmiddelen van plantenziekten. 4. De investeringen zijn vaak onvoldoende. 5. Erosie en klimatologische omstandigheden als langdurige droogte hebben een ongunstige invloed, terwijl ook de irrigatie in verschillende gebieden nog onvoldoende is.
Er blijft dus stagnatie bestaan in de produktie van graan, groente, vlees, zuivel en veevoeder. Na Stalin's dood heeft Chroesjtsjew getracht verbeteringen aan te brengen zonder het systeem zelf aan te tasten. In een rede in september 1953 gehouden, erkende hij, dat zowel de landbouw als de veeteelt een ernstige crisistoestand doormaakten. Zelfs bleek de rundveestapel in 1953 kleiner te zijn dan in 1928, het jaar vóór de collectivisatie. Ingrijpende maatregelen waren derhalve noodzakelijk. Sedert 1953 werden de aankoopprijzen van de kolchozprodukten verhoogd. Een betere betalingsregeling voor de kolchozboeren sloot hierbij aan. De investeringen werden verhoogd, het kader uitgebreid. Belangrijk was ook het plan van Chroesjtsjew om 40 miljoen hectare maagdelijke gronden in Siberië en Centraal-Azië te ontginnen. De machine-tractoren-stations, welke tot nu toe staatseigendom waren, werden aan de kolchozen verkocht.
Reeds onder Stalin had Chroesjtsjew (in de „Prawda" van 4 maart 1951) een plan gelanceerd tot vorming van „agrogorods" (gorod = stad), waardoor hij de tegenstelling tussen stad en platteland geheel wilde laten verdwijnen. Deze „agrogorods" zouden volgens Chroesjtsjews plannen grote, moderne stedelijke centra worden, waar de boerenbevolking zich zou moeten vestigen. Dit plan betekent een ware revolutie in de plattelandssamenleving met zijn 45 miljoen boeren en tot nu toe heeft men de uitvoering van dit plan nog niet aangedurfd. Nog steeds blijft de ontwikkeling van de landbouw achter bij de snelle industriële groei. Voor een groot deel moet deze achterstand geweten worden aan het kolchozensysteem en de prioriteit die de industrie en in het bijzonder de zware industrie in de communistische landen heeft. In een land als Joegoslavië, dat op zijn wijze verschillende wegen heeft beproefd, heeft men dan ook van de gedwongen collectivisatie, die eerst in navolging van de Sowjet-Unie werd doorgevoerd, afgezien.

*Collectivisme en individualisme*

Wanneer men de Sowjetexperimenten na meer dan veertig jaar overziet, dan rijst toch de vraag of het collectivisme, dat toch, ook historisch gezien (de „mir") geen vreemd element in de Russische samenleving is, werkelijk het „individualisme" in al zijn vormen, economisch zowel als geestelijk, zal kunnen verdringen. Niet alleen in de kunst en de literatuur blijkt het individualisme een onuitroeibaar element, maar ook in het economisch leven laat dit individualisme zich niet verdrijven door welke idealen en welke politiek ook.

Dit bleek ook onlangs weer uit het feit, dat de Sowjetregering de doodstraf had ingevoerd voor bepaalde economische misdrijven waaronder het vergrijp aan collectief bezit. Het verzet tegen de „autoriteit", zo kenmerkend voor de „nihilistische" Rus uit de negentiende eeuw is onder de nieuwe omstandigheden nog allerminst tot zwijgen gebracht. De levensstandaard is in vergelijking met die onder het Tsarenregiem (evenals trouwens in vele andere landen, die geen communisme kennen) aanzienlijk gestegen, maar de spanningen waaronder de individu leeft in de streng gereglementeerde Sowjetstaat onder het oog van de allesbeheersende partij, zijn bepaald niet verminderd, integendeel. Op economisch gebied blijkt, zoals ook wel gebleken is uit verschillende redevoeringen van Chroesjtsjew, de landbouw de zwakke stee. Ook voor Chroesjtsjew en de communistische dogmatici, die zo gaarne spreken over de voortreffelijkheid van het communistisch stelsel en de grootheid van het Sowjetrijk, schijnen de woorden uit Voltaire's „Candide" geschreven te zijn: „Grootheid" zei Pangloss, „is een uiterst hachelijk iets, naar alle wijsgeren getuigd hebben... Gij weet..." „Ik weet ook", zei Candide, „dat we onze tuin moeten bebouwen".

P. Krug.

# UIT DE TIJDSCHRIFTEN

Het herfstnummer van „The Twentieth Century" van dit jaar, bevat onder het opschrift „The Gods" een aantal uiteenzettingen over de zin van de religie. Het nummer wordt geopend met een bijdrage van Sir Julian Huxley, „die de oppositie tegen de goden leidt", zoals de redactie het aanduidt.

Huxley stelt dat het Christendom gebaseerd is in het geloof in de goddelijke openbaring en in de historische werkelijkheid van bovennatuurlijke gebeurtenissen als de incarnatie en herrijzenis van Jezus als de zoon van de eerste persoon van de Goddelijke Drievuldigheid. Het Christendom neemt aan dat alle andere godsdiensten vals zijn en het Christendom alléén de Waarheid bevat. Het neemt aan dat de aarde een centrale positie inneemt in het goddelijke plan der dingen en dat, ofschoon God geacht wordt te zijn almachtig, alwetend en algoed, Hij een speciale aandacht heeft voor de redding van de mens.

Dit geloofssysteem is volkomen onaanvaardbaar in de huidige wereld. Het wordt tegengesproken, zowel in zijn geheel als in details, door onze uitgebreide kennis van de kosmos, van het zonnestelsel, van onze eigen planeet, van onze eigen soort en van individuele persoonlijkheid. De visie die wij thans bezitten, dank zij de geduldige en verbeeldingrijke arbeid van duizenden fysici, chemici, biologen, psychologen, anthropologen, archeologen, historici en humanisten is niet met het Christendom te vergelijken. Ons beeld van de werkelijkheid is dynamisch, wordt steeds veranderd door de werking van de eigenschappen, die eraan inhaerent zijn. Het is wetenschappelijk in die zin dat het gevestigd is op verworven kennis en dus niet-dogmatisch, zelfcorrigerend en zichzelf ontwikkelend. Zijn centrale conceptie waarmede alle delen verbonden zijn is de evolutie.

Huxley beschrijft hoe in de evolutie van de menselijke geest oudtijds het polytheïsme later de God van het Christendom hun plaats vonden. Met onze huidige kennis verdwijnt „God" meer en meer uit ons gezichtsveld. Maar hij is van mening dat, ofschoon „God" en „Goden" bestemd zijn om te verdwijnen, de goddelijke substantie waaruit zij voortkwamen, zal blijven bestaan en vele bouwstenen zal leveren voor een nieuwe religie van de toekomst. Het fundamentele mysterie van het bestaan en in het bijzonder van het bestaan van de geest blijft onverklaarbaar. Het blijft waar dat verschillende verschijnselen beladen zijn met een magische transcendentale en zelfs dwingende macht en ons binnenleiden in een rijk dat buiten de normale waarneming valt. Bij gebrek aan een beter woord, gebruikt Huxley het woord „goddelijk",

niet in de boven-natuurlijke, maar in de trans-natuurlijke zin van het woord. Het komt uit de gewone natuur voort, maar overtreft deze. Het goddelijke is datgene wat de mens waard vindt om het te vereren. In de loop der geschiedenis evolueert dit goddelijke zoals al het andere. Een humanistische religie moet het goddelijke opnieuw definiëren, het ontdoen van zijn theïstische kwaliteiten die de mens er anthropomorfisch in geprojecteerd heeft. Huxley is er echter zeker van dat de wereld een nieuwe religie zal zien gebaseerd op het evolutionaire humanisme. Een humanist is er vast van overtuigd dat de mens niet vijandig tegenover de natuur staat, maar dat hij er een deel van is, zij het een uniek deel. Zijn ware bestemming is de toekomstige gang van de evolutie te leiden naar een grotere vervulling, om grotere en hogere mogelijkheden te bereiken.
Evolutie is in essentie scheppend. De mensheid heeft ontzaglijk veel bereikt, zowel ten goede als ten kwade. Het zal de taak van een humanistische religie zijn nieuwe definities te geven aan de categorieën van goed en kwaad in termen van vervulling en van gewenste of ongewenste realisatie van kunnen alsmede het opstellen van nieuwe morele doeleinden. Een humanistische religie zal zeker iets nieuws doen — zij zal een hoge religieuze waarde toekennen aan de toename van de op wetenschap gebaseerde kennis. Zij zal t.a.v. het individu psychologische integratie en zich-zelf zijn als een essentieel doel stellen. Tenslotte zal zij het individu de hoognodige bescherming verschaffen tegen de dwangheerschappij in de gemeenschap, de druk van autoritaire machten en conformismen, door de vitale waarheid te verkondigen dat in het verwerkelijken van zijn eigen krachten, in het ontwikkelen van zijn eigen persoonlijkheid, de mens zijn eigen unieke bijdrage levert aan het universele proces van de evolutionaire vervulling. Humanisme verschilt van bovennatuurlijke religies dat het zijn doeleinden niet zoekt in het hiernamaals, maar in deze onze eigen wereld. Boven alles zal een humanistische religie het ideaal van de kwaliteit hooghouden tegenover de aanvallen van de kwantiteit, van rijkdom en verscheidenheid tegenover vuilheid en eentonigheid en van actieve open en voortdurende ontwikkeling op alle levensterreinen, tegenover statisch fanatisme vol zelfbeklag en gebrek aan werkelijkheidszin.

Op Huxley's bijdrage volgt een artikel van Bryan R. Wilson (socioloog) dat de naam draagt „God in retirement". Wanneer men dit wil vertalen met „God met pensioen" voelt men welk een afstand de Noordzee geschapen heeft tussen ons klimaat en dat van de Engelsen. Wilson wil aantonen hoe in de tegenwoordige tijd de priester en de predikant door de maatschappelijke ontwikkeling in status achteruit geschoven zijn en tussen psychologen, medici, sociologen eigenlijk niets of weinig meer te vertellen hebben.
Zoals de Kerk haar controle heeft verloren over de economische, politieke, rechterlijke en opvoedkundige instellingen, zo heeft God Zijn controle verloren over de maatschappij. Het van sarcasme doortrokken artikel opponeert in feite tegen de waarden waaraan een vorige generatie en met name die van de middenklasse zich nog kan vastklampen.

Het derde artikel, van Alasdair Mac Intyre, behandelt de vraag of een Christen ook marxist kan zijn. Het is veelbetekenend dat de Christelijke theologen het Marxisme gewoonlijk aanvallen om zijn geloof in de menselijke volmaaktheid. Maar de Marxisten geloven noch in de zonde noch in de deugd. Enerzijds nemen zij een pessimistischer standpunt in dan de Christelijke Utopisten. Anderzijds, tegenover de Christelijke Conservatieven staan zij afwijzend in die zin dat zij hun standpunt als onhistorisch, statisch en zonder inzicht in noch vertrouwen op de menselijke krachten verwerpen. MacIntyre ziet een groot onderscheid tussen de twee soorten Christenen, de Utopisten en de Conservatieven. Met de eersten kunnen de Marxisten een heel eind meegaan, met de laatste in het geheel niet. Zelfs in zijn atheïsme heeft het Marxisme iets met het Christendom gemeen, wat hen beiden ontbreekt in het liberale rationalisme. Marxisten lijken hierin op Christenen dat zij weigeren het geloof of het ongeloof alleen maar als een intellectuele vergissing te zien.
Ook in het Marxisme zijn religieuze vormen aanwijsbaar, welke er toe bijdragen het te corrupteren.

Het langste artikel in dit nummer is van Prof. Arnold Toynbee en draagt de titel „The future of religion". Zoals van deze grote historicus te verwachten was, geeft hij een uitgebreide analyse van de plaats die de wereldgodsdiensten in de geschiedenis hebben ingenomen. Van zich zelf zegt hij, hoe hij voortgekomen uit een Christelijk milieu, zonder nu bepaald een religieuze crisis door te hebben gemaakt, zijn geloof in de Christelijke dogmatiek verloor om de rede te volgen zover als de rede een mens brengen kan. Wanneer geen gefundeerde ondervindingen van de rede in conflict komen met religieuze dogma's, dient men de rede te volgen en de dogma's op te geven. Het is echter Toynbee's overtuiging dat de rede nooit meer dan een klein deel van het mysterie van het universum kan verklaren en dat het fragmentarische beeld hiervan door de rede gegeven moet worden aangevoeld door de intuïtie. De intuïtie daarentegen zal nooit de kennis kunnen opleveren welke de rede als haar wettig recht binnen haar beperkt gezichtspunt kan opeisen.
Het artikel analyseert de betekenis van Hindoeïsme, Boeddhisme, Judaisme, Islam en Christendom voor de mensheid, spaart op dezelfde manier „de kool en de geit" als Toynbee's eigen houding tegenover rede en intuïtie. „Wij schijnen te staan aan het begin van een concurrentie tussen religies, ideologieën en filosofieën, die op een wereldwijde schaal een herhaling te zien geven van de concurrentie welke plaats vond in het Romeinse Rijk in de drie eerste eeuwen van onze jaartelling".

In de „Frankfurter Hefte" no. 7, juli 1961 schrijft Walter Weymann-Weyhe over „Der Triumph der Naturwissenschaften und die Verlegenheit der Philosophie". Schrijver komt tot de conclusie dat de hoezeer de natuurwetenschappen de oude denksystemen vernietigd hebben, het nu weer de zaak van de filosofie geworden is naar de zin van het geheel te vragen. Alleen: de filosoof van onze tijd zal nuchter moeten zijn, hij kan niet anders dan een vragende, voorzichtige houding aannemen. De zin van het geheel is voor de natuurwetenschappen niet opgelost. Een nieuwe periode is aangebroken voor het eeuwig wisselende spel tussen geest en kennis.

In de „Deutsche Rundschau" van september 1961 staat de rede afgedrukt die Theodor Stelzer gehouden heeft op 20 juli van dit jaar in de Johann Wolfgang Goethe-Universiteit te Frankfort aan de Main ter herdenking van de aanslag op Hitler van 20 juli 1944.
Na een overzicht gegeven te hebben van de factoren die tot Duitsland's tweede ineenstorting geleid hebben, vraagt Stelzer: „In welke positie bevindt de Duitse mens zich thans?" Alle steunpunten die hem in het verleden konden schragen heeft hij verloren. Zijn geloof aan een maatschappelijke orde is verloren gegaan. Daarom verdeelt hij zijn bestaan tussen zijn openbaar en zijn privé-leven. In de openbaarheid past hij zich aan bij de machten die over hem gesteld zijn, maar zonder dat hij op de een of andere wijze meewerkt, meevormt, eraan deel heeft. Ofschoon er ook „andere Duitsers" zijn — de redenaar ziet hierin het enige lichtpunt van deze tijd — is het Duitse volk nog vol skepsis en resignatie enerzijds, vol oude restauratieve gedachten aan de andere kant. Wij geloven te zeer aan het automatisme van een anthropologische, natuurwetenschappelijke en sociologische ontwikkeling, die nooit tot een evenwicht zal komen als men haar aan zich zelf overlaat. Geest en werkelijkheid staan dan naast elkaar zonder dat ze hun gemeenschappelijke stam herkennen. De geest vernauwt zich tot een zuiver geloof aan het intellekt. De mensen onderkennen de geestelijke gevaren niet. Zij zoeken de schuld buiten zich zelf, zoals de voorzitter van een Kamer van Koophandel, die enkele jaren geleden beweerde dat de economie amoraal moet zijn, omdat haar enige opgave is, de economische wetten van een zich autonoom ontwikkelende volkshuishouding te erkennen en te ontwikkelen. Toch zal een weg gevonden moeten worden die tot een nieuwe geesteshouding leidt.
De redenaar betreurt dat het nog zoveel moeite kost de 20e juli te herdenken. Na 16 jaar wordt deze dag wel overtuigender beleefd dan in het begin. Maar velen moeten er met moeite bijgesleept worden. Wat in het Bondsleger bijv. tot een integratieproces had moeten leiden, heeft in werkelijkheid een scheiding in het officierskorps opgeleverd.
Ook met de ambtenarenbenoemingen

is men tekort geschoten. Het zou noodzakelijk geweest zijn op alle belangrijke posten exponenten van een nieuwe geesteshouding te plaatsen, maar wat is ervan terecht gekomen? Ook als hier en daar in het land zich onafhankelijke krachten roeren, dan zijn deze groepen nog veel te klein.
De jeugd wordt dikwijls verweten dat het haar aan nationaal bewustzijn ontbreekt. Maar de grondwet, het toch in een centraal West-Duits staatsapparaat uilopende federalisme, dat door de internationale politieke scheidslijn het andere deel van Duitsland onberoerd laat, geven de jeugd toch geen aanleiding zich voor het Duitse volk warm te maken. Ook de Bondsdag is het niet gelukt een voorbeeld voor de discussies over de nationale Duitse problemen te worden. Men diende toch in te zien dat er voor de grote problemen noch een conservatieve noch een liberale, noch een socialistische noch een speciale ambtelijke oplossing bestaat, maar dat men deze gezamenlijk moet vinden.
Steltzer vreest, met een der staatssecretarissen van de Bondsregering, die hij wel citeert doch niet met name noemt, dat wanneer niet ingegrepen wordt het administratieve concentratieproces tot mammoetapparaten zal leiden. Er bestaan parallelverschijningen met vroegere tijden, waarin men ook het onheil niet wist te onderkennen en het dientengevolge zijn gang liet gaan.
Het is er de spreker bijzonder aan gelegen aan te tonen dat de eigenlijke wortels van het kwaad in de Duitsers zelf en in hun eigen maatschappij liggen. Men moet nu de mensen om zich heen verzamelen die bereid zijn de deling in openbaar en privé-leven te doorbreken. Mensen, die de moed hebben de terreur van de bureaucratische apparaten te bevechten en aan het menselijke weer ruimte te verschaffen. Steltzer noemt zich beslist geen pessimist, die aan een dergelijke opstand wanhoopt. De dag van de 20e juli is de dag, die het gehele Duitse volk tot bezinning roept.
Men zal om de dingen te veranderen de opdracht van de mannen en vrouwen van die 20e juli 1944 ernstiger moeten nemen dan tot nu toe geschied is. Met de herinnering aan de doden wil Steltzer de levenden tot bezinning roepen om mede te werken aan wat de doden hen hebben nagelaten.

W.

# PERSONALIA

D. LOENEN, geb. 1890 te Nieuw-Loosdrecht, studeerde na een onderwijzersopleiding en na het staatsexamen te Leiden en Amsterdam in de klassieke letteren, was jarenlang leraar aan het Amsterdamse Montessori-Lyceum, privaat-docent (sedert 1935) voor de staatstheorieën der Oudheid, sedert 1950 bijzonder hoogleraar daarin, van 1953 tot 1960 gewoon hoogleraar aan de Universiteit van Amsterdam voor de Grieks-Romeinse geschiedenis. Publicaties over verschillende politieke en kultuurbegrippen, o.a. over Dikē, Polemos, Eusebeia, Anthroopos, over Vrijheid en Gelijkheid, over Mens en Kultuur in Hellas; verder over Plato en Protagoras. Vertalingen van fragmenten van Pindarus, Thukydides en Plato. Mede-oprichter en oud-hoofdbestuurslid van het Humanistisch Verbond.

MR. DR. H. J. ROETHOF, geboren 1921 te Utrecht. In 1945 naar Indonesië. Sinds 1951 werkzaam bij Nieuwe Rotterdamse Courant; parlementair redacteur en redacteur overzeese gewesten. Bezocht verscheidene ontwikkelingslanden in Azië, Afrika en Amerika. Onder-voorzitter Humanistisch Verbond.

J. FABER, geboren 1926, studeerde biologie te Utrecht. Volgde o.a. colleges van de Amsterdamse filosoof Prof. Oldewelt. Promoveerde in 1960. Thans werkzaam als wetenschappelijk hoofdambtenaar. Publiceerde tot dusver slechts in de vakpers.

H. BONGER, geboren in 1911 te Amsterdam. Studeerde Nederlandse taal- en letterkunde en geschiedenis aan de Universiteit van Amsterdam. Promoveerde in 1954 op een proefschrift over *De motivering van de godsdienstvrijheid bij Dirck Volckertszoon Coornhert*. Is leraar aan het Stedelijk Gymnasium te Arnhem.