rekenschap

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

BIJZONDER NUMMER

ASPECTEN VAN HUMANISME

OKTOBER 1973

rekenschap

BIJZONDER NUMMER OKTOBER 1973

DE UITLEENTERMIJN LOOPT AF OP:

DEZE ARTIKELEN ZIJN EEN OVERDRUK UIT:

jaargang 13 no. 1: Drie kanten van Humanisme, **P. Spigt**

jaargang 14 no. 3: Hoe staat het met gezags- en rechtshandhaving?, **Mr. M. G. Rood**

jaargang 17 no. 2: Vervreemding in de moderne technische maatschappij, **prof. dr. J. P. van Praag**

jaargang 20 no. 1: Ontwikkelingssamenwerking in Humanistisch Perspectief, **R. Sorgedrager**

jaargang 15 no. 1: Humanisme en Arbeid, **prof. dr. B. W. Schaper**

Drie kanten van humanisme

Het is een boeiende opgave in kort bestek een inzicht te leveren in wezenlijke elementen van een levensovertuiging als het humanisme — niet om een legitimatie te tonen van het humanisme in het algemeen, maar eer om vergelijkingsmateriaal te verschaffen, teneinde dèze humanist in zijn geestverwanten en zijn geestverwanten in hem te herkennen.
Het is al duidelijk dat daarbij niet kan worden volstaan met wat men noemt een strikt persoonlijk woord. Want als iets al meteen het humanisme kenmerkt, dan is het de neiging om het strikt persoonlijke — waar wij uiteraard wel van moeten uitgaan — nauwgezet en oprecht te toetsen aan het algemeen geldige. Ik moet dus dat persoonlijke te buiten gaan om de levensovertuiging te schetsen, die ik verworven heb en dagelijks verwerf door verstandhouding met anderen.
Als ik het goed zie bevat de levensovertuiging die een mens huldigt altijd drie elementen: er zijn dingen waar men tègen is of waar men bezwaar tegen heeft — er is twijfel en onzekerheid — èn er zijn zaken waar men vóór is.

De verleiding van het wonder

Allereerst zou ik graag willen proberen om zo precies mogelijk te omschrijven wat, naar mijn smaak, voor humanisten het belangrijkste object is van verzet, van afkeer, van afwijzing. Nu geloof ik dat ik dat het beste kan doen door u een verhaal te vertellen dat mij altijd is voorgekomen als een zeldzaam staaltje van werkelijke menselijke bedruktheid.
Er was een oud verkommerd joodje. Hij had zijn vrouw verloren, zijn zonen en een dochter. Zijn zaak was verlopen, zijn bezit verloren gegaan. Nu woonde hij — oud en breekbaar — op een klein kaal zolderkamertje. Het was er koud en vochtig. Laat ik niet vergeten te vertellen dat er een ruit gebarsten was. Nog steeds liep alles hem tegen, de beker raakte niet leeg. Maar op een ochtend toen hij zijn karig maal zat te gebruiken, viel een sneetje brood dat

hij net gesmeerd had, op de grond. Gauw raapte hij de boterham op: de boter zat bóven. Hé, dacht het mannetje, dat is een teken, het sneetje brood is niet op de beboterde kant gevallen. „Zou er nu eindelijk een wending in mijn leven zijn aangebroken?" Nóóit was hem iets meegevallen, alles kwam altijd helemaal verkeerd uit — en nu dit gelukje!
Daar moest hij met de rebbe over spreken. Hij repte zich naar de rabbijn die enige straten bij hem vandaan woonde. De rebbe hoorde het hele verhaal aandachtig aan; hij kende het rampzalige leven van het mannetje, en hij knikte bedachtzaam toen hij het verhaal van het onverwachte gelukje van de goed gevallen boterham geheel had gehoord. Ja, de rebbe gaf toe dat dit wel luttele maar toch zo veelbetekenende voorval niet mocht worden voorbijgegaan. Hij moest er eens goed over nadenken; 't was niet eenvoudig. Hij moest maar eens terugkomen, en het mannetje ging heen, al vervuld van benauwde hoop.
De volgende morgen repte hij zich bijtijds naar de rebbe om te vragen of die al een conclusie had getrokken. Nu, de rebbe had diep nagedacht, gewikt en gewogen, maar tot een besluit was hij nog niet gekomen. 't Was een heel moeilijke vraag en er hing veel van af; een wending in iemands levenslot is tenslotte geen geringe zaak, Nee, een zéker oordeel had de rebbe zich nog niet gevormd. Hij moest nog maar eens terugkomen. De rebbe wilde er ook met zijn collega's over spreken.
In gespannen verwachting ging het ventje weer naar zijn kamertje. Hij kon de volgende dag bijna niet afwachten. En ook op die dag durfde hij niet naar de rebbe toe te gaan. Hij zei wel tegen zichzelf, dat het niet beleefd was de rebbe zo vaak achtereen lastig te vallen, maar hij voelde ook zo nu en dan dat de vrees voor een ontmoedigend uitsluitsel hem weerhield.
De volgende morgen kon hij nauwelijks wachten tot het daglicht er was. Al heel vroeg was hij weer bij de rebbe. Maar diens ernstige gezicht, niet meer nadenkend, eer terughoudend, voorspelde weinig goeds. Angstig vroeg het zielige ventje. „Rebbe, kàn het niet zijn, dat mijn leven beter wordt, dat mijn lot zich heeft gekeerd?" „Nee", zei de rebbe, zuchtend, „nee, ik heb er lang en diep over nagedacht. Ik heb de kwestie besproken met een collega — maar nee. Je mag niet aannemen dat van heden af je lot is gekeerd. Die voordelig gevallen boterham mag je niet beschouwen als een teken van wending in je leven. Het is hard — je moet maar denken dat je je boterham aan de verkeerde kant had gesmeerd".

Zoals ik al zei, ik heb dit verhaal altijd beschouwd als één van de meest navrante, aangrijpende voorstellingen van menselijke verlegenheid, maar vooral ook als een zeldzaam staaltje van het menselijke verlangen naar het wonder. Humanisten onderscheiden zich, meen ik, niet van gelovige medemensen doordat zij er andere gevoelens, andere wensen, andere behoeften op na houden. Net als ieder ander verlangen wij naar het onbekommerde behoud van wie ons lief zijn. Als in ons gezin of in onze familie door een ongeneeslijke ziekte iemand ten dode is opgeschreven, dan komt ook in ons hart het hartstochte-

lijke verlangen op dat er iets zal gebeuren, dwars door alle verwachtingen en waarschijnlijkheden heen, waardoor ineens alles weer goed is.
Wat ons alleen onderscheidt van verscheidene medemensen is, dat wij de stap van heftig verlangen naar hoop op de vervulling — dus geloof in het wonder — niet kunnen zetten. Dat is geen zaak van onwil, van eigengereidheid. Onze ervaring, maar vooral ons redelijk besef verhinderen ons te geloven in het wonder dat alle verloop te boven gaat. Er is toeval: door het grillig, onoverzichtelijk kruisen der reeksen van gebeurtenissen — maar in een doorbraak van het natuurlijke verloop der dingen, in het wonder geloven wij niet.
Sommigen zeggen: dat laat ik gelden voor het heden, vroeger gebeurde het wel en die tijd zal weer komen. Daar kunnen we dan over zwijgen, omdat ik mij nu graag wil oriënteren in het heden. Anderen zeggen: ja, het wonder doet zich nog wel voor, maar op zeldzame momenten, en dan duiden ze op enkele gebeurtenissen op zekere plaats, op enig tijdstip van de laatste vijftig jaar. Daar hoeven we dan ook niet over te praten — want al zou de uitleg van die feiten de toets van een grondige kritiek kunnen doorstaan — hetgeen ik bestrijd — dan nog bieden die verschijnselen te schrale hoop voor de leniging van het veelvoudig leed van elk der miljoenen, die nu op dit ogenblik leven en naar uitkomst verlangen. Zoveel wonderen heeft geen God der mij bekende godsdiensten in petto. Wij mensen moeten het naar onze overtuiging doen met het verdriet en met de tegenslag, wij moeten er mee leven; en als er iets te redden valt, moeten we het zelf doen. En dat doen we ook, en hoe!
Als men zegt: de mens is van nature godsgelovig van aard, dan is dat ten dele en alleen in bepaalde zin waar. De mens zoals wij die tot heden kennen, bezit inderdaad de impuls tot hoop op bovenmenselijke hulp en redding. Maar even waar is het, dat die mens met geweldige energie en vindingrijkheid van het eerste ademen van leven af noest bezig is zonder enige bijgedachte zijn problemen zelf op te knappen, ofschoon hij daarstraks nog wanhopig snakte naar de bijstand van een almachtig wezen. De binnenkant en de buitenkant van het leven, het leven zelf en de gehele wereld doorzoekt die mens en hij grijpt al naar andere werelden — niet gehinderd door de herinnering aan de kleine, fraaie mythe omtrent mens en wereld die hij zojuist tot eigen zekerheid had samengesteld.
Maar hoe driest we ook doende zijn met onze menselijke mogelijkheden, aan de verleiding van het wonder, aan het versagen van het menselijke, staan wij voortdurend bloot. Wij nemen dit waar, niet alleen als we goed op onszelf letten, maar ook en veel duidelijker als wij de gehele mensheid in zijn geschiedenis overzien. De onzekerheid en de onveiligheid, de benauwdheid voor de beperktheid van onze menselijke vermogens tegenover de rampen van het leven, kunnen zo beklemmend worden dat we ons een heel eind weegs begeven in het geloof aan bovenaardse leiding en redding. Want dan krijgt het leven en de wereld een ander aanzien. Dan ontstaat de schone voorstelling van een bestaan, dat met een begin en met een einde ligt ingekapseld in de grootse, goede bedoeling van een onaantastbare almacht. Van al wat ons

overkomt moet dan een hogere zin en een verheven bedoeling worden verondersteld, al onderscheiden we er de inhoud niet van.

Je zou kunnen zeggen: nou, is dat niet prachtig? De eerste bedenking is al: wie slaagt er in dit geloof te bereiken? Letterlijk: wie kan zo ver reiken, dat hij over kan stappen uit het leven van angst en vrees, benauwdheid en beduchtheid? Ieder weet het antwoord wel.
Maar er is meer. De mens is een grillig wezen. Nauwelijks heeft hij zich neergezet bij zijn visie van een volmaakt geordend bestaan, waarin alles in een hogere zin gebed ligt — of er steekt twijfel in hem op. Is die eeuwige zekerheid wel zo vast als een rots? Het veelvuldig gebruik van het woord rots in het religieuze spraakgebruik duidt al op die gedachte, waarvan de krampachtige wens vader en moeder tegelijk is. Het wankelen van het geloof is niet alleen voor die gelovige zelf dan een rampzalige zaak. De vrees voor nieuwe onzekerheid met vlagen van gevoel van onveiligheid heeft de neiging de schuld buiten zich zelf te zoeken. Geloofstwijfel noopt tot nieuwe inspanning der verdichting, maar ook tot bedilzucht voor de omgeving. De angel der onzekerheid steekt zo hevig, dat irritatie ontstaat door elke versterking van buitenaf. Het dogma is dan geboren, de geestelijke domperij en de onverdraagzaamheid.

Het wonder is een verleiding; een verleiding, die wij allen in ons leven ondergaan. De grilligheid van het verloop des levens, dat onafhankelijk van onze gevoelens voor recht en billijkheid zich voltrekt, noopt ons soms tot hoop op een plotseling dóórbreken van de goede wil van een genadig opperwezen, op een wonder. Het is eigenlijk een geesteshouding, een wijze van reageren die van veel wijder strekking is dan het geloof in het wonder als een onmogelijke gebeurtenis. Het gewone wondergeloof is geloof ik in onze wereld niet zo verbreid. Wat ik bedoel is vager, nevelachtiger. Het is de houding van mensen die niet spontaan met menselijke mogelijkheden rekenen, laat staan dat zij grif de eigen verantwoordelijkheid aanvaarden. Zij verlangen naar oplossingen, naar genezing en redding door iets anders, door anderen.
In feite is dit: een verraad aan de menselijkheid waarvan wij de dragers zijn. Welnu, wij humanisten verenigen ons in beginsel in het verzet tegen de neiging om buiten de menselijke mogelijkheden elders hulp of redding te verwachten. Wij zijn er van overtuigd, dat — zo er iets gedaan kan worden — het de mensen zijn die het moeten doen: door hun inspanning, door hun aandacht, door hun vindingrijkheid, door hun openheid vooral ook voor alle mogelijkheden. Het onbehagen voor de rampen des levens willen wij niet laten stijgen tot een paniek die ons voert op de weg naar verdichting en naar verdrukking der tegensprekers.

Er is een heel oude legende. De almachtige had de gewoonte soms een ziel te grijpen die op weg was naar het leven om een mens te worden. Zo sprak

de almachtige er eens één aan: „Wil je niet liever blijven op de eeuwige en oneindige velden?" „Nee," zei de nog ongeborene, „ik wil leven als mens". „Ja, maar het leven is vol zorg en moeite." „Maar ook vol liefde en vreugde," antwoordde de ziel. „Ja," zei de almachtige, „maar daardoor ook vol verlies en pijn." De ongeborene aarzelde, zei tenslotte: „Laat mij toch maar mens worden. Ik wil het beleven."

Misschien is niets geheel waar . . .

Nu is het een vraag van belang — en hij wordt ons dan ook vaak persoonlijk gesteld: waar halen wij de euvele moed vandaan om het in het leven zonder geloof en hoop te doen?
Ik moet meteen al zeggen: een mens weet nooit waar hij de moed vandaan haalt om iets wel of niet te geloven. Geloven of niet geloven heeft met moed of lafheid niets te maken. U moet u dat maar eens voorstellen: ik klem nu mijn tanden op elkaar, ik zet mij schrap, en als ik me dan flink houd dan slaag ik er in niet te geloven . . . wat ik geloof? Of omgekeerd: met hardnekkige inspanning lukt het mij te geloven . . . wat ik niet geloof? Het is een onzinnige voorstelling van zaken: in ons ongeloof aan goddelijke bestiering van mens en wereld zijn wij geen helden en geen lafaards. Wél kan gevraagd worden: waardóór doen jullie de stap niet van behoefe aan bijstand — naar geloof in redding?
Dat is een zinvolle vraag. Er moet iets zijn, waardoor wij humanisten niet bezwijken voor de verleiding van het wonder. En ik meen dat het onze houding ten opzichte van de twijfel is die veel verklaart. Wij zijn voor de twijfel niet bang en daardoor heeft het wondergeloof weinig of geen vat op ons.
Een jaar geleden heb ik in een forum gezeten met theologen van roomskatholieke, van gereformeerde, van hervormde en van remonstrantse huize. Het was een boeiende bijeenkomst met soms scherpe, vaak verstandige vragen uit een grote, volle zaal. Maar aan het slot van de bijeenkomst had de voorzitter van het forum — een vrijzinnige, zeer geestige Amsterdamse theoloog — voor alle forumleden dezelfde vraag, waarmede hij naar mijn gevoel naar de kern van alle behandelde problematiek doorstootte. Hij vroeg: zegt u mij eens één voor één: twijfelt u wel eens aan uw mening? Natuurlijk was het niet de opzet om één van ons te verleiden tot de ontstellende belijdenis dat hij de hele avond dingen had verkondigd waar hij persoonlijk eigenlijk niet achter stond. Maar er kwam toch iets heel merkwaardigs aan het licht. Toen het ten slotte mijn beurt was om over mijn standpunt ten aanzien van de twijfel iets te zeggen, heb ik dat dan ook onder woorden gebracht.
Ik had namelijk in de uitlatingen van mijn godsdienstige partners achter de tafel een fundamenteel andere houding waargenomen tegenover de twijfel dan die welke naar mijn mening humanisten kenmerkt. Die tafelgenoten spraken over de twijfel als over een incident, als iets dat je overkomt, een eigenlijk betreurenswaardige toestand van de geest. De twijfel beschouwden zij als een

vrijwel onontkoombaar euvel van de menselijke aard — maar allen, de één meer, de ander minder, verzekerden toch, dat krachtens hun ervaring de mens zijn twijfel steeds wel weer te boven zou kunnen komen. Mijn godsdienstige partners bespraken de twijfel van de gelovige mens als een geduchte zaak. Maar zij gaven hun vertrouwen toch, dat er aan de randen van het geloof nog kracht te vinden is om aan de vertwijfeling, de wanhoop te ontsnappen. Nu is de houding van ons, humanisten, tegenover de twijfel in beginsel een heel andere. Je zou kunnen zeggen „wij twijfelen ook op zondag!" Wij beschouwen de twijfel in de eerste plaats niet als een incident, niet als een verdrietige instorting van onze zekerheid. Het is onze ervaring en daarna een conclusie van redelijk gehalte, dat de twijfel een wezenlijk bestanddeel van onze manier van overwegen, van denken, van redeneren is. En, in de tweede plaats: dat hij dit ook moet zijn! Wij zijn helemaal niet bang voor de twijfel. *De twijfel begeleidt ons als het ware steeds, is in feite ons uitgangspunt!*
Er is een citaat van Multatuli, dat precies onder woorden brengt wat ik bedoel. Het is een idee dat vaak is aangehaald en meestal onnauwkeurig. Maar letterlijk luidt het: „Misschien is niets geheel waar, en zelfs dát niet". Dat was niet de formule voor een dolgedraaide vertwijfeling, maar de preciese omschrijving van een beginsel: het beginsel van de stelselmatige vraagstelling: „is dat, waar we van overtuigd zijn, nog wel juist!" Het is de bereidverklaring tot het zich voortdurend rekenschap geven. Dat idee van Multatuli staat niet ergens in één van de laatste der zeven delen Ideeën die hij schreef. Het was niet de verzuchting na een lijdensweg van vallen en opstaan. Aan het begin van die monumentale reeks van werken staat de geciteerde spreuk als Idee nr. 1: „Misschien is niets geheel waar, en zelfs dát niet".
Het is de grandioze formule voor het ontzag, dat wij mensen behoren te hebben voor de eindeloze gevarieerdheid van het leven, voor de onoverzienbare mogelijkheden, maar bovenal: voor de onweerhoudbare bewegelijkheid van de menselijke situatie. Laat niemand zich vergissen — de aanvaarding van de twijfel als systematisch uitgangspunt betekent in geen geval, dat wij de wat wrakke neiging zouden bezitten om ons petje plechtig af te zetten voor elke bewering die ons als leerstuk van geloof of als levensovertuiging wordt gepresenteerd! De twijfel aanvaarden, houdt in dat wij willen luisteren, dat wij het andere, dat wij de ander, in serieuze overweging willen nemen. Het betekent vooral, dat wij de grootst mogelijke aandacht willen geven aan de vraag naar de houdbaarheid van onze eigen vanzelfsprekendheden en ingeburgerde voorkeuren. In één van de volgende ideeën heeft Multatuli ook daarvoor weer een voortreffelijke omschrijving gevonden. Hij zegt: „Mijn Ideeën zijn de *Times* van mijn ziel". De Times was het Engelse dagblad waarvan destijds werd gezegd dat het geen vooraf bepaalde en dwingend opgelegde richting volgde, doch de mening van de Engelse natie op elk moment weergaf. Of dit waar was, of zelfs mogelijk, wilde Multatuli niet onderzoeken — het ging er hem alleen om te verzekeren — en van die verzekering de duidelijke formule te geven: dat hij naar zijn beste overtuiging op elk moment

zijn mening zou geven, onbevooroordeeld, toegewijd en onbekommerd.
Betekent dit nu, dat humanisten er eigenlijk geen standpunten op na houden? Ik wil op dit stuk niet graag verkeerd verstaan worden.
Dat wij genoegen nemen — letterlijk —: dat wij genoegen nemen met de twijfel, berooft ons wél van elk geloof in de mogelijkheid van absolute, altijd en overal geldige waarheden. Indien wij over iets een oordeel uitspreken waaraan wij waarheidsgehalte toekennen dan zijn wij er ons van bewust, dat die waarheden alleen maar geldigheid kunnen hebben voor een beperkte situatie op een bepaald moment. We weten dat wij behoedzaam en zorgvuldig steeds moeten blijven nagaan of door verandering van de tijd en van de omstandigheden ons oordeel moet worden herzien.
Maar dat betekent ook, dat wij staan voor onze standpunten, zolang we menen dat wij recht van spreken hebben, zolang wij de eerlijke overtuiging koesteren, dat ons oordeel geldig is, toepasselijk is. Intussen zal dan geen vrees voor het naderend moment van twijfel ons verzwakken.
Een volstrekte en altijd geldige zekerheid — die we beter een „verzekerdheid" kunnen noemen — ligt dus niet in de overtuiging van een humanist. Maar merkwaardigerwijs geeft deze aanvaarding-in-volle-overtuiging van de onzekerheid veel minder aanleiding tot vertwijfeling dan zij menen, die vrezen het buiten een aantal waarheden met een hoofdletter niet te kunnen stellen. Vrees is doorgaans een slechte raadgever. Inderdaad behoeven wij niet te leven zonder een aantal zekerheden, betrekkelijke zekerheden met een kleine letter.
Marie Bonaparte gaf aan Sigmund Freud eens een boek ten geschenke over „de waarde van de wetenschap". Zij voegde daar de spreuk aan toe: „zij die zo dorsten naar volstrekte zekerheid, houden niet werkelijk van de waarheid". De oude Freud reageerde prompt geestdriftig: „Dat is een waar woord! Middelmatige geesten vragen van ons weten een mate van zekerheid die er niet is, die er nooit kan zijn, zij verlangen van ons weten een soort van religieuze genoegdoening. Alleen de echte waarheidslievende mensen kunnen de twijfel verdragen die eigen is aan al ons weten . . .".

Beschikbare mensen

Het moet gezegd worden: de zogenaamde „boodschap" van het humanisme is op het eerste gezicht niet zo handzaam, niet zo mooi voor ogenblikkelijk gebruik gereed.
We hebben geen verzekerdheden, we hebben geen dingen om de in iedereen levende behoefte aan vastheid en veiligheid prompt te voldoen. We hebben geen heilige boeken — al zijn boeken ons in zekere zin wel heilig — we hebben geen leefregels, geen tabernakel. Onze waarden en waarheden zouden het karakter van een rots om op te bouwen wel kunnen hebben, als maar op staande voet iedereen en alles zou verstarren, zou stollen, zou verstijven. Maar dat doet men niet, dat gebeurt niet. De mensen en de dingen

— ze zijn voortdurend in beweging en aan verandering onderhevig.
Wij betogen steeds, dat het humanisme een zaak voor iedereen, ook — zoals men dat noemt — voor de gewone mens kan zijn. Dat is waar en de feiten bevestigen dit over de gehele wereld. Maar de levensovertuiging van het humanisme veronderstelt wél belangstelling voor de zaken des geestes, om het heel chic te zeggen; of nog duidelijker: een belangstelling voor de mens en zijn leven als iets waar met alle mogelijkheden van hoofd en hart en handen iets van waarde van terecht kan worden gebracht. Wie meent met wat biologisch functioneren alleen een verrukkelijk en ook een hoogst bevredigend bestaan te kunnen leiden, die is niet erg gemakkelijk te bereiken voor onze overwegingen omtrent de adel van een toegewijd volledig leven. Maar voor alle anderen die — zoals het in een wat ouder spraakgebruik heette —: de eerbied kennen, kan het humanisme de formuleringen bevatten, die hun overtuigingen gestalte en samenhang geven.

Men zal zeggen: wat is dan toch dat positieve humanisme? Het is een wijze van reageren, een wijze van doen, een wijze van denken, van overwegen. Dat klinkt nog erg vaag en van de buitenkant — maar ik ga verder.
Het is leven, en daarmee denken en handelen: van de overtuiging uit, dat wij als wezens met onderscheidingsvermogen in een bestaan verschijnen en weer verdwijnen, waarin alles een voorbijgaand karakter heeft. Wij ontdekken dan medemensen van gelijksoortige structuur, maar in gedrag eindeloos gevarieerd door eindeloos gevarieerde invloeden van allerlei aard. We bemerken evenwel, dat verstandhouding en begrip voor elkaars gedachten en gevoelens in beginsel met elke medemens mogelijk is. We bemerken bovendien dat wij zijn en worden wat wij zijn en worden in die verstandhouding met onze medemensen. Dat ik groot of klein, beminnelijk of vervelend ben, tot liefde af afkeer in staat — kortom mijn gehele menszijn ontdek ik aan mijn medemensen. Buiten dat menselijke onderken ik niets, kán ik ook niets onderkennen. Het is uitgesloten iets te weten omtrent een doel of een bedoeling die aan ons leven zou zijn verleend. We verschijnen en verdwijnen — zoals alles komt en gaat. Wie dit raadselachtig noemt, stelt zichzelf terstond voor het raadsel waarom iets niet vergankelijk zou zijn.

Is dit nu het humanisme? Dat zou dan werkelijk een karikatuur van onze levensovertuiging zijn. Er is meer! De meest wezenlijke ervaring van het mens-zijn is, dat wij keuren, dat wij waarderen, dat wij onderscheiden: waar en onwaar, goed en kwaad, mooi en lelijk — èn: dat we onszelf kunnen beoordelen volgens die normen.

Laat ik het nog eens anders zeggen. Ik zit hier buiten in een gesloten kamer te werken. De doodse stilte die, als ik even ophoud, om mij heen heerst is te vergelijken met het grote zwijgen dat om onze menselijke situatie heen in het heelal heerst. Niemand hoort iets omtrent het menselijke bestaan, dat niet van mensen afkomstig is. Wij hebben geen orgaan voor verstandhouding

met wat niet menselijk is. Hier zit ik, zoals de mensheid zich in het universum bevindt. Is dat troosteloos?
Wel nee! Ik kijk om mij heen. Achter het glas buiten is een tuinman bezig. Ik ken hem, heb net met hem staan praten. Ik denk aan mijn huis in Amsterdam. Daar zijn mijn vrouw en mijn dochters. Een wereld opent zich — onze wereld, de wereld van liefde en leed en vriendschap, verantwoordelijkheid en trouw, van plichten die ik erken en plezier waar ik naar verlang.
Tegen het heelal kan ik schreeuwen en krijsen, een antwoord krijg ik niet. Als ik thuis roep: wat is de zin des levens dan zegt mijn jongste dochter: hou eens even op, help me maar met die zinsontledingen.

Literair en filosofisch zegt men tegenwoordig wel: het absurde van het leven is een uitdaging — teruggestuiterd van de onbegrijpelijke dood staan we voor het leven. Gewoonlijk verloopt het bij de meeste mensen veel minder dramatisch, zonder gevoel van gestuiterd te zijn, zonder diep besef van uitgedaagd te zijn.
Wij leven, gewoon. Een enorme menigte van gezonde, evenwichtige, serieuze mensen erkent werkelijk geen enkele notie te hebben van „een zin des levens", die onafhankelijk van henzelf, van buitenaf aan hun bestaan zou zijn verleend, Zij weten heel eenvoudig: je moet je leven zèlf inrichten. Waar hèt leven toe leidt of toe dient weet ik niet. Waar mijn leven toe dient moet ik zelf uitmaken. De vraag is niet: wat is de zin van het leven — maar wat is de zin van mijn leven, of: wat is de zin van uw leven, wat is de zin van óns leven. Is dat: gelukkig zijn, plezier hebben, met rust gelaten worden? Ik geloof het niet. Dat lijkt wel voor de hand te liggen, als we overwegen, dat het leven een unieke en vergankelijke zaak is. Maar de ervaring die ik heb en de gedachten die men daarover kan laten gaan, geven mij de overtuiging dat die gretige instelling op geluk zal falen — omdat geluk en welbehagen begeleidings-verschijnselen zijn. Geluk is niet iets; het verrukkelijke gevoel van welbehagen ontstaat in bepaalde omstandigheden! Dat weet eigenlijk iedereen.
Nee, 't zit anders in elkaar. Ik weet niet meer wie het gezegd heeft, maar ik heb er de bevestiging van in mijn eigen en in anderer leven ondervonden: de hoogste verrukking ligt in de gewaarwording van het *gelukken,* van het zinvol functioneren, van bezig te zijn met iets dat je belangrijk vindt en te ondervinden dat het belangrijk geacht wordt dat jij het doet.
We kunnen dit in onze taal op schitterende wijze onder woorden brengen door de dubbele betekenis van het woord „zin". Geluk is: zin hebben. Dat wil zeggen: je moet er zin in hebben, plezier, lust — èn je moet zinvol zijn, betekenis hebben. En dat geldt op élk niveau. Of dat nu een moeder is in haar gezin, een man op zijn werk, de onderwijzeres in haar klas, de arts voor zijn patiënten, of de afgevaardigde in de Verenigde Naties. De soort van het bezig-zijn is niet van belang, alleen of iemand wéét dat hij zijn best doet om iets tot stand te brengen dat zijn eigenbelang te boven gaat. Produktief zijn,

iets betekenen, iets tot stand brengen — mooier nog gezegd: iets van zichzelf doen uitgaan — dàt is menselijke zinverlening aan ons bestaan.
Is dàt nu het humanisme? Ja, het lijkt er naar mijn gevoel al meer op. Natuurlijk komen daar nog allerlei redeneringen bij, maar iets wezenlijks heb ik nu wel gezegd. Voltaire heeft zich werkelijk onsterfelijk gemaakt met zijn verhaal: „Candide". Daarin heeft hij met humor, met sarcasme soms ook wel, maar vooral met superieure wijsheid de voosheid van alle bukkend pessimisme en ook van vlucht omhoog in mythe en illusie aan het licht gebracht. Het verhaal eindigt met de klassieke naar deze aarde verwijzende woorden: „Wij moeten onze tuin vruchtbaar maken". Hij zei duidelijk ònze tuin, niet mijn of uw tuin.

Maar laat ik nu nog eens iets verder gaan. Hoe ziet nu het persoonlijke ideaal van zo'n humanist er uit? Om daarop te antwoorden wil ik mij bedienen van een term die me herinnert aan de beste indrukken die ik van mijn jongste jaren af omtrent sommige mensen heb opgedaan. Als u denkt aan een echt mens, hoe is die dan? Ik denk dan aan een „beschikbaar mens". Niet iemand die overal voor te vinden is — maar iemand die er als het ware altijd helemaal is, die open staat, niet dichtgegroeid uit beduchtheid voor de anderen. Een beschikbaar mens is iemand die luisteren kan, die zijn eigen moeilijkheden weet weg te schuiven om zich toe te wijden aan de ander.
Ik weet zeker dat er bij u nu weerklank ontstaat, als ik duidelijk ben geweest. Er zal dan in uw voorstelling herinnering opkomen aan ontmoetingen in uw leven.
Maar er is ook over de binnenkant van zo'n beschikbaar mens iets meer te zeggen; het is ongeveer het persoonlijkheidsideaal van het humanisme. Een beschikbaar mens heeft zich in hoge mate doelbewust bevrijd van vooroordelen en vooringenomenheden. Hij heeft zich doorgeworsteld tot een gezuiverde, evenwichtige geneigdheid tot zijn medemens. Maar hij is realistisch, hij heeft zelfbeklag overwonnen. Geen sentimentaliteit bevochtigt dan ook zijn omgang met de anderen. Die andere mens neemt hij in zijn onvermijdelijk anders-zijn. Hij aanvaardt hem niet zoals hij reilt en zeilt, hij vraagt hem hetzelfde als wat hij zichzelf afvraagt: doe je je best? Net zo min als hij tegenover de waarheidsvraag een onverschillige houding aanneemt, even weinig alsmaar verzoeningsgezind staat hij tegenover elk menselijk gedrag. Een beschikbaar mens luistert goed, maar schuwt het oordeel niet omdat hij daarmee juist de ander pas in zijn werkelijke volle waarde stelt!
Open naar buiten, is die geschetste mens ook doelbewust bezig met de verwerkelijking van de eigen mogelijkheden van creatieve produktiviteit. Een beschikbaar mens — zoals Sartre zegt: niets in de handen, niets in de zakken, bedoeld wordt: zonder bovenaards geloof, zonder buitenmenselijke hoop — staat open voor de volledigheid van het leven. Hij aanvaardt dit leven, inclusief de onvermijdelijke tragiek, maar hij is bereid tot plezier.
Dat laatste is tenslotte van groot belang in dit serieuze verband. Een groeiend

humanist weet op grond van objectieve noodzaak in het leven zijn offer aan ongemak, aan onlust en verdriet te brengen, maar hij zou niet compleet zijn als hij de onbekommerde bereidheid tot plezier niet bezat. Er is aan niets in de gehele kosmos een overweging te ontlenen waarom een mens geen plezier in zijn leven zou mogen maken.
Nog onlangs las ik de drie heerlijke delen van de eigen levensbeschrijving van de Amerikaan Alexander King, tekenaar, illustrator, schrijver, uitgever, en weet ik wat al meer. De man raakt niet uitgepraat over de rijkdom van het leven. Makkelijk was het leven niet, ziekten, psychische inzinkingen, verlies, armoede, en veroudering. Het eerste deel heet: „Mijn vijand groeit maar steeds". Maar niettemin is hij verrukt van het leven; en de humor, de gein spat er af. Het laatste deel heet: „Ik had haar eigenlijk meer moeten kussen".
Het humanisme is een zaak van ernst, ernst maken met het bestaan. Maar dit betekent ook: plezier in het leven hebben. Als humanisten er in slagen — niet om zwaartillende bedillers maar om plezierige mensen te zijn — dan is het hun pas gelukt in hun leven iets te verwerkelijken van eeuwen van bevrijdend denken dat humanisme heeft opgeleverd. Het moet leiden tot onbekommerd spontaan plezier, om het orgel in de straat, het gekke spel van onze kinderen, de suffe overdrijvingen in onze eigen beschouwingen.
Het ligt pal naast elkaar.
Twee mannen lopen in New York langs de Hudson. Ze hebben achtervolging, ziekte en alle overige denkbare ellende achter de rug. Ze zijn in een ernstige stemming. De een zucht en zegt: het leven is een kettingbrug. De ander zwijgt even. Kijkt nadenkend en knikt dan bevestigend. Zegt dan: Wat is een kettingbrug? De ander maakt een wegwerpend gebaar en zegt: Weet ik veel wat een kettingbrug is!

Dit opstel is een bewerking van een drietal radiotoespraken. De eigenaardigheden van het gesproken woord konden niet geheel verwijderd worden.

P. Spigt, geboren te Amsterdam in 1919. Studeerde o.a. Nederlands en geschiedenis. Werkt bij een grote bankinstelling in de hoofdstad. Is lid van het hoofdbestuur van het Humanisch Verbond. Hij schreef een boek over Multatuli; publiceert historische en literaire opstellen.

Hoe staat het met gezags- en rechtshandhaving?

Sedert vorig jaar is het gezag in onze Nederlandse samenleving sterk in discussie gekomen. In die discussie zijn de gezagshandhaving en de handhavers betrokken. Dezelfde discussie hield zich later ook bezig met de rechtshandhaving en de handhavers. Bij een bespreking van deze zaken begin ik met het gezag. Het lijkt mij juist eerst te omschrijven wat daaronder verstaan wordt. Vervolgens komt de gezagshandhaving en de instantie die dat gezag handhaaft, aan de orde. Daarbij wordt aandacht gegeven aan de veranderingen in de gezagsstructuren. Tenslotte kom ik op het recht, de handhaving daarvan en degeen wiens taak dat is, de rechter.

Wat is gezag?

Het woord gezag dekt twee begrippen. In de eerste plaats betekent het „het te zeggen hebben". In de tweede plaats staat het voor „overwicht". Iedere samenleving kent gezag, d.w.z. een ordeningsbeginsel voor menselijke verhoudingen. Een samenleving zonder dat beginsel zal m.i. uit elkaar vallen en het is dan ook frappant om te zien dat door de eeuwen heen, gezag in deze betekenis heeft bestaan, zij het uiteraard in zeer verschillende patronen. Gezag in deze betekenis is dan: beslissen, de doorslag geven. Menselijke verantwoordelijkheid voor eigen daden en tegenover een medemens zal er noodzakelijk toe leiden dat in de samenleving een bepaalde instantie bekleed wordt met gezag, d.w.z. beslist. Dikwijls wordt deze instantie (dus de handhavers van het gezag) geïdentificeerd met het gezag zelf. Die instantie heeft in die zelfde samenleving de macht gekregen om zijn gezag te handhaven, om zijn beslissingen af te dwingen. In iedere vorm van menselijke gemeenschap en in vrijwel iedere kring daarbinnen zal er aldus een beslissende, met gezag beklede instantie zijn. Dat is zowel in het gezin, in de arbeidsverhouding, de vereniging, de kerk en de politieke partij zo. Dat is in het geheel van een staat niet anders.

Nu heeft gezag nog een andere betekenis ook, te weten overwicht. In die zin moet het steunen op persoonlijkheid. Het kan berusten bij iemand die niet de macht heeft om het te handhaven, bijvoorbeeld een vriend, een geestelijk verzorger. Maar omgekeerd is het uiterst gewenst dat de gezagsinstantie van zojuist dat overwicht heeft. Dat geldt dan net zo goed voor de leraar, de voorzitter of de patroon. Hun gezag moet steunen op hun overwicht en niet alleen op hun plaats in de school, de vereniging of het bedrijf. Treden er blijvende discrepanties op tussen de beide inhouden van het woord „gezag", dan is er sprake van een gezagscrisis of conflict. Als met andere woorden „het gezag" geen ontzag inboezemt en zich alleen nog maar handhaaft door naar machtsmiddelen te grijpen, faalt het. Vanzelfsprekend is duidelijk dat gezag soms machtmiddelen te hulp moet roepen, maar de problematiek treedt aan de dag wanneer het dat alleen nog maar doet.

Patronen van gezag

Nu betekent ons uitgangspunt dat een samenleving zonder gezag en gezagshandhavers ondenkbaar is, nog niets voor de manier waarop die handhaving moet plaats vinden. Het patroon van het gezag is niet als het gezag zelf, een vast gegeven. Integendeel, wij zien dat het in de geschiedenis geenszins gelijk is geweest. En bepaald fascinerend is het te zien, hoe juist thans de opvattingen over gezagshandhaving, veranderen, doch daarover straks. In de rechtsgeschiedenis plegen wij terug te gaan tot de Romeinse tijd waarin immers al een zeer uitgewerkt rechtsstelsel bestond. In die tijd nu was de vader en echtgenoot bekleed met absolute macht over kind en vrouw. Hij had zelfs ten aanzien van zijn kinderen het zogenaamde ius vitae ac naecis (het recht van leven en dood). Hij kon zonder aan iemand verantwoording verschuldigd te zijn, bepalen of zijn kind zou leven of gedood worden.
Eeuwenlang heeft dat patroon de gezagsverhoudingen beheerst. De van boven, van vader, komende leiding werd ook buiten het gezin, bijvoorbeeld in de werkverhouding overgebracht. De heer-slaaf verhouding en de meester-knecht relatie kennen dezelfde wortel. De kerken die hun god presenteerden als een op schaal vergrote vader, namen het patroon over. Bij hen werd het gezag geladen met een mystieke inhoud. Het kwam immers van god en werd alleen al daardoor een onaantastbare zaak. Het enkele van boven opleggen gold al als rechtvaardiging op zich zelf.
In dat patroon is een ongelooflijke omwenteling gekomen. Maar die omwenteling heeft zich niet gelijktijdig in alle vormen van menselijke gemeenschap voltrokken. Vrij algemeen neemt men aan dat de industrialisatie [1] de grote stoot heeft gegeven voor de verandering in de arbeidsverhouding. Daar is de werkgever al lang niet meer de vader die eenvoudig bepaalt wat er

[1] Sommigen menen dat Henry Ford door de lonen van zijn arbeiders te verdubbelen en hen daardoor tot consumenten te maken, de werkelijke stoot heeft gegeven.

gebeurt, ook ten aanzien van het privé-leven van zijn werknemers. Voor de eenzijdige structuur die naar boven gericht was, is een overlegstructuur in de breedte in de plaats getreden. Natuurlijk blijft de leiding het voor het zeggen hebben, doch niet meer alleen omdat zij aan de top staat.
Dit veranderde klimaat in de werksfeer is a.h.w. weer teruggekaatst naar de gezinssfeer, waarvandaan het autoritaire patroon eerst gekomen was. De tijd van „wat vader doet, is altijd goed", ligt definitief achter ons. Zowel tegenover zijn vrouw als tegenover zijn kinderen is vader zijn positie als alleenheerser kwijt. De vrouw heeft haar zelfstandigheid gekregen en maakt deel uit van de twee-hoofdige leiding. De kinderen zijn geen bezitting meer, maar erkend als eigen personen; zij hebben recht op eigen ontplooiingsmogelijkheden gekregen. Zij worden niet meer bevolen door vader. Overleg en uitleg hebben een plaats gekregen in het opvoedingsklimaat, hetgeen uiteraard niet wil zeggen dat er geen gezag van vader of moeder meer is. Het is alleen gezag geworden dat zich waar moet maken en niet meer door het enkele opleggen, geldt. Deze zelfde ontwikkeling richt zich sedertdien op andere samenlevingsvormen. Juist nu is de ontwikkeling in de kerken, zeker in de uiterst patriarchaal geleide r.k. kerk, een treffend voorbeeld. Maar wij zien deze zelfde gezagspatroon-wijziging ook in de politieke partijen optreden en sinds zeer kort is zelfs de krijgsmacht aan de beurt gekomen.

Gezag in de samenleving

Beziet men die verandering in de patronen van gezag, dan is nauwelijks denkbaar dat het patroon in de samenleving als geheel, onveranderd zou kunnen blijven. Het gezag van de politie en de ambtelijke gezagsdragers (burgemeester, officier van justitie, minister) zal zich niet kunnen handhaven als alleen geldend omdat het van boven komt. Waarom?
Ik zou daarvoor vier oorzaken willen aanwijzen.

1. Het eind van de vadercultuur.

Zoals hiervoor al uiteengezet, is de vader als autoritaire, alles alleen beslissende figuur verdwenen. Hij heeft geen plaats meer in het gezin, hij vervult geen functie meer in de werkverhouding. Hij heeft als god ook zijn functie verloren.[2] Het identificatie-object dat vader was, wijkt terug. Wij zijn op weg naar de „Vaterlose Gesellschaft".[3] De verticaal, als pyramide, gestructureerde cultuur maakt plaats voor de horizontaal gestructureerde, de citroen. De cultuur waarin een elite bestond, die omdat zij elite was, aan de top stond, verdwijnt. De massa-communicatiemiddelen hebben die elitaire gezagsdrager ontmaskerd als doodgewoon mens die fouten maakt. De regent heeft afgedaan; hij is door T.V. en krant „ontmythologiseerd".

[2] Te denken valt aan de god is dood gedachte, zie Altizer en Hamilton, „Radicale theologie en de dood van god" en de door hen vermelde schrijvers, waaronder natuurlijk Nietzsche.

[3] A. Mitscherlich „Auf dem Wege zur vaterlosen Gesellschaft".

2. *De hoge graad van ontwikkeling en scholing.*

Doordat steeds meer — voornamelijk jonge — mensen steeds meer onderwijs en vorming krijgen, verdwijnt de tegenstelling tussen een kleine ontwikkelde en een grote, onontwikkelde groep. Volgens gegevens van het Centraal Bureau voor de Statistiek[4] nam in 1960 van de jongeren tussen 12 en 19 jaar, 63 % deel aan een vorm van voortgezet onderwijs. Van de toen 65-jarigen of ouderen, had 95 % niet meer dan lager onderwijs gehad. De grotere kennis, nog gesteund door de voorlichting over andere samenlevingspatronen die de massa-communicatiemiddelen geven, leidt ertoe dat het op gezag aannemen, sterk in kracht afneemt. Vader en moeder merken dat thuis, zelfs de tot voor kort onaantastbare onderwijzer voelt dat op school. De officiële gezagsdrager voelt het op straat. Men wenst nu uitgelegd te zien waarom iets wordt verboden of juist toegestaan, terwijl die uitleg niet gevraagd of gegeven placht te worden.

3. *Er is een eigen jeugdcultuur.*

De jonge mens is maatschappelijk volwassen geworden. Hij heeft meer geleerd, hij wordt beter geïnformeerd. Hij leeft in een welvarend land en is daardoor minder afhankelijk. Hij is ontdekt als afzetpubliek.
Er is een eigen jongerenmode, eigen vervoermiddelen voor jongeren, aparte tijdschriften, muziek, dans. De jongere van vandaag kan niet meer afgemeten worden aan het beeld van de jeugdbeweging van een generatie terug. De volwassene die zich door deze eigen cultuur in zijn waarden bedreigd voelt, heeft de neiging daardoor de problematiek van de jonge mens te ontkennen. Hij doet dat defensief door te stellen dat er niets nieuw onder de zon is omdat jonge mensen altijd in protest zijn geweest. Daarmee tracht hij te stellen dat in de jongerencultuur van vandaag niets bijzonders is te vinden. Hij doet het ook agressief door met een vergelijking waarvoor hij zelf vroeger demonstreerde, te stellen dat de jonge mens van vandaag verwend is, alles heeft en zich niet echt voor iets druk maakt.
Ik dacht dat die beide houdingen voorbij zien aan de geweldige ontwikkeling in de maatschappij sinds de laatste vijfentwintig jaar. Daardoor is iedere vergelijking van de volwassene met zijn eigen jeugd bij voorbaat tot mislukking gedoemd, ook al kan uiteraard erkend worden dat generatie-tegenstellingen op zich zelf altijd wel bestaan hebben. Die erkenning echter brengt ons niets verder wanneer wij niet gelijktijdig de verschillen in tegenstellingen toen en nu signaleren.

4. *De cultuur richt zich meer en meer op de vrije tijd.*

De volwassene van vandaag is groot geworden in een tijd, waarin arbeid in hoog aanzien stond. Spreekt men over jongeren die protesteren, dan wordt zelden nagelaten hen te kwalificeren als „arbeidsschuw". Die schuw-

[4] De ontwikkeling van het onderwijs in Nederland, deel I, tabel 2, 1966.

heid is denigrerend bedoeld, omdat in het cultuurpatroon van de volwassene, de arbeid ethisch hoog gewaardeerd wordt en vrije tijd als ledigheid een lage waardering heeft.
De tendens in het arbeidsproces is sterk automatiserend. Reeds binnen deze generatie voorziet men een werkweek van 3 of 4 dagen, dus een steeds grotere hoeveelheid vrije tijd. [5] Reeds nu richt de industrie zich op de vrijetijdsbesteding, waar een wereld naast die van de arbeid ontstaat. Reeds nu zijn de idolen van de jongeren geen „helden van de arbeid" meer. Meer vrije tijd zal meer mensen vaker op straat brengen en daarmee nieuwe eisen stellen aan de handhaving van het gezag.

Hoe staat het nu met de gezagshandhaving?

Het gezag in de samenleving wordt nog vrijwel geheel op de „vader-manier" gehandhaafd. De ambtsdragers die in hun functie zijn benoemd (burgemeester, minister, commissaris van politie) kennen nog geen overlegstructuur, geven zelfs meestal weinig of geen uitleg. Zij zijn nu eenmaal op een plaats gezet waar zij het gezag moeten handhaven en zij zien het als hun plicht dat te doen zonder communicatie daarover toe te staan. Zo beschouwd, blijft het patroon van dit gezag nog sterk achter bij dat in gezin, werk en kerk.
Wanneer wij aannemen dat de verandering in dit patroon noodzakelijk is, rijst de vraag hoe die verandering te realiseren valt. Daarbij kan men denken aan de regels zelf, volgens welke gezag wordt gehandhaafd en aan de mensen die het moeten doen. Hoewel ik geloof dat beide veranderingen behoeven, zit het meer in de mensen dan in de regels. Er heerst nog een klimaat, dat openheid schuwt, communicatie mijdt en verantwoording weigert en dat is een beletsel op de weg naar verandering. De kwaliteit van gezag zit niet in zijn onfeilbaarheid (die meebrengt dat fouten altijd ontkend worden), doch in zijn bereidheid rekenschap af te leggen. De gezagsdrager zal van het voetstuk, waarvan de massa-communicatiemiddelen hem toch vrijwel beroofden, moeten afstappen en kunnen twijfelen, niet in de laatste plaats aan zich zelf en de ethische rechtvaardiging van zijn gezagsuitoefening. Als gezag, zoals sommigen menen door in discussie te komen, alleen al ondermijnd zou worden, is het geen werkelijk gezag, maar een fictie daarvan.

Recht en rechtshandhaving

Kan het recht, kunnen de regels (die natuurlijk ook veranderd moeten worden) een beletsel zijn voor de noodzakelijke klimaatsverandering? M.i. niet. Recht is het geheel van ordeningsregels in de samenleving. Omdat die ordening doelgericht is, heeft het recht twee grondbeginselen, te weten rechtvaardigheid en doelmatigheid. Doel moet zijn de bevordering van het

[5] J. Dumazedier „Vers une civilisation du loisir?"

algemeen welzijn, derhalve van het belang van allen, die deel uitmaken van de rechtsgemeenschap in kwestie. De rechtvaardigheid brengt mee, dat gelijke regels gelden voor gelijke gevallen en dat daarmee het genoemde doel wordt nagestreefd.
Rechtsregels worden gewijzigd, wanneer de maatschappij daaraan behoefte heeft. Het recht is veeleer dan een drukkend keurslijf, een soepel geheel van telkens veranderde regels. Zij houden ontwikkelingen niet tegen, al kan de verandering wel eens traag tot stand komen. Maar nu zou de wijziging op zich zelf nog weer van boven af opgelegd, gedecreteerd kunnen worden. Wij zien echter de laatste tijd zeer regelmatig dat overleg gepleegd wordt, niet alleen met volksvertegenwoordigers maar ook met belanghebbenden, als regels die hun regarderen, verandering behoeven. Regels voor gezagshandhaving, regels voor politie-optreden kunnen uiteraard net zo veranderd worden.

En de rechters?

De rechter moet beoordelen of de regels overtreden zijn en hoe ernstig die overtreding is. Hij is daar voor opgeleid, hij is volstrekt onafhankelijk en daardoor is zijn onkreukbaarheid gewaarborgd. Algemeen neemt men in ons land aan dat jury- of lekenrechtspraak niet te prefereren is boven ons systeem van beroepsrechters. En ik aarzel niet die mening te onderschrijven. Wij hebben bij het nieuwe patroon van gezagshandhaving, dat nodig is, gezien dat er een meer open sfeer moet ontstaan, een bereidheid zich te verantwoorden als gezagsdrager om aldus werkelijk ontzag in te boezemen. Maar dat geldt niet alleen voor de administratieve gezagsdrager als de burgemeester of de politiechef. Ook de rechter is een gezagsdrager, weliswaar van een ander soort dan de administratieve, maar hij handhaaft het recht en heeft daardoor een gezagspositie. Nu is het duidelijk dat de verantwoording van de rechter ook andersoortig moet zijn dan die van de burgemeester. Hij is immers geroepen een geschil te beslissen en zijn beslissing moet dan ook het einde van het geschil betekenen. Ter discussie stellen van die beslissing zal vermoedelijk betekenen dat er geen einde is en zou ons systeem van onafhankelijke rechtspraak zelf omver gooien.
Maar dat er ook op de rechter openbare contrôle is, net als op degene die een publieke functie uitoefent, is evident. De Grondwet zelf schrijft openbaarheid van een proces en zeker van een uitspraak voor. De rechter moet zich op die manier al lang verantwoorden, maar door in zijn vonnissen nauwelijks duidelijk te maken waarom hij oordeelt zoals hij deed, werkt hij niet aan een echte openheid mee. De beoordeling door de rechter van de samenlevingssituatie en zijn daaruit voortvloeiende oordeel over de zwaarte van de ene overtreding ten opzichte van de andere, blijft verborgen.
Wanneer een vrij kort geleden gehouden opinie-onderzoek uitwijst dat een groot percentage ondervraagden twijfelt aan de objectiviteit van de rechter, is dat voor de samenleving als geheel een zorgelijk verschijnsel. Zonder ook

maar een ogenblik die twijfel te delen, moet ik wel stellen dat het vermijden van openheid, het min of meer versluierd werken tot dat oordeel kan leiden en dus terugslaat op de rechters zelf. Het zeker als persoon deelnemen aan discussies over rechtshandhaving kan meehelpen een gevoel van onbehagen, voortkomend uit onbegrip, te doen verdwijnen. De rechter die zulks als particulier doet, maar ook de rechter die ambtshalve de pers te woord staat, die de T.V. in zijn zaal laat kijken, helpt de zo broodnodige informatie te geven aan een publiek dat doorgaans zo weinig weet van de rechtstoepassing dat de rechter zich dat niet eens realiseert. En bovendien zal de rechter uiteraard tegenover zich zelf steeds weer verantwoording afleggen, waarom hij oordeelt als hij doet, waarom hij A zo en B anders straft.

Slot

Humanisten kunnen, meen ik, geen moeite hebben met een nieuw patroon van gezag nu zij de humanisering van de samenleving begroeten als een grote vooruitgang. Ziet men de overheid als een instantie door ons zelf ingesteld, om namens ons het gezag te handhaven, dan ligt voor de hand dat die overheid zich aanpast aan de tendens naar andere gezagspatronen.
Maar ziet men gezag als van buiten deze wereld opgelegd afkomstig van god, dan is de enkele kritiek daarop al ondermijnend. De Nijmeegse hoogleraar Prof. Mr. D. van Eck ziet dan ook[6] juist in de secularisering van de samenleving de bron van alle moeilijkheden. In zijn ogen is respect voor gezag, zoals dat vroeger bestond vanzelfsprekend; het komt immers van god en is dus even onaantastbaar.
Wie zo redeneert, miskent de steeds verdergaande democratisering van onze samenleving. Daarin is de gezagsdrager een specialist als een andere specialist. Hij is gekozen of benoemd, maar ontleent zijn gezag daaraan. En hij zal het alleen kunnen handhaven als hij het waar maakt, als hij het voor het zeggen heeft omdat hij een verstandige, gezaghebbende visie heeft, waarvan hij bereid en in staat is uitleg te geven. De mondige moderne mens verdraagt een andere gezagsuitoefening binnenkort niet meer.

M. G. Rood

[6] Interview in Het Vrije Volk d.d. 3 mei 1967.

200X

Vervreemding in de moderne technische maatschappij

Oorzaken en oplossingen

Dit artikel is oorspronkelijk geschreven als bijdrage tot de discussies tussen marxistische en niet-marxistische humanisten in augustus 1969 te Hersegnovi, Joegoslavië.

De huidige maatschappij wordt gekenmerkt door een revolutionaire ontwikkeling op wetenschappelijk en technisch gebied. Deze ontwikkeling is bepalend voor het karakter van het dagelijks leven, in ieder geval in de centra van maatschappelijke en culturele activiteit. Ongehoorde nieuwe mogelijkheden doen zich voor. Spanningen zowel op nationaal als op internationaal niveau nemen toe (al lijkt een totale kernwapenoorlog niet waarschijnlijk). Er is nu een overvloed van informatie die meestal ontmoedigend en pijnlijk is. Het is daarom niet verwonderlijk dat deze ontwikkeling de mens van vandaag in een vervreemde wereld plaatst, waarin de traditionele gedragspatronen niet meer van toepassing zijn. Hij is zijn vertrouwde zekerheden in zijn betrekkingen met de samenleving kwijt en zoekt vergeefs naar zijn eigen identiteit. Dit vormt misschien het meest fundamentele psychologische probleem van deze tijd.

Ons culturele patroon verandert snel onder invloed van de moderne techniek. Tegenwoordig leven en werken er tien maal zoveel wetenschapsmensen als er ooit in de hele geschiedenis zijn geweest. Wij leven in een wereld van electronica, automatie en organisatie. Het lijdt geen twijfel dat ons levenspatroon hier sterk door wordt beïnvloed, evenals door het onderwijs op ongekende schaal en het proces van fundamentele democratisering. Met het laatste wordt bedoeld het betrekken van steeds meer mensen bij een steeds groter gebied van menselijke bemoeienis. Dit houdt een steeds toenemende vrijheid van keuze in, die een gestadig groeiende en vaak overweldigende verantwoordelijkheid met zich meebrengt. In zekere zin betekent dit alles dat wij werkelijk in een nieuwe wereld leven.

Ons culturele klimaat wordt steeds meer beheerst door de wetenschappelijke en technische revolutie die plaats vindt. De meest opmerkelijke gevolgen hiervan zijn de enorm in omvang toenemende industrialisatie, urbanisatie en welvaart; en ook de sociale en geografische mobiliteit, en de mogelijkheden van communicatie. Bovendien worden wij geconfronteerd met een bevolkingsexplosie en daardoor ook met een onevenredig groot aantal jongeren. Zij worden — mede door de moderne informatiemedia — reeds vroeg en onverbloemd in aanraking gebracht met de problemen van vandaag. Tegelijkertijd is er een betrekkelijk hoog percentage oudere mensen die de snelle veranderingen in de samenleving nauwelijks kunnen bijhouden. Dit alles veroorzaakt bijzonder grote spanningen.

Nog een aspect van de huidige situatie is de ongemene ontwikkeling van het doelbewuste ingrijpen, dat mogelijk wordt door de revolutionaire ontwikkeling van wetenschap en cybernetica. Maar de kennis die hiervoor vereist is, wordt

— zelfs in toenemende mate — een zaak van specialisten, zodat een gerechtvaardigde inspraak van de enkeling wordt belemmerd. Dit veroorzaakt een eigenaardige tegenstelling tussen een opmerkelijk toegenomen gevoel van verantwoordelijkheid en een wijd verbreid gevoel van onmacht, dat juist uit deze verantwoordelijkheid voortspruit. Wij leven in een tijdperk van ongekende mogelijkheden, maar staan tegelijkertijd ook aan ongehoorde gevaren bloot. Wij zijn in staat een veelbelovende ontwikkeling van de mensheid teweeg te brengen, maar ook een verschrikkelijke, vernietigende catastrofe. Het hangt van onze vindingrijkheid en moed af, welke van deze twee mogelijkheden verwerkelijkt zal worden.

Paradoxen van de techniek

De moderne industrialisatie zet een stempel van verstedelijking op de gehele Westerse cultuur. En ook in andere delen van de wereld gebeurt dit in snel tempo. De voordelen van deze ontwikkeling zijn mobiliteit en informatie, maar het nadeel is de desintegratie van de samenleving in een onpersoonlijk stedelijk patroon. Deze desintegratie wordt nog geaccentueerd door de prestatiedwang in de westerse samenleving die naar voren komt in de eenzijdige waardering voor schoolcijfers, diploma's, promoties, winstcapaciteit en intellectuele en artistieke uitzonderlijkheid.

Door de welvaart — hoewel slecht verdeeld — wordt de onmiddellijke zorg om het bestaan en daarmee ook de behoefte aan zekerheid naar de achtergrond geschoven. En dit brengt gevolgen met zich mee voor de culturele stabiliteit. De mobiliteit wordt steeds groter en er is voortdurend behoefte aan veranderingen. Maar waar betrekkelijke welvaart heerst en uitsluitend naar efficiency wordt gestreefd, dreigen verveling en conformisme te ontstaan. Verveling leidt tot onverschilligheid tegenover het maatschappelijk leven en draagt bij tot een zucht naar romantiek en sensatie in de persoonlijke sfeer. Het conformisme van een één-dimensionale samenleving roept reacties op als de beweging van de hippies, die zich buiten de gevestigde orde opstellen en de rebellie tegen de maatschappelijke misstanden van nieuw links.

De reeds eerder genoemde revolutionaire ontwikkelingen verschaffen veelbelovende mogelijkheden voor welvaart en welzijn, voor mondigheid en zelfontplooiing. Maar de snelheid waarmee de veranderingen zich voltrekken, veroorzaakt veel verwarring en onzekerheid. De traditionele normen en gedragsregels zijn niet meer van toepassing; nieuwe ideeën en vormen moeten nog groeien of zijn nog niet echt aanvaard. Hierdoor neemt de onzekerheid van de oudere generaties toe, terwijl de jeugd meer tijd nodig heeft om volwassen te worden, naarmate de maatschappij ingewikkelder wordt. Enerzijds treffen wij aan verlangens zonder konkrete inhoud, onevenredigheid van doel en middelen, wantrouwen tegen een chaotische en ingewikkelde werkelijkheid; en anderzijds zien we een krampachtig vasthouden aan tastbare prestaties, angst voor verandering en vernieuwing, het verwarren van autoriteit en gezag. Hier begint de openbare kritiek een rol te spelen. Maar die zogenaamde schokken-

de maatschappijkritiek is vaak te zeer een functie van deze maatschappij zelf om nieuwe mogelijkheden in te leiden. De kritiek leidt tot verdere desintegratie, vaak zonder enig uitgangspunt te bieden tot nieuwe integratie.
Al deze ontwikkelingen gaan zo snel dat velen zich nauwelijks bewust zijn van de desintegratie van de traditionele wereld. Daardoor ontstaan vaak gevoelens van frustratie. Maar ook overtuigde vernieuwers ondervinden frustratie wanneer de doelbewuste vernieuwing van de maatschappij achterblijft bij de culturele revolutie. Hierdoor wordt de verwarring vergroot en de communicatie belemmerd. De onvermijdelijke delegatie van bevoegdheden aan vertrouwenslieden komt op ieder terrein in botsing met de eisen van kritische medezeggenschap. Maar critische medezeggenschap is alleen mogelijk op basis van communicatie; en waar kunnen wij zo'n basis vinden in onze uiterst technische maatschappij?
Bovendien vereist de technische revolutie een meer omvattend organisatorisch patroon dan ooit, en tegelijkertijd een zeer verregaande specialisatie die het mechanisme van de samenleving aan ons gezichtsveld onttrekt. De onderlinge afhankelijkheid van technologie en organisatie in de huidige fase is een van de grondbegrippen waar deze beschouwing over gaat. Vooral de jongeren voelen zich gevangen in een verstikkende organisatie, die hen verhindert de vrijheden te genieten, die juist door de techniek mogelijk worden gemaakt. Paradoxaal genoeg is het dus de techniek die hun ongelooflijke mogelijkheden verschaft en hen tegelijkertijd een organisatie oplegt die het gebruik van deze mogelijkheden belemmert. Deze organisatie, een noodzaak bij de gespecialiseerde technische ontwikkeling, heeft meestal zeer grote invloed op de kwaliteit van het menselijk leven. De moderne mens wordt zijn recht op medezeggenschap ontnomen, ook al is hij wegens zijn opleiding en mondigheid zeer wel in staat daar volledig gebruik van te maken.
De mens van nu, en vooral de jeugd, voelt zich onzeker, wordt achterdochtig, aggressief en opstandig. Het is niet alleen de geest van establishment of bureaucratie die typische kortsluitingen in de moderne samenleving veroorzaakt — hoewel deze inderdaad in vele gevallen een remmende factor kan zijn — maar het zijn vooral de tegenstellingen in een overgeorganiseerde organisatorische en technische samenleving die bepaalde karakteristieke controverses in de huidige situatie teweegbrengen. Desondanks is dit geen reden om wetenschap en techniek af te wijzen. Er is geen terug meer, zelfs al zouden we dat willen. De techniek is bovendien de basis van de welvaart en het zou huichelachtig zijn die te verachten, ook al is de verdeling van de welvaart vaak onbevredigend en wordt er niet altijd zinvol gebruik van gemaakt. Desondanks is welvaart voorwaarde voor welzijn, dat wil zeggen voor gezondheid en mobiliteit en vrijheid van keuze, deelname aan cultuur, kortom voor een waarlijk menselijke ontwikkeling. Maar wetenschap, techniek en welvaart in hun huidige vorm onttrekken de mens aan de onmiddellijke relatie met de productie, andere mensen en zichzelf. Hier ligt de oorsprong van de opstandigheid van de jeugd en de onzekerheid van de volwassenen. Er is nauwelijks gele-

genheid voor speelsheid, voor spontaneïteit, voor hartelijkheid en creativiteit.

Vervreemding Marx en het heden

Dogmatische marxisten zullen zeggen dat dit nu precies de vervreemding is waar Marx over sprak. Maar er zijn enige bezwaren tegen deze zienswijze aan te voeren. Volgens Marx was de oorzaak van vervreemding het privaatbezit van de productiemiddelen, de arbeidsverdeling en de warenproductie. Dat moest afgeschaft worden door de productiemiddelen te socialiseren. Maar hoewel er van humanistisch standpunt uit veel voor een meer gesocialiseerde maatschappij te zeggen valt, is het toch niet duidelijk wat socialisatie zou bijdragen tot de oplossing van het huidige probleem. De massaproductie, zij het met gewijzigde oogmerken, zou voortgaan; arbeidsverdeling, of beter gezegd rationalisatie en automatie, zijn onontkoombaar; en een gesocialiseerd productiemechanisme zou toch nog steeds een ver verwijderd productieapparaat blijven. Misschien zou socialisatie wel betere voorwaarden kunnen scheppen voor het opheffen van de vervreemding, maar het is niet erg duidelijk hoe de individuele producent zijn gevoel van vervreemding zou kwijtraken door middel van socialisatie op zichzelf. Dit blijkt ook wel uit de ontwikkeling in vele socialistische landen, zoals Marx reeds aangeduid had in sommige van zijn werken.

De mens kan niet anders dan zijn ideeën naar buiten brengen en zijn aktiviteiten vorm geven in de werkelijkheid, zij het onder verschillende maatschappelijke omstandigheden. Deze omstandigheden worden ten minste zo zeer bepaald door de huidige technische en organisatorische ontwikkeling als door de bezitsverhoudingen. En het is vooral het huidige maatschappelijke mechanisme dat de mens van zijn relatie tot de wereld en zichzelf berooft. De moderne mens voelt zich vervreemd en alleen, en niet enkel in filosofische (existentiële) zin. Deze vervreemding is meer van sociale aard dan die bedoeld door het existentialisme, en meer van technische aard dan de vervreemding bedoeld in de traditionele marxistische leer; hij beheerst zowel marxistische als niet-marxistische landen. Het gaat niet alleen om de vervreemding van de mens als producent, maar vooral om de totale vervreemding van de mens in zijn maatschappelijke betrekkingen. Deze leidt tot een soort „verenkeling" die veel minder bewust is dan eenzaamheid of individualisme en die de individuele mens in een massamens verandert. Daardoor krijgt hij een gevoel van frustratie dat allengs ondragelijk wordt. Verenkeling is de hel. Niet de anderen, zoals Sartre zei, maar de vervreemde en verenkelde medemensen maken het leven onverdragelijk.

Rebellie en levensfilosofie

Deze ervaring veroorzaakt de heftige rebellie van volkeren, rassen, jongeren, intellectuelen en kunstenaars, die zich overal in de samenleving voordoet. Natuurlijk wordt deze rebellie versterkt door allerlei onbillijke productieverhoudingen en onrechtvaardige maatschappelijke patronen, maar dit probleem

kan niet opgelost worden door alleen economische veranderingen van de maatschappij. Er is ook een culturele revolutie aan de gang en er moet evenzeer gereageerd worden op de culturele uitdaging als op de tegenstrijdigheden in de samenleving zelf. Doordat de moderne mens steeds meer onderwijs en informatie via de massamedia ontvangt, begint hij zich los te maken van conventioneel en absoluut denken en gedrag. Maar dat betekent nog niet dat hij nu in staat is zin aan zijn leven te geven of dat hij er in slaagt inhoud te geven aan nieuwe maatschappijvormen. Daarvoor zal hij zijn ervaringen moeten verwerken op zulk een wijze dat ze zinvol bijdragen tot de uitoefening van de medezeggenschap.

Daarom is er een moderne levensfilosofie nodig die die overvloed van informatie hanteerbaar maakt en die perspectieven biedt voor de emotionele verlangens, en daardoor tot critische en creatieve activiteit inspireert. Een dergelijke filosofie zou geen recepten of technieken moeten geven, maar een bepaalde richting aanduiden. Dat zou tot een zinvolle „praxis" leiden. En met praxis worden niet zozeer definitieve doeleinden bedoeld, maar meer middelen en methoden. Het gaat er om de menselijkheid te versterken door middel van concrete vormen van denken en leven. Want het is niet moeilijk verheven idealen aan te geven; het probleem is juist om humane middelen aan te wijzen die geschikt en bevredigend zijn. Daarvoor is niet alleen mondigheid van de enkeling nodig, maar ook volwassenheid, en in volwassenheid wordt besef van de betekenis van beslissingen verondersteld.

Bij opleidingen, speciaal vakopleidingen, wordt vaak gesproken over „problem-solving methods", methoden om problemen op te lossen. Want in een snel veranderende wereld kan men nu eenmaal geen kennis overdragen die over tien, twintig jaar wanneer de leerling die nodig heeft, nog van toepassing is. Wat hij wel moet leren is hoe hij de kennis, vaardigheid en teamgeest kan verwerven, die hij dan nodig heeft om zijn problemen op te lossen. Na de basisopleiding moeten de methoden voor het oplossen van problemen geleerd worden. Dit geldt ook voor de levensovertuiging. Het is onmogelijk een recept te geven dat bruikbaar is voor alle situaties in een voortdurend veranderende wereld. Maar wel kunnen er methoden voor het oplossen van problemen worden aangegeven. De humanistische methode is die van openheid voor alle beschikbare kennis van mens en maatschappij, en is er op gericht deze kennis te gebruiken om als volwassen mensen samen te kunnen leven, en zo het leven de moeite waard te maken.

In tegenstelling tot de grote godsdiensten levert het humanisme geen definitieve antwoorden op fundamentele vragen. Maar wat heeft het dan wel te bieden op het gebied van doelgerichtheid? Allereerst moet het duidelijk zijn dat het humanisme niet de pretentie heeft een ander antwoord te geven op vragen die door de traditionele godsdiensten worden gesteld, maar het stelt andere vragen. De mens geeft vorm aan de wereld waarin hij leeft met behulp van zijn verwachtingen en ideeën, en door de wijze waarop hij zijn ervaringen interpreteert en hanteert. De humanist is niet een christen, ontdaan van zijn

christelijke verwachtingen en houdingen; hij heeft een andere benaderingswijze. Hij denkt niet in termen van zonde en verlossing, lijden en heil.
Natuurlijk kan de humanist het bestaan van kwaad, leed en dood niet ontkennen, maar hij beschouwt ze als de natuurlijke keerzijde van zijn verlangens. Zoals een schilderij ondenkbaar is zonder de ondergrond waarop het aangebracht is, zo is al onze ervaring niet alleen verweven met de bedreigingen van het menselijk bestaan maar zij wordt daar juist door voortgebracht. Het is wat het is door zijn hachelijk karakter. Het humanisme biedt dan ook geen andere zekerheid in plaats van de zekerheid van het evangelie, noch een andere geborgenheid in plaats van de geborgenheid in God, noch een ander einddoel in plaats van de eeuwige zaligheid. Het humanisme veronderstelt eenvoudigweg de mogelijkheid van een zinvol leven met vallen en opstaan, met geen andere waarborg dan het onuitblusbare streven van de mens, en zonder enige bovennatuurlijke doeleinden. Volgens de humanistische opvatting is het doel van het leven in dat leven zèlf gelegen.
Alle soorten van humanisme steunen in hun benadering van de werkelijkheid op natuurlijke en sociale gegevens, zonder uit te gaan van een kosmische geest of bedoeling. Zij beschouwen de menselijke waarden als beslissend. Bovendien streven de humanisten, in moderne gedaante, er niet alleen naar de mens en de wereld op een menselijke wijze te interpreteren, maar ook om een basis voor het menselijk bestaan te verschaffen die ten volle aan de menselijke behoeften in het dagelijkse leven tegemoet komt. Hoe zullen we dat doen? Dat wil zeggen, hoe zullen we een basis verschaffen voor het menselijk bestaan, waardoor de menselijke behoeften bevredigd kunnen worden? De moderne mens leeft in een nieuwe wereld waarin traditionele gedragspatronen niet meer van toepassing zijn. Dit maakt hem vaak onzeker en angstig, zelfs al is hij zich daarvan niet bewust. Hij kan nauwelijks bijdragen tot de zin van zijn bestaan in een vervreemde wereld. Maar het is niettemin een feit, zoals de psychologen aantonen, dat de mens een zinvol bestaan nodig heeft om een gezond leven te kunnen leiden. Maar waar moet hij die zin vandaan halen als hij op zichzelf wordt teruggeworpen?

Ontsnapping aan de zelfmoord

Men begint nu pas te beseffen wat de betekenis is van de woorden van Nietsche: God is dood en wij hebben hem gedood (door onze wereldlijke cultuur). Dat was geen triomfkreet, zoals wel eens wordt aangenomen, maar een wanhoopskreet. Bestaat er nog onder en boven, voegde hij er aan toe; dat wil zeggen: heeft het leven nog enige zin? Want god was niet alleen de schepper van hemel en aarde, maar ook de waarborg voor de zin van het leven; hij waarborgde de zin van het bestaan, hetzij op aarde of in het hiernamaals. Maar de wereldlijke mens moet zelf zin aan zijn leven geven, en zelfs de moderne christen met zijn god-is-dood theologie bevindt zich in dezelfde positie. Een humanist is evenwel iets anders dan een christen zonder god. Hierin ligt nu de ware uitdaging aan het humanisme: het beantwoorden van de

vraag naar de zin van het leven in de huidige situatie. Dit zal natuurlijk niet gemakkelijk zijn. Humanisten beschikken niet over automatische recepten of toverspreuken. Zij staan er op dat ieder zijn eigen problemen oplost en dat is ook de enige mogelijkheid, want het is niet een kwestie van woorden maar van persoonlijke ervaring. Desondanks kunnen humanisten wel zeggen waar en op welke wijze zij de zin van het leven denken te vinden.
De moeilijkheid is inderdaad hoe het leven de moeite waard te maken. Dat is een kwestie van ervaring en overdenking. Er doen zich ervaringen in het leven voor die betekenis hebben zonder enig er buiten gelegen doel; daarbij denken we aan een concert, een toneelvoorstelling of gewoon een feest. Zij dienen geen enkel verder doel, maar hebben op zichzelf betekenis. Ze zijn de moeite waard omdat ze een bevredigend stuk ervaring opleveren. En op diezelfde manier zouden we naar een levenswijze kunnen zoeken die ook op zichzelf betekenis heeft.
In deze opvatting van betekenis wordt een grote mate van creativiteit verondersteld. En met creativiteit wordt niet zozeer de creativiteit van de wetenschapsman of de kunstenaar bedoeld, maar meer de mogelijkheid die iedereen heeft om zijn capaciteiten te ontwikkelen in zijn persoonlijke leven en in de samenleving. Hierdoor wordt het zelfbewustzijn versterkt, wat een noodzakelijke voorwaarde is voor een zelfbestemming die betekenis aan het leven geeft. Want Fromm zegt terecht: „De egoïst houdt niet te veel van zichzelf, maar te weinig." Hij verwaarloost zijn eigen werkelijke waarde en probeert dit te compenseren met valse waarden. Maar er is nog een ander beslissend gezichtspunt op het menselijke bestaan: De verhouding van iemands creativiteit en zelfbeschikking tot die van zijn medemensen. Want zelfverwerkelijking betekent altijd de uitdrukking van eigen gevoelens, die op anderen gericht is. Zelfs de meest individualistische kunstenaar kan zich niet onttrekken aan de onvermijdelijke communicatie met anderen, die het kader verschaft voor menselijke activiteit. Solidariteit is dan ook de andere kracht in het leven die betekenis aan het bestaan kan geven. Deze duidt op het fundamenteel sociale karakter van de mens.
Creativiteit en medemenselijkheid, zelfbestemming en solidariteit, dat zijn richtlijnen voor de humanist, die hem in staat stellen de onzekerheden van het bestaan onder het oog te zien, te ontsnappen aan de zelfmoord, en een zinvol bestaan te leiden. Want zelfmoord is inderdaad het alternatief, als men de situatie van de mens ernstig neemt. Het is een kwestie van keuze. Maar wat is het nut van die keuze? Blijkbaar dat deze het leven betekenis geeft. Dat is een kwestie van ervaring, niet alleen van de enkeling maar van het gehele mensdom. En wat is het antwoord van de ervaring? Volgens humanisten is dat het aanvaarden van de uitdaging van de werkelijkheid in verbondenheid met de wereld; creativiteit te samen met medemensen. Dit moet worden opgevat als een uitgangspunt van intermenselijke geldigheid.
Echter, is zo iets niet aangeleerd? Maar men kan alleen maar aanleren waarop men aangelegd is, en men leert slechts wat in het cultuurpatroon de neer-

slag is van het streven en de oordelen van talloze generaties. De zelfverwerkelijking van de mens in verband met anderen is in staat zowel het persoonlijke bestaan te verrijken als een leidraad te verschaffen voor het samengaan met anderen in het persoonlijke en maatschappelijke leven. Ondanks de afgrond van verdriet, schuldgevoel, ziekte en ellende waar de mens vaak doorheen moet, kan zijn toewijding aan het leven het menselijk bestaan werkelijk de moeite waard maken.

Uitdaging en antwoord

Menselijk leven betekent leven in gemeenschap; menselijke prestaties zijn afhankelijk van de sociale cultuur. Omgekeerd is de maatschappij gehouden de voorwaarden te verschaffen voor het welzijn van zijn leden. Vooruitgang van de maatschappij is vooruitgang in vrijheid van keuze, dat wil zeggen dat meer mensen meer dingen kunnen doen of laten. En deze vrijheid staat uiteraard in nauw verband met rechtvaardigheid: het gelijke recht op keuze. Dit geldt eveneens voor de wereldsamenleving. Vandaar dat de humanist zich inzet voor onderontwikkelde gebieden, wereldorde en wereldvrede. Want de mensheid is niet een som van volkeren en rassen, maar een eenheid van mensen, wat een gezamenlijke verantwoordelijkheid van alle mensen voor alle mensen inhoudt.

In een door vervreemding en verenkeling bepaalde situatie moet het duidelijk zijn in welke richting naar betekenis gezocht moet worden. Vervreemding daagt uit tot zelfbestemming, en verenkeling tot medemenselijkheid. Zelfbestemming betekent het verwezenlijken van eigen mogelijkheden in een geest van zelfbewustzijn en moed, door gebruik te maken van ervaring en wetenschap, en door een eigen weg uit te stippelen, samen met anderen. Dit laatste leidt als vanzelf tot een solidariteit, waarin tot uitdrukking komt dat de mens een sociaal wezen is. Door zijn persoonlijkheid te verwerkelijken, verwezenlijkt hij de mensheid als medemenselijkheid. Er bestaat geen ware zelfverwerkelijking, die niet gericht is op de ander. Enkeling en gemeenschap zijn onderling afhankelijk. In deze zin zijn zelfbestemming en medemenselijkheid onverbrekelijk met elkander verbonden begrippen.

Bij deze zienswijze op waarlijk menselijk leven is een algemeen idee van de menselijke natuur verondersteld. Natuurlijk is het duidelijk dat het gedrag van de mens afhangt van zijn cultuurpatronen en maatschappelijke betrekkingen. Menselijke waarden wisselen naar plaats en tijd. Maar het is onmogelijk een leidraad voor een ontwikkeling van de mens en de samenleving te geven zonder uit te gaan van een grondpatroon van menselijkheid. Sartres opvatting van de mens als een volstrekt onbepaald wezen gaat gewoonweg niet op en is ook niet vol te houden als mensen over hun situatie spreken. Bovendien is er in een monistisch beeld van de mens als een eenheid van lichaam en geest geen plaats voor een fundamenteel indeterminisme. Iedereen zal erkennen dat het menselijk lichaam zich in zijn verschillende verschijningsvormen volgens een vast patroon ontwikkelt. Uit de monistische opvatting vloeit dan voort

dat de menselijke geest eveneens volgens een vast patroon tot ontwikkeling komt. Deze zienswijze impliceert niet het bestaan van eeuwige waarden, maar duidt op duurzame tendenties waar richtlijnen en zelfs normen uit afgeleid kunnen worden.
Waarden zijn afkomstig van mensen. In iedere culturele en sociale samenhang zijn ze een uiting van de menselijke aard. Ze komen tot uitdrukking in de menselijke behoeften. En daardoor is er een fundamentele samenhang tussen een beschrijvend en een normatief beeld van de mens. Ieder oordeel over agressie, verdrukking, vrijheid of samenwerking is gebaseerd op een normatief begrip en een beschrijvende analyse. Anders zou het niet meer uitdrukken dan een persoonlijke (of groeps) voorkeur en niet meer kunnen opleveren dan een basis voor rebellie en terreur. Maar werkelijk kritische oordelen vormen de gemeenschappelijke bodem voor discussie en verstandhouding en voor de ontwikkeling van creatieve kracht. Onder gelijke omstandigheden zijn waarden als zelfbestemming en solidariteit te prefereren, en dit houdt reeds een waardebepaling in van de menselijke natuur. De inspanning van de mensheid is in feite gericht op de verwerkelijking van deze waarden, en deze verwerkelijking is tegelijkertijd de toetsing van de opvatting die eraan ten grondslag ligt. Deze onderlinge samenhang is een kwestie van praxis.

Inspraak en radikale verandering

Het is evenwel niet voldoende om humanistische richtlijnen te formuleren; ze moeten ook verwerkelijkt worden. Dit vereist een verandering van de maatschappelijke patronen. Maar voor ingrijpende verandering moet men weten welke richting men uit wil. De vernieuwing van patronen is even noodzakelijk als het besef van wat er gebeuren moet. Dit besef en de maatschappelijke patronen ondersteunen elkaar. Daarom doet zich de vraag voor wat er bijvoorbeeld gedaan kan worden bij de vorming, zowel van de jeugd als van volwassenen, ter bevordering van de volledige ontplooiing van de mens, opdat hij zich creatief kan verwerkelijken zowel in zijn werk als zijn vrije tijd, en bevredigend met anderen kan leven en samenwerken. Maar wij moeten ons ook afvragen wat er gedaan kan worden in fabrieken en kantoren, in overheidsdiensten, scholen en universiteiten, en in de maatschappij in het algemeen om het echte burgerschap in stand te houden en te herstellen zowel op professioneel als op politiek gebied. Hoe kunnen mondigheid en inspraak verwezenlijkt worden, zonder de structuur van een georganiseerde samenleving te doorbreken.
Om misverstanden te voorkomen moeten we hier een onderscheid maken tussen de onontbeerlijke structuren van iedere maatschappij in een bepaalde fase van ontwikkeling, en de inhoud van deze structuren onder bepaalde politieke en economische omstandigheden. Het is duidelijk dat een (technisch) hoog ontwikkelde maatschappij speciale organisatorische structuren vereist zonder welke hij eenvoudigweg niet kan functioneren. Maar er kunnen binnen deze structuren ook onrechtvaardigheden of klasseverhoudingen bestaan die

niet noodzakelijk zijn voor het functioneren van die structuren of die zelfs een beletsel kunnen vormen voor het volledige gebruik van de mogelijkheden die deze structuren bieden. Daarom is een verandering van deze patronen zeer wel denkbaar, terwijl de structuur als een meer duurzame vorm van organisatie kan en zelfs moet worden behouden. Om een eenvoudig voorbeeld te geven: de organisatie van het verkeer door middel van verkeersregels is een vereiste in iedere moderne stad, maar het patroon van het autobezit kan gemakkelijk veranderd worden zonder de verkeersstructuur te ontwrichten.
We mogen niet uit het oog verliezen dat, hoe hoger een samenleving zich technisch-organisatorisch ontwikkeld heeft, des te catastrofaler een verstoring van zijn fundamentele structuren zou zijn. Voor een radicale maatschappijverandering in hoog ontwikkelde landen is daarom creatieve actie nodig om zowel welvaart als democratie te waarborgen. In een organisatorische maatschappij is niets anders mogelijk dan organisatie van de ruimte voor werkelijke vrijheid en inspraak; dat wil zeggen dat men zorgvuldig aanwijst waar ieders inspraak en verantwoordelijkheid gewaarborgd en uitgeoefend kan worden. Dat is in de eerste plaats een kwestie van verkiezingen op basis van programma's, waarin mogelijkheden geboden moeten worden voor persoonlijke en sociale mondigheid en ontplooiing. Maar het is ook een kwestie van de grootst mogelijke inspraak op alle niveau's, dat wil zeggen gericht op zelfbestuur op ieder niveau binnen het patroon van de gehele maatschappij.
Voor inspraak is mondigheid en volledige informatie nodig. Maar dit is alleen maar op grote schaal mogelijk op basis van vertegenwoordiging en critisch vertrouwen. Directe inspraak op alle niveau's door iedereen in alles leidt tot demagogie, tot anarchie en ten slotte tot dictatuur. Het berust op een misverstand dat directe democratie ieders rechten zou waarborgen. Werkelijke inspraak van allen kan alleen maar verkregen worden via organisatie in kleine eenheden en wederzijdse verantwoordelijkheid van enkelingen en hun vertegenwoordigers. Het kan alleen maar bevredigend functioneren binnen het kader van structuren die de belangen van de samenleving als geheel waarborgen. Anders zou het op zijn best leiden tot een corporatief systeem, waarin de onderlinge concurrentie van belangengroepen geïnstitutionaliseerd zou worden. Inspraak is geen eenvoudig recept, maar een voortdurend proces van zelfopvoeding, verduidelijking van doel en middelen, en creatieve actie.
Onder deze voorwaarden echter, kan de inspraak de voornaamste progressieve kracht in hoog ontwikkelde landen vormen. Een gewelddadige revolutie is daar in feite ondenkbaar zolang de stabiliteit van die samenlevingen niet door catastrofale gebeurtenissen verstoord wordt. Dit is precies wat Marcuse bedoelt met het één-dimensionale karakter van deze systemen die de subjectieve behoeften zelfs van hun niet-bevoorrechte klassen bevredigen. Maar het is niet zo duidelijk hoe opstandige groepen desondanks die stabiliteit fundamenteel zouden kunnen verstoren zolang de macht van de staat betrekkelijk ongeschokt is. De betrekkelijke vrijheid die deze groepen gegeven wordt is meer een symptoom van sterkte dan van zwakheid. Niettemin, als we het

woord revolutie reserveren voor gewelddadige opstand, moet men toch erkennen dat een radicale verandering van de maatschappij vereist is om de stagnatie op te heffen die zich kennelijk in de politieke ontwikkeling voordoet. En inspraak is de kracht waarmee de sociale patronen langzaam maar zeker veranderd kunnen worden.
Inspraak verschaft zowel de middelen als het doel in dit proces. Er kan verband gelegd worden tussen menselijke behoeften en humanistische ideeën. Door inspraak kunnen zelfbestuur en welzijn de overhand krijgen op efficiency en welvaart, zonder echter de laatsten, als de basis van menselijke vooruitgang, te verstoren. Aldus kan zelfbestuur langzamerhand het accent en de richting van de sociale patronen veranderen op een werkelijk democratische wijze. Alleen in een revolutionaire periode doorbreekt zelfbestuur de structuren van de maatschappij. Maar revoluties worden niet gemaakt; ze treden op als de flexibiliteit van de samenleving niet aan de eisen van de vooruitgang tegemoet komt. Hoe flexibeler de maatschappijstructuur, hoe meer vooruitgang er door hervorming kan worden tot stand gebracht, mits namelijk de kracht van de vooruitgang sterk genoeg is. Waar komt die kracht vandaan?

Protest en idee

Marx heeft gezegd dat de idee belachelijk wordt, als hij gescheiden is van materiële macht, en dat de idee materiële macht wordt, als hij greep op de massa krijgt. Dat gebeurt als de idee radicaal is, d.w.z. als de wortel der zaken waar het om gaat erdoor wordt blootgelegd. Als de huidige moeilijkheden geworteld zijn in vervreemding en verenkeling, is de idee van zelfbestemming en medemenselijkheid een radicaal antwoord. En wanneer krijgt de idee greep op, zo niet de massa, dan toch in ieder geval op brede kringen van de bevolking? Als de toestand van vervreemding en verenkeling onverdraaglijk wordt. Dat lijkt het nu te zijn wat er om ons heen gebeurt, getuige de protestbewegingen van kunstenaars, intellectuelen, studenten en jongeren. Hun bedoelingen zijn niet altijd duidelijk. Heel vaak hebben zij zelfs geen nauwkeurig idee van wat hun doeleinden zijn. Bovendien zijn zij vaak extreem in hun methoden. Maar het valt niet te ontkennen dat zij uitdrukking geven aan een diep gevoel van onvrede. Als de deelnemers aan bewegingen die zich over de gehele wereld manifesteren, niet goed weten wat ze willen, ligt het op onze weg om te ontdekken welke krachten hen drijven.
Het is onze taak een weg te wijzen in solidariteit met protest en kritiek waar die duiden op werkelijke tekortkomingen in onze samenleving. Solidariteit betekent echter nog niet identificatie. Onze kracht wordt niet afgeleid van protest en kritiek, maar van een besef van volwassenheid en identiteit. Dit betekent niet dat zelfbewuste, volwassen mensen niet zouden protesteren tegen onrechtvaardigheid. Integendeel, maar de drijfveer tot hun actie is niet een houding van afweer. Hun protest is gebaseerd op hun opvatting omtrent de eisen die de menselijkheid stelt, en hun nee is bewust geworteld in hun ja. Men kan waarlijk niet volhouden dat er geen positieve ideeën ten grondslag

liggen aan de huidige protestbewegingen. Maar het is wel duidelijk dat ze meestal vaag en utopisch blijven. En daarom hebben protestbewegingen — ook al zijn ze van veel belang bij het doorbreken van vaste patronen — de neiging zich negatief op te stellen tegenover alle sociale structuren en zouden ze gemakkelijk eerder anarchie (en als resultaat een conservatieve dictatuur) teweeg kunnen brengen, dan de vernieuwingen waarnaar we verlangen.
De humanisten hebben daarom een speciale functie in solidariteit met al degenen die materieel of moreel schade lijden in de huidige samenleving. Het is helemaal niet academisch of utopisch om de menselijke waarden te accentueren die de enige rechtvaardiging van iedere hervorming van de maatschappij leveren. En dan niet zozeer als ververwijderde doeleinden maar meer als onmisbare middelen. De aard van de ware praxis is dat deze middelen en doel verenigt. Want een toekomstvisie heeft geen levensvatbaarheid als die niet verwerkelijkt wordt in de actie van vandaag. Het ligt daarom op onze weg om samenwerking, vindingrijkheid en begrip te bevorderen in een wedijverende, destructieve en aggressieve wereld. De moderne mens kan nauwelijks enige zin ontwaren in een verwarrende maatschappij, die hem aan alle kanten benauwt. En hij behoeft juist een zinvol bestaan om gezond te kunnen leven. Het humanisme staat voor de taak bij te dragen tot een zinvolle praxis temidden van een gevaarlijke maar uitdagende wereld.

J. P. van Praag

Hersegnovi, Augustus 1969

(Vert. uit het Engels door mevrouw J. W. F. Klein-v. Baumhauer).

Ontwikkelingssamenwerking in humanistisch perspektief:

Een essay ter benadering van relevante achtergronden bij de ontwikkelingsproblematiek

Onze beeldvorming van de omringende buitenwereld en wel speciaal van diè buitenwereld, die thans als minderontwikkeld wordt gekenschetst, verschaft ons moeizaarn een min of meer objektief beeld. De misvattingen, neergelegd in afbeeldingen, overleveringen en teksten, worden steeds weer overgenomen en doorgegeven; korrekties, aangebracht door oplettender waarnemers, dringen slechts langzaam door. Men moet het met enige zorg konstateren: een objektieve indruk omtrent de wereld om ons heen is nog een ververwijderd ideaal; afgezien van de historische misvattingen worden ook onze direkte indrukken gevormd in een voortdurende wisselwerking tussen het subjektieve en het objektieve, waarbij onbewuste projekties en introjekties vervormend werken.[1] Het is een ontwikkelingsprobleem, waarover o.a. de Indische filosofie het nodige heeft gezegd:
„De wereld, niet zoals die in zichzelf is, maar zoals wij die waarnemen en erop reageren, is het produkt van onze maya of (zins)begoocheling".[2]
Het bovenstaande is bedoeld als waarschuwing om in het achterhoofd te houden als men zich verdiept in ontwikkelingssamenwerkingsproblemen. Rijke kennis kan bij deze beschouwing nuttige bagage zijn, zij kan evenwel ook evenzovele hinderpalen opwerpen voor een juist begrip van de menselijke situatie in de minder resp. meer ontwikkelde wereld en voor de relaties tussen rijke en arme landen. Wat men de experts, journalisten, ambtenaren, zakenmensen en overige funktionarissen, die allen op eigen wijze aan de onderlinge relaties tussen rijke en arme landen vorm geven, wel het meest zou toewensen te bezitten, is een onbevooroordeelde open blik voor wat thans werkelijk in de wereld gebeurt en wel het minst, dat zij met vooropgezette ideeën, die veelal aan een aan mode onderhevige wetenschappelijke vooropleiding zijn ontleend,[3] de problemen te lijf gaan.
Een tweede opmerking vooraf:
Het probleem van de onderontwikkelde landen wordt veelal aangediend als een absoluut probleem. Dat is het echter maar tot op zekere hoogte.[4] Onderontwikkeldheid is in principe een relatief probleem, dat ontstaat door grote verschillen tussen ekonomische, edukatieve, sociale, kulturele enz. niveaus van mensen en maatschappelijke of andere groeperingen. Het ver boven het gemiddelde uitstekende ekonomische en edukatieve niveau van de westelijke wereld kenmerkt de „derde wereld" als onderontwikkeld. Dit verschijnsel is

echter nog van betrekkelijk jonge datum en ook om deze reden niet als iets absoluuts op te vatten. Weliswaar is dit een schrale troost voor de honderden miljoenen, die onder moeilijke tot zeer moeilijke omstandigheden leven — en in die zin is het een absoluut probleem — er is echter geen enkele garantie, dat de betere omstandigheden in het westen blijvend zullen zijn.
De verschillende mogelijkheden tot zelfvernietiging liggen daarvoor tè dichtbij. De konsekwentie is, dat ontwikkelingsproblematiek een ieder aangaat, ongeacht of men in een over-[5] of onderontwikkeld land woont. De neiging, die tot nu toe voornamelijk wordt gevolgd, om de oplossing van het probleem voornamelijk in de onderontwikkelde landen te zoeken, bouwt een „bias" in, waarvoor juist de eerste opmerking vooraf waarschuwt.
Een derde opmerking vooraf, die samenhangt met de eerstgemaakte:
Ons beeld van de buitenwereld wordt vertroebeld door de algemene opvattingen, die er bestaan omtrent de verschillende politieke stelsels. Een zeer grove indeling is die tussen de kapitalistische en kommunistische landen. De buiten deze tweedeling vallende onderontwikkelde landen worden daarom aangeduid met „derde wereld".
Deze indeling versluiert de verschillen tussen de landen in de desbetreffende blokken. Binnen alle drie de blokken bestaan er grote tot zeer grote verschillen en tegenstellingen. De tegenstellingen komen in de berichtgeving doorgaans slechts aan het licht, zodra het de interne zaken van één van de blokken betreft; zodra het echter om de externe relaties tussen (onderdelen van) de blokken gaat, blijkt de berichtgeving onvoldoende en worden de eventuele tegenstellingen te vaak gepresenteerd als meer absoluut dan zij in werkelijkheid zijn.[6] Deze polarisatie werkt belemmerend op het toepassen over en weer van als positief te waarderen elementen uit de desbetreffende stelsels en vormt derhalve een rem op de ontwikkeling.
Deze problematiek speelt met name een grote rol bij ontwikkelingssamenwerking. De tegenstellingen tussen de politieke stelsels vormde immers de belangrijkste aanleiding tot het verlenen van ontwikkelingshulp van gouvernementele zijde. In de hoogtijdagen van de polarisatie kapitalistisch-kommunistisch vormde de „derde wereld" een te winnen invloedssfeer, waartoe „ontwikkelingshulp" een geschikt medium leek.

Nijpende Bevolkingsproblematiek

Van de vele problemen, waarmede de ontwikkelingslanden worstelen, is het bevolkingsprobleem in zeer veel landen het meest nijpende. Ook hiervan kan gesteld worden, dat dit niet in zijn absoluutheid geldt, maar dat het een relatief probleem is. Overbevolking, maar ook onderbevolking zijn fenomenen, die men beide in ontwikkelingslanden kan waarnemen en die elk hun eigen problematiek opwerpen. Beziet men de relatie tussen aantal mensen en gemiddeld inkomen per hoofd van de bevolking, als maatstaf voor de druk op het milieu, die het gevolg is van deze totale koopkracht, dan dient men het westen stellig ook bij deze problematiek te betrekken.

Voor belangrijke delen van de aarde geldt dat de huidige groei van de bevolking, al of niet gekombineerd met hoge inkomens per hoofd van de bevolking exponentieel is en daardoor in zijn konsekwenties als zeer verontrustend kan worden gekenschetst. Dit laatste vooral, omdat tot nu toe de pogingen om deze groeicijfers te stabiliseren of te doen dalen, weinig suksesvol zijn geweest, te weten bevolkingsgroei sec in de ontwikkelingslanden en bevolkingsgroei, gekombineerd met materiële welvaartsgroei in de ontwikkelde landen.[7] Gezien de sinds kort teruglopende geboortencijfers in vele westelijke landen, ziet het er naar uit, dat de problematiek zich zal gaan toespitsen:

— in het westen op de konsekwenties van het hoge welvaartsniveau en de verdere toeneming daarvan;
— in de rest van de wereld op de grote groei van de bevolking, waardoor het — lage — welvaartsniveau steeds moeilijker te verbeteren valt.

Excessieve Westerse Welvaartsgroei

De welvaartsgroei in het westen * is vooral de afgelopen 100 jaar excessief geweest in vergelijking met andere delen van de wereld. Onderstaande verhoudingscijfers, berekend voor drie steekdata afzonderlijk voor het naar koopkracht van het geld gekorrigeerde inkomen per hoofd van de bevolking, geeft het volgende beeld [4] (afronding op 0,5):

	1860	1913	1960
Noord-Amerika	8,5	15	27
Noordwest Europa	4,5	7	12
Latijns Amerika	2	2,5	4,5
Verre Oosten	1	1,5	2
Zuidoost-Azië	1	1	1

Koploper in het ekonomische ontwikkelingsproces zijn zonder enige twijfel de Verenigde Staten. Dit land drukt een zwaar stempel op de westerse (ekonomische) politiek.

Het dekolonisatieproces plus de effekten van de tweede wereldoorlog hadden gemakkelijk tot een terugval qua ekonomische betekenis van West-Europa kunnen leiden. Zonder de steun van de Verenigde Staten zou dat hoogstwaarschijnlijk ook zijn gebeurd. De iniektie in het ekonomisch leven was echter voldoende om een ontwikkelingsproces in het leven te roepen, dat daarna voldoende andere stimulansen ontving om tot spektakulaire resultaten aanleiding te geven, waardoor West-Europa zijn relatieve positie t.o.v. de Verenigde Staten ongeveer kon behouden. Een belangrijk element in deze ontwikkeling, was de stimulans die individuen ontvingen om betere ekonomische prestaties, zowel kwantitatief als kwalitatief, te leveren. De als demokratisch te kenschetsen sfeer, waarin dit plaats vond, is van wezenlijke betekenis; het delen in de algemene vooruitgang deed een gelijkgerichtheid ontstaan, die de ontwikkelingstendens versterkte.

* Hieronder wordt verder in dit artikel verstaan West-Europa en de V.S.

Een voorwaarde voor een voortdurende gunstige ekonomische ontwikkeling is dat steeds de vraag de produktie enigszins overtreft, of anders gezegd erop vooruitloopt. Een door een oorlogstoestand in het leven geroepen inhaalvraag in het westen was daarvoor een goed uitgangspunt, de begerenswaardigheid van het geproduceerde, mogelijk gemaakt door een technische en ekonomische voorsprong ten opzichte van de rest van de wereld, zorgde voor een gedurig expanderende markt, waarbij in toenemende mate de bewoners van de armere landen werden betrokken. Tenslotte wakkerde een inflatoir element de vraag verder aan. Slechts kapaciteitsproblemen verstoorden na wereldoorlog II deze voortdurende hausse.
Sinds enige tijd vormt de snelle opkomst van Japan als industriële grootmacht een komplicerende faktor voor de westerse ekonomische suprematie.

Konsekwenties Ekonomische Groei
Uiteraard heeft de voortdurende sterke ekonomische ontwikkeling ook voor het westen verstrekkende gevolgen gehad. De betere omstandigheden leidden bijv. tot een langere levensduur; een konsekwentie waarmede onze maatschappij nog steeds niet goed raad schijnt te weten.
Zo is er meer aan te wijzen, waarbij in toenemende mate de vraag wordt gesteld of de verbetering van de levensomstandigheden, ook de kwaliteit van het (menselijke) leven zelf in positieve zin heeft beïnvloed.
Een wezenlijk aspekt van het westerse systeem wordt vertegenwoordigd door het konkurrentie-aspekt, dat hier tot voor kort, maar in de Verenigde Staten nog steeds officieel als de „backbone" van onze kracht geldt. Het kan niet anders of dit aspekt moet diepgaande invloed hebben uitgeoefend op de traditionele menselijke relaties. Het is in dit verband typerend, dat de voornaamste representant ervan, de Verenigde Staten, een land betreft waar de bestaande traditionele verhoudingen vrijwel zijn vernietigd door emigranten, die zelf hadden gebroken met hun eigen traditionele sfeer.
Onze „menselijkheid" bestaat in essentie uit ons vermogen tot kommuniceren en het verwerken van de betekenis daarvan, waardoor in principe de mogelijkheid bestaat ons bewust te worden van ons bestaan, onze aard en onze relaties met de buitenwereld. De mate van „diepgang" in onze verschillende mensenlijke relaties zal bij die bewustwording een belangrijke rol spelen.
Tevens levert het ervaringsmateriaal op voor het bepalen van onze plaats in het totaal der omringende buitenwereld, waardoor wij als denkende en zedelijk verantwoord handelende mensen onze funktie in deze wereld kunnen vervullen. Dit gehele netwerk van interrelaties zou ik in dit verband willen aanduiden met „komplexe kommunikatie".

Komplexe Kommunikatiebehoefte
Terwijl wij geneigd zijn allerlei meer materiële zaken zoals voeding, huisvesting, sociale zekerheid e.d. als „basisbehoeften" aan te merken, waarin in èlk

geval moet worden voorzien, wordt het boven geïntroduceerde begrip komplexe kommunikatie — in de zin van diepgaand kontakt met de levende menselijke zowel als niet-menselijke omringende buitenwereld — nimmer als zodanig aangemerkt; waarschijnlijk omdat de behoefte minder direkt voelbaar is. Gezien dit essentiële kenmerk voor onze menselijkheid, mag echter worden verondersteld, dat — zeker op wat langere termijn gezien, — het hier evenzeer om een basis-behoefte handelt als bij de direkte materiële behoeften.
Tevens mag worden verondersteld, dat deze behoefte in onze konkurrentie- en prestatiemaatschappij onvoldoende aan haar trekken komt, ja zelfs in toenemende mate „ondervoed" raakt in de steeds meer individualiserende maatschappij. Een weg terug naar de meer traditionele verhoudingen van weleer staat niet meer open; slechts nieuwe maatschappijvormen, waarin àlle menselijke basisbehoeften aan hun trekken komen, kunnen in dit opzicht verbetering brengen.

Als deze veronderstelling juist is, zullen wij reeds thans allerlei kompenserende gedragspatronen moeten kunnen aanwijzen, waarin wordt getracht het verloren gegane evenwicht tussen in-materiële en materiële behoeften te herstellen. Deze naar kompensatie strevende patronen zullen dan in het westen, met een meer extroverte kultuur, er waarschijnlijk anders uitzien dan bijv. in de Aziatische of Indiaanse kulturen, die een meer introvert karakter hebben.
Het westerse „systeem", met als pregnant kenmerk het losweken van het individu uit zijn traditionele sfeer (familie, clan, gemeenschap) heeft, na de lange kontakttijd gedurende het koloniale tijdperk, niet nagelaten diepe voren te trekken in de verschillende kulturen van de onderontwikkelde landen.[8]
Nog in 1941 vinden we in een Nederlandse publikatie over het toenmalige Nederlands-Indië[9] de volgende beschrijving van het karakter van de samenleving op het platteland:
„Maar . . . vertoonde zich in die landbouwerssamenleving tijdens en na de Hindoe-overheersing dan generlei ontwikkeling? Ontegenzeglijk: allerlei kunstnijverheid en andere kunsten en een rijk kultuurleven bloeiden in die eeuwen op. Maar het was een ontwikkeling, die in hoofdzaak niet van ekonomische aard was, eerder een sociaal karakter droeg . . . Deze sociale behoeften, dit gevoel van afhankelijkheid van het oordeel en de maatstaf van de omgeving, deze kommunale band, die de leden der plaatselijke gemeenschapjes samenhield, waren de drijfkrachten in de ontwikkeling van de oorsterse samenleving; uit dit religieuze saamhorigheidsgevoel putte zij haar levens- en ontwikkelingskracht."

Dit citaat verduidelijkt de belangrijke rol in de Indonesische samenleving van wat hiervoor met het begrip „komplexe kommunikatie" werd omschreven. Toen het bovenstaande in 1941 werd geschreven, was er al meer dan drie-

honderd jaar steeds intensiever wordend Nederlandse bestuur met de daarmede samenhangende diepgaande beïnvloeding van het Indische traditionele samenlevingsverband. Gedurende de voorafgaande 130 à 140 jaar nam bijvoorbeeld op Java als gevolg daarvan het aantal zielen reeds toe van 4 tot 40 miljoen.

Mededelingen omtrent het redelijke bestaansniveau in het voormalig Nederlands-Indië, de toeneming van het aantal zielen, als gevolg van betere medische faciliteiten en hygiënischer omstandigheden, waardoor de sterfte werd teruggedrongen, tegenover de met desintegratie gekarakteriseerde Nederlandse invloed op de Indonesische samenleving, lijken moeilijk met elkaar in verband te brengen.

Twee zaken spelen hierbij echter door elkaar:

— enerzijds de behoefte aan een afgesloten samenlevingsverband, waarbinnen de menselijke relaties zich ongestoord kunnen ontwikkelen en verdiepen en de positie ten opzichte van de omringende buitenwereld in een relevant patroon wordt uitgedrukt, waardoor mens en gemeenschap een „kompas hebben waarop ze kunnen varen",

— anderzijds een zich openstellen voor de omringende buitenwereld teneinde het bekende aan vreemde elementen te kunnen toetsen, waarbij de dosering van de vreemde elementen echter zodanig moet zijn, dat ze niet ontwrichten maar stimuleren.

Tussen die twee tendenties zal een zekere spanning maar ook een zeker evenwicht dienen te bestaan; het volledig buiten houden van vreemde elementen leidt tot degeneratieve ontwikkelingen, zowel biologisch als maatschappelijk; een te grote invloed van buitenaf zal desintegrerend werken. Desintegratie lijkt echter nauw verbonden te zijn met ontwikkeling·bevorderende ingrepen, omdat in het algemeen de traditionele samenlevingsverbanden als belangrijke hinderpalen voor ontwikkeling worden gezien.

Sociale Strukturen en Ontwikkeling

In een in 1971 uitgebracht advies van de Nationale Raad van Advies inzake hulpverlening aan minder ontwikkelde landen, m.b.t. sociale aspekten ontwikkelingsbeleid, treffen wij het volgende aan (cursivering onzerzijds):

„De rol van de sociale organisatie is een andere dan die van de sociale voorzieningen. *Bepaalde sociale instituties en structuren kunnen worden gezien als ontwikkelings-belemmerende factoren* wier eliminatie andere groei-bevorderende factoren vrij maakt. De opruiming bijvoorbeeld van bepaalde vormen van grootgrondbezit en van oppressieve pachtverhoudingen kan tot efficiënter landbouw, tot sterkere motivatie van de boeren en tot een hogere levensstandaard van de pachters leiden. De overwinning van kaste-scheidingen en tribale tegenstellingen kan tot grotere mobiliteit, juister personeelsselectie, betere samenwerking en sterkere motivatie leiden. Tal van community development acties bleken door de sociale structuren in de betrokken gemeenschappen tot machteloosheid gedoemd. *Niet alle oude vormen van sociale*

organisatie zijn echter altijd ontwikkeling-belemmerend: er zijn situaties waarin tribale of kastebanden (of clanbanden zoals in Japan bestonden) ook in het ontwikkelingsproces nuttig bleken. Ook bepaalde oude vormen van familieleven bijvoorbeeld de „extended family", kunnen afhankelijk van de omstandigheden, zowel positieve als negatieve effecten op het ontwikkelingsproces hebben."

Ook hieruit blijkt, dat een positieve waardering van traditionele aspekten uitsluitend plaatsvindt als zij als ontwikkelings-bevorderend worden beoordeeld. Toch moet hierbij een vraagteken worden geplaatst, zij het dat dit vraagteken uiteraard niet geldt voor grootgrondbezit, dat veelal op eerdere westerse invloed duidt.

Een herwaardering van de door de traditionele samenlevingsverbanden ontwikkelde weerstand tegen ontwikkeling lijkt in het licht van het voorafgaande op zijn plaats. Op zichzelf is het immers een gezonde reaktie van een gemeenschap om weerstand te bieden tegen desintegrerende tendenzen, ook al worden die onzerzijds als ontwikkeling bevorderend gekarakteriseerd.

Ekonomische ontwikkeling, die geen of onvoldoende rekening houdt met de komplexe kommunikatiebehoeften, moet in dit verband als niet-adequaat worden beoordeeld. Op zichzelf wijst dit er reeds op, dat het van het grootste belang is, dat ontwikkelingssamenwerking niet alleen langs gouvernementele weg wordt bedreven, waar immers komplexe kommunikatie om redenen van procedure al moeilijk te inkorporeren valt, maar dat ook partikuliere organisaties zich hiermede bezighouden, mits deze dit doen in een sfeer van gelijkwaardigheid.

Dit laatste impliceert een eerbiediging van de kultuur van de ander, hetgeen o.i. missionerende aktiviteiten reeds daarom veroordeelt.

Het behoeft geen nader betoog, dat deze terughoudendheid van westerse zijde weinig is betracht. Het doorbreken van de traditionele maatschappelijke strukturen werd immers gesanktioneerd door het doel dat werd nagestreefd: ekonomische ontwikkeling.

Met andere woorden: het alternatief van betere materiële voorzieningen blijkt een onvoldoende prikkel voor gemeenschapsvormen, waarin de eerder beschreven komplexe kommunikatie nog levende werkelijkheid is.

Eerst nadat een dergelijke gemeenschapsvorm desintegreert, treedt belangstelling op voor materiële vooruitgang. Naar analogie met dierentuin experimenten zou men dit echter ook een soort „kunstmoeder-effekt" kunnen noemen.

Desintegratie en Bevolkingsgroei

Er valt echter meer op te merken.

Een desintegrerende gemeenschap leidt onvermijdelijk tot een grotere individualisatie van de leden van die gemeenschap. Deze — veelal jonge — mensen krijgen in de meeste ontwikkelingslanden geen gelijkwaardig geestelijk substituut voor wat zij in het desintegratieproces verliezen.

Een latent verlangen naar herstel van de verloren gegane waarden zal daarom in hen voortleven. Het eigen gezin ademt nog een deel van die sfeer, maar alleen reeds om deze reden *zal er bijvoorbeeld weinig geneigdheid zijn de gezinsgrootte te beperken,* ook al bestaat daartoe de mogelijkheid. Dit zal zeker gelden bij geringe materiële vooruitgang, omdat dan een kompensatiemogelijkheid afwezig is.
Reeds aan het begin werd erop gewezen dat de bevolkingsproblematiek in de onderontwikkelde wereld op veel plaatsen het meest nijpende probleem vormt. Door middel van uitgebreide geboortenregelingsprogramma's probeert men de vloed enigszins in te dammen. Met hoe weinig sukses moge blijken uit onderstaand overzichtje.[10]

Vruchtbaarheid	Sterftecijfer	Afrika	Azië excl. China	Latijns Amerika excl. Brazilië
hoog [1]	– hoog [2]	13	3	—
hoog [1]	– middelmatig [3]	82	84	13
hoog [1]	– laag [4]	5	7	60
dalend	– laag [4]	—	6	27
totale bevolking		100%	100%	100%

[1] 40 of meer per 1000
[2] 30 of meer per 1000
[3] 15-30 per 1000 } dalend
[4] minder dan 15 per 1000 }

Een gemeenschap, die na enige tijd niet reageert op wezenlijke veranderingen in haar omgeving — te weten dalende sterftecijfers — is niet „gezond": zij reageert niet meer als een „geheel", zeker niet als het bestaansniveau hierdoor wordt bedreigd. Daarbij dient men te bedenken, dat ongeveer 90 % van de bevolking van Azië leeft in landen met geboortenregelingsprogramma's; voor Afrika en Latijns Amerika ligt dit veel lager (20 - 25 %).
Het verband tussen het individualisatieproces en de voortdurende sterke groei van vele populaties in ontwikkelingslanden is hierboven gepostuleerd. „Ontwikkelingssamenwerking" vraagt, dat ook wordt stilgestaan bij de mogelijke effekten in onze eigen samenleving.

Soortgelijke Problemen in het „Westen"?
In eerste instantie moet dan worden opgemerkt dat de bevolkingstoename in het westen veel minder alarmerend is dan in de ontwikkelingslanden, maar wel nog altijd een gestage groei te zien geeft. Weliswaar is onze samenleving in staat gebleken deze toename op te vangen, maar de vraag is, of dit eveneens geldt voor zijn konsekwenties, bijv. voor de belasting die iedere inwoner uitoefent op het milieu. Dàt er reeds sprake is van belasting van het milieu toont al aan, dat er — plaatselijk — in dit verband reeds sprake is van een

overbevolking, zij het dat die samenhangt met de hoge graad van materiële voorzieningen. Nu heeft sinds kort de bevolkingstoename in het westen de neiging terug te lopen.
Dit feit valt samen met een sterke opleving in de belangstelling voor het milieu — de levende natuur rondom ons heen.
Desondanks heeft dit nog niet geleid tot een stabilisatie van het niveau van de materiële welvaart. Men praat wel over matiging, maar tot bewuste realisering daarvan is het nog niet gekomen. In dit verband is het tekenend dat „de auto" ook al de „westerse heilige koe" wordt genoemd.
Wederom doet zich de associatie met het eerder genoemde „kunstmoedereffekt" gelden. Heeft ook het individualisatieproces in het westen zo desintegrerend gewerkt, dat een inherente drang tot „meer" ook bij ons te bespeuren valt?
Verschillende ontwikkelingen in onze samenleving wijzen in de richting van kontaktarmoede en behoefte aan „komplexe kommunikatie."
In de oppervlakkige sfeer zijn dit bijvoorbeeld de aard van onze radio- en televisieprogramma's, waar de quizzes, spelletjes, diskussiegroepen e.d. een kompensatie blijken te vormen voor een sfeer die met het kleinere gezin kennelijk verloren is gegaan. Voorts valt de behoefte aan allerlei groepsvorming te vermelden in dit verband.
Meer struktureel blijkt de problematiek uit het „permissive" karakter van de maatschappij — wat ook als een poging tot kontaktherstel kan worden opgevat — uit de behoeften van de gehuwde vrouw, die niet meer voldoende heeft aan haar kontakten in gezinsverband, uit de behoefte aan relatietraining, sensitivity training, uit het ter diskussie stellen van het gezin resp. het huwelijk als een geschikte basis voor onze samenleving, uit het zoeken naar alternatieve woonvormen e.d.
Het beeld, dat uit onze eigen maatschappij naar voren komt, wijst in de richting van een doodlopende weg, hetgeen met het individualiseringsproces nauw verbonden lijkt. Stabilisatie van onze bevolking — twee kinderen per gezin gemiddeld en liefst niet te vroeg — zal tot een zodanige verdere verschraling van (komplexe) kommunikatie leiden, dat slechts zeer wezenlijke veranderingen in onze gehele maatschappijstruktuur een „rebellie" in de vorm van grotere gezinnen, en daardoor meer menselijk kontakt, zal kunnen voorkomen. Een „koopwoede" zoals wij die de afgelopen decennia hebben meegemaakt, lijkt daarvoor onvoldoende kompensatie meer te kunnen bieden; dat bij de hogere welstandklassen in onze samenleving deze neiging tot grotere gezinnen reeds te bespeuren valt, moge als waarschuwing worden opgevat.
Het valt buiten het kader van dit essay om aan te geven, welke van bovengenoemde ontwikkelingstendenties positief en welke als negatief moeten worden beoordeeld. In de praktijk blijkt dit ook bijzonder moeilijk te zijn, temeer omdat er veelal meer sprake is van een signaalgevende reaktie dan van bewuste ontwikkeling.

Ontwikkelingshulp Negatief?

Waar het al in onze maatschappij bijzonder moeilijk is ontwikkelingstendenties te bevorderen, die naar een evenwichtiger en menselijker samenleving doen toegroeien, nog veel moeilijker is het in ontwikkelingslanden dergelijke ontwikkelingen te stimuleren. Het huidige patroon van de ontwikkelingssamenwerking, waarbij het leeuwendeel van de bijstand wordt verstrekt van overheidswege, moet zelfs doen vrezen, dat hiermede de reeds aanwezige negatief te beoordelen tendenties worden versterkt.[11] Deze negatieve tendenties zouden vooral daaruit bestaan, dat zij de derde wereld nog nauwer verbinden aan het in het westen overheersende ekonomische systeem, waardoor deze landen worden belast met een steeds meer moeilijkheden veroorzakende erfenis.

Deze opvatting lijkt aan te sluiten bij die, welke men in radikale kringen soms hoort verluiden, te weten: dat het verlenen van ontwikkelingshulp de oplossing van de problemen eerder vertraagt dan dat deze hulp soulaas biedt. Het wegnemen van handelsbarrières, het stabiliseren van grondstoffenprijzen en het ontwikkelen van een lokale industrie zouden in dit verband doeltreffender zijn.

Daartegenover moge het volgende worden ingebracht:

— Onze onbekwaamheid in bewust menselijk handelen (opgevat als een ideaal van de ontwikkelde mens) mag ons nimmer ervan weerhouden de nadelige gevolgen daarvan met andere (grotere) slachtoffers te dragen;
— De veelal voorgestelde oplossingen op handels- en industriegebied lijken onvoldoende fundamenteel; voorts raken zij de eerder aangeduide „heilige koe"-sfeer, zonder de symbolische betekenis daarvan terug te nemen, terwijl zij voorts onderwerp zijn — noodzakelijkerwijze zou men geneigd zijn te stellen — van de machtsstrijd tussen en binnen de verschillende politiek-ekonomische blokken, waardoor zij weinig kans maken te worden gerealiseerd.

Ekonomische Groei en Sociale Ordening

Daarnaast moet worden opgemerkt, dat er wel ontwikkelingen gaande zijn, die alternatieven lijken te openen voor inkorporatie van de waarden waarin het traditionele samenlevingsverband voorzag. Sinds de officiële opneming van de Chinese Volksrepubliek in de Verenigde Naties wordt van velerlei zijde [12] de aandacht gevestigd op het zogenaamde Chinese ontwikkelingsmodel. Gezien de gedurende lange tijd beperkte kommunikatie met deze wereldmacht bestaat er nog onvoldoende inzicht in de achtergronden van dit model. Wel trekt het in toenemende mate de aandacht, omdat het een konsekwent doorgevoerde decentralisatiepolitiek betreft, die de lokale bevolking in een bepaald groepsverband plaatst, tegen de achtergrond van de centrale figuur Mao en zijn leer, waardoor een kader ontstaat, waarop de bevolking zich kan oriënteren.

Opvallend daarbij is dat niet wordt gestreefd naar grootscheepse materiële

ontwikkeling, maar eerder wordt aangestuurd op een ontwikkeling van het platteland en op de opbouw van een infrastruktuur aan de brede basis. Men heeft hierbij niet getracht China's natuurlijke situatie geweld aan te doen, maar stemt de ontwikkeling af op de bekende gegeven omstandigheden, te weten: de grootte van het land, de bevolkingsomvang (750 miljoen!) en het gedecentraliseerde karakter van de Chinese ekonomie. Daarbij schijnt het ontwikkelingsmodel kracht te putten uit de zwakheden; bepaalde faktoren die elders als *negatieve* aspekten van onderontwikkeldheid gelden, worden zó gehanteerd, dat zij een *positieve* rol spelen in het proces van ontwikkeling en modernisatie.[13]
Dat deze van het westen afwijkende politiek — waardoor waarschijnlijk mede de breuk met Rusland is bevorderd, dat in dit opzicht dichter bij het „Westen" dan het „Oosten" staat — ook elders in Azië meer en meer begrip ontmoet, moge blijken uit een recente mededeling van de ECAFE-sekretaris U Nyun.[14] Volgens hem verlangen de Aziatische ontwikkelingslanden er niet naar, hun maatschappij volgens Westerse modellen op te bouwen. „Hoewel ekonomische groei een noodzakelijk onderdeel zal en moet blijven van het streven naar ontwikkeling in alle ontwikkelingslanden, kan het niet langer zonder meer het enige doel zijn; ekonomische groei moet gezien en gebruikt worden als middel om de gewenste sociale doeleinden en ordening te bereiken".

Meer dan . . .

Oplossingen vinden voor nieuwe problemen is de quintessens van bewuste ontwikkeling. Of de oplossingen, die worden aangedragen en/of toegepast adequaat zijn, blijkt veelal pas uit de resultaten. Humanisten, die in principe elkaar vinden op het uitgangspunt van bewustwording en realisatie in samenwerking met anderen, zullen per definitie belangstellen in ontwikkelingstendenties en deze kritisch wensen te beoordelen en begeleiden, opdat in eerste instantie wordt toegewerkt naar vroegtijdige signalering van inadequate oplossingen voor ontwikkelingsproblemen.
In tweede instantie zal echter toch meer scheppend te werk moeten worden gegaan; het zelf gestalte geven aan hetgeen als ideaal leidt, zal de noodzakelijke toetsing moeten zijn voor de realiteitswaarde van onze ideeën.
Geen schriftuur kan daarbij een geleide zijn, ook niet die, welke de wetenschap produceert al zullen die wel een onmisbaar hulpmiddel vormen. De problemen liggen niet in de eerste plaats in het rationele vlak; eerder in die als irrationeel te kenmerken sfeer, waaronder ook de behoefte aan komplexe kommunikatie voor een belangrijk deel valt. Het kunnen integreren van juist dat element, in de zin van levende werkelijkheid, zal sterk bepalend zijn voor onze betekenis bij wat ontwikkelingssamenwerking moet worden.

Rob Sorgedrager

1 „Naar Wijder Horizon", Dr. P. H. Pott, Mouton & Co., Den Haag 1962;
2 „Myths & Symbols in Indian Art & Civilisation", Heinrich Zimmer, Rascher, Zürich;

[3] „Mode & Anti-Mode in de Ekonomie", Prof. Dr. J. Pen, Bundel „Mens & Keuze", aangeboden aan Prof. S. Korteweg, 1972;

[4] „Een leefbare Aarde", Prof. Dr. J. Tinbergen, Agon Elsevier, Amsterdam;

[5] De term „overontwikkeld" wordt hier ingevoerd om de relatie tussen wat doorgaans meer en minder ontwikkelde landen wordt genoemd, duidelijker te karakteriseren. Minder en meer ontwikkeld duidt aan, dat er alleen van een achterstand van de eerste kategorie sprake is, terwijl hier juist wordt beoogd een genuanceerder beeld tot leven te brengen;

[6] Bijv.: „De Koude Oorlog intern", Milovan Djilas, Internationale Spectator 22-1-1973;

[7] Verwezen zij hier naar de door de zogenaamde Club van Rome aangesneden problematiek en de daarop volgende kritische beschouwingen van velerlei zijde;

[8] „Het Trieste der Tropen", Claude Lévi Strauss, Aula 107 (bijvoorbeeld);

[9] „Daar werd wat groots verricht", Nederlands-Indië in de 20e eeuw, samengesteld o.l.v. Mr. W. H. van Helsdingen, Uitg. Mij. Elsevier 1941;

[10] Bron: Population Reference Bureau; buiten de in het staatje vermelde klassifikatie vallen (voorts) enkele kleinere, hier niet met name genoemde landen;

[11] Onverwachte steun, zij het op andere opvattingen gebaseerd, verschaft Norman Macrae, adj. hoofdredakteur „Economist", in „De komende 40 jaar", Uitg. Stichting Maatschappij & Onderneming;

[12] Meer hierover in: „Ontwikkelingssamenwerking, een ideaal of een realiteit?", R. Sorgedrager, Humanist 1-12 en 15-12-1972;

[13] E. Zürcher, „China in het jaar 2000: staat zonder steden?" Verre Naasten Naderbij, Rijksmuseum voor Volkenkunde te Leiden, 5e jaargang, no. 2.;

[14] Internationale Samenwerking, 5e jaargang, no. 2 (ECAFE-Regionale V.N.-organisatie; Ec. Commission for Asia and the Far East).

Humanisme en arbeid

Een Socrates-rapport [1])

Men kan de humanistische stichting „Socrates" gelukkig prijzen met de verschijning van deze „poging tot een humanistische waardering van de arbeid", zoals de ondertitel aangeeft. Wie enige ervaring heeft van de moeilijkheden, die het werken met een commissie van de uiterst gemengde samenstelling, die nu eenmaal voor het Humanistisch Verbond, wat sociale en politieke opvattingen betreft, kenmerkend is, oplevert, zal verheugd zijn over dit resultaat van een breed en geduldig overleg. Dit rapport over Humanisme en Arbeid is een werkstuk van grote informatieve en inspiratieve waarde.
De commissie is er terecht van uitgegaan, dat het moderne humanisme geen „allerindividueelste zaak voor bidcel of boetvertrek" is, maar een „levensovertuiging, van waaruit de humanist in alle levenssituaties positie kiest". Daarom heeft het moderne humanisme stellig iets te zeggen over de inrichting van het arbeidsleven en over de plaats van de mens daarin. Al zal hetgeen de Humanisten hierover te zeggen hebben, uiteraard van grote verscheidenheid zijn. Het gaat hier dan ook niet om vertolking van hèt standpunt van het humanisme in Nederland, maar om het resultaat van een gedachtenvorming van de leden der commissie, dat uitgangspunt wil zijn voor een verdere discussie in humanistische kring. Nu, voor die verdere discussie geeft het rapport alle reden en wanneer deze bespreking hier nogal eens een kritische noot zal laten horen, dan moge die als bijdrage tot de verdere gedachtenwisseling worden opgevat.

Uitgangspunten voor het betoog zijn, uit de waardering van de mens en zijn waardigheid voortkomende beginselen als vrijheid, gelijkwaardigheid en verantwoordelijkheid. Allemaal in humanistische kring vertrouwde begrippen, al is de samenhang en fundering, ook hier, niet altijd even hecht doortimmerd. Aan deze uitgangspunten zal de realiteit van het bestaande arbeidsbestel getoetst worden en mocht die toets ongunstig uitvallen, dan mag het humanisme daarin niet berusten. Want voor de humanist is de situatie, ook op arbeidsgebied, geen onveranderbaar gegeven, door buiten de mens en zijn macht gelegen factoren bepaald: de mens is voor de situatie van mens en samenleving zelf verantwoordelijk.
Centraal in het hele betoog is de term „arbeidsbestel", waarin het sociale aspect is inbegrepen en de arbeid dus niet louter als individuele aangelegenheid, b.v. naar lust en onlustgevoelens, beoordeeld wordt. Het is misschien jammer, dat men dit centrale begrip pas een heel eind verderop, op p. 18, nader omschreven tegen

1) Humanisme en Arbeid, Utrecht/Den Haag, 1968, *f* 4,50

komt, preciezer en in beperkter zin, dan het in andere verbanden wel wordt gehanteerd, waar b.v. wat erg los uit de hand gesproken wordt van een mondiaal arbeidsbestel, zonder dat men zich daarbij veel kan voorstellen. Het is het arbeidsbestel, als geheel van samenlevende en samenwerkende mensen gedefinieerd, dat in zijn actuele verschijningsvorm nader wordt geschetst als de sociale realiteit, waarop het verdere betoog wordt gebaseerd.

Vooraf gaat het bijna onvermijdelijke historische overzicht, dat in zijn selectie van vroegere vormen van menselijke arbeidsverhoudingen een beetje willekeurig aandoet. Die irrigatieculturen met hun pyramidenbouwers en zo doen het wel aardig, maar het is niet duidelijk, waarom die speciaal als op macht en bezit gebaseerde samenleving worden beschouwd: alsof dit niet zou gelden voor de moderne industriële samenleving. Het zou misschien lonender zijn geweest, ontstaan en ontwikkeling van die industriële samenleving in haar verschillende fazen wat uitvoeriger te behandelen, juist omdat de positie van de arbeid, zijn hantering en waardering, in dit proces centraal kan worden gesteld. Men zou dan breder op het proces van vervreemding van de arbeider van zijn arbeid, het product daarvan en zijn menselijkheid hebben kunnen ingaan, dat nu min of meer terloops in het rapport ter sprake komt en toch voor deze hele problematiek fundamenteel kan worden geacht. Daarbij waren dan stellig hiervoor belangrijke noties als van Marx en Hegel ter sprake gekomen, want het Marxisme heeft over deze zaken wel wat meer in te brengen dan men uit de wel heel summiere aanduiding in de Inleiding van Roethof zou opmaken. Trouwens, in dit verband mist men in de literatuurlijst aan het eind node de werken van een humanistisch sociaal-filosoof als Erich Fromm, terwijl ook iemand als prof. Fred. Polak over deze dingen in ons land wel een en ander te berde heeft gebracht.

Voortreffelijk leek ons overigens de schets van het hedendaagse arbeidsbestel met zijn kenmerkende trekken als een steeds verdergaande differentiatie en mobiliteit der betrokken sociale groepen, hetgeen onze samenleving tot een typisch plurale stempelt, waarin men met de indeling in enkele grote categorieën, standen of klassen, niet zo heel ver komt. Toch onderscheidt het rapport uitdrukkelijk in de economische belangengroeperingen een categorie, die vooral op handhaving of versterking van inkomen en vermogen uit is, van die, welke op handhaving of versterking van macht is gericht, waarbij men onwillekeurig aan resp. typische „kapitalisten" en „ondernemers" zou kunnen denken. En wanneer dan nog geconstateerd wordt, dat tussen werkgevers en werknemers een duidelijke tegenstelling blijft bestaan, ook waar die geïnstitutionaliseerd is via collectieve contracten e.d., vraagt men zich af, of hier de klassenindeling toch niet weer opduikt, ook al heeft die dan haar allesbeheersend karakter verloren. Ongetwijfeld is er een tendentie te herkennen naar een integratie van de onderneming als samenwerkingseenheid van ondernemer en personeel. Wat men hierbij niet vindt aangegeven is de even noodzakelijke integratie van die onderneming in het kader van een verantwoordelijke samenleving. En anderzijds mag men niet vergeten, dat, in bepaalde situaties, met name in crisisomstandigheden zoals wij in onze dagen weer zien optreden, deze samenwerkingseenheid ook weer totaal uit elkaar kan vallen. Het lijkt dan ook wat optimistisch, als verderop (p. 19) de arbeidsrelatie in onze „welvaartsstaat", met volledige werkgelegenheid en collectieve belangenbehartiging door vakbonden, zo wordt voorgesteld, dat de werknemer als marktpartij in zekere zin op voet van gelijkheid met de werkgever is komen te staan. Die wat optimistische visie kleurt vrijwel de hele schets van de sociale realiteit in hfdst. II waarop het rapport zich wil baseren, waarbij b.v. nog wel enige aarzelingen mogelijk zijn t.a.v. de schets van de wisselwerking tussen arbeid en techniek, die ook in zijn nieuwste op automatisering gerichte vormen niet per se tot niveauverhoging voor allen behoeft te leiden.

In hfdst. III wordt de betekenis van de arbeid voor de menselijke persoonlijkheid aan de orde gesteld, waarbij terecht naast de lichamelijke en biologische (waarom

het lelijke neologisme „biotisch"?) en de individueel-psychologische aspecten ook de sociale, zoals drang naar contacten, integratie en erkenning, worden geaccentueerd. Inzake de onmiskenbaar aanwezige relativering van de geldelijke waardering van de arbeid is het rapport weer wat aan de optimistische kant: het inkomen speelt, zowel naar hoogte als naar vastheid beoordeeld, in de regel toch nog wel een dominerende rol, hetgeen gezien de door het rapport gesignaleerde trend in de prestatie-waardering van producent naar consument ook zeer begrijpelijk is. Het gaat toch in feite nog wel meer om de knikkers dan om het spel.

Hier komt vervolgens ook het verschijnsel van de vervreemding van de arbeider van zijn werk en van zichzelf in het arbeidsproces in het geding; eerst sociaal gezien, hetgeen nogal summier gebeurt, vervolgens naar haar individueel aspect, nl. als overgeleverd zijn aan „onbenullige arbeid". Misschien wordt dit alles hier te veel als een kwestie van werkstructurering gezien, terwijl men in feite hier met een der kernproblemen van het moderne arbeidsbestel, zowel sociaal als individueel, te maken heeft, zeker voor een humanistische benadering. Dat zich in ons bestel wijzigingen voltrekken, waarbij ook de gevreesde automatisering de „onbenullige arbeid" ten dele zal opheffen, moge waar zijn, men vraagt zich echter wel af welke categorieën dan daadwerkelijk en in hoeverre van nieuwe kansen op zelfbeleving, zelfexpressie en zelfactualisatie zullen profiteren (p. 25).

Over de sociale aspecten van het arbeidsbestel, dat zich via integratie en collectieve verantwoordelijkheid in democratiserende zin ontwikkelt, zegt het rapport waardevolle dingen, al treft ook hier wel eens een wat geforceerd optimistische toon. Tenslotte wordt in dit gedachtenrijke hoofdstuk erkenning van de arbeider naar zijn productieve betekenis, dus van de arbeidskracht in de mens, doch ook van zijn betekenis als menselijke persoonlijkheid, dus van **de mens in de arbeidskracht** gevraagd. En dat niet alleen uit overwegingen van productiviteit, maar terwille van die mens zelf.

Hiermee zijn we tevens bij het uitgangspunt van een humanistische waardering van de arbeid, waaraan hfdst. IV gewijd is. Waarbij het rapport nogmaals waarschuwt, niet dé humanistische opvatting van de arbeid te willen ontvouwen.

Opvallend voor de structuur van het rapport is, dat niet alleen dit hoofdstuk nog eens met een uiteenzetting van de humanistische maatstaven begint, ditmaal naar het sociale uitgebreid met de erkenning van een, niet opgelegde, maar door de dragers mede bepaalde collectieve orde, maar dat ook de hele teneur van dit stuk van heel andere aard is dan het voorafgaande. Men zou haast kunnen spreken van een „rapport in een rapport", ware ons niet verzekerd, dat ook dit deel het werk van een en dezelfde rapporteur is.

Op een aantal punten wordt in dit hoofdstuk voor het eerst of dieper dan in de voorafgaande ingegaan. Zo wordt hier de humanistische arbeidsopvatting tegenover de christelijke afgebakend. Voorts wordt hier voor het eerst gedefinieerd, wat men onder „arbeid" verstaat; een beetje moeizaam en niet gemakkelijk hanteerbaar. Maar wat vooral opvalt is een veel pessimistischer waardering van de actuele situatie in het arbeidsbestel en de daarin voorkomende tendenties dan in het eerdere deel. Zo wordt een trend tot desintegratie aangeduid, die voortspruit uit het achterblijven van de sociale techniek bij de mechanische, een achterstand die door de automatisering met vergroting wordt bedreigd. Hier wordt de individuele ruilrelatie tussen de eigenaar van grond en kapitaal en degene, die de arbeid levert, als in wezen onveranderd voorgesteld, zelfs sedert middeleeuwen en oudheid.

Tegen deze wat sombere achtergrond wordt dan met des te lichter kleur de humanistische idee van de verantwoordelijke mens geplaatst, op grond waarvan men streeft naar een arbeidsbestel, „gekenmerkt door gezamenlijke zeggenschap en verantwoordelijkheid, waaraan mens en medemens op basis van vrijheid en gelijkwaardigheid deelnemen" (p. 35). Voortreffelijke aanduiding van dat „human partnership" in het arbeidsbestel, dat men als een typisch humanistisch ideaal zou kunnen beschouwen. Al is de idee van

een „verantwoordelijke samenleving" met zijn implicaties voor de sociale relaties het eerst door de protestantse kerken aan de orde gesteld.
Wanneer dan vervolgens een trend naar het primaat van de arbeidende mens en een cultureel bewuste vormgeving van de arbeid wordt aangewezen, lijkt dat een beetje in strijd met de eerder aangenomen tendentie naar een consumentenmaatschappij en een groter rol van de vrije tijd in het levenspatroon. Op dat laatste punt wordt aan het eind nog eens ingegaan, waarbij de nauwe relatie van arbeidsproces en vrije tijdsbesteding wordt geaccentueerd; depersonalisatie in de arbeid zou aanstekelijk werken op de vrije tijdsbesteding, al biedt die misschien meer kansen op menselijke relaties buiten de arbeidssfeer.
Vooral t.a.v. het hele karakter van de moderne onderneming is de teneur hier veel kritischer: het eigendomsdenken is hier nog troef. Aan de dragers van dat eigendom wordt, vanwege het risico, beslissende zeggenschap toegekend, alsof degenen, die de arbeid leveren niet een veel groter risico dragen, omdat die immers hun enige bron van inkomsten is. Het eigendomsdenken is niet door het arbeidsdenken vervangen, maar door het machtsdenken, wat bepaald geen vooruitgang behoeft te betekenen, te meer, daar het zich ook over overheidsinstellingen en andere dan particuliere werkverbanden uitstrekt. Op grond hiervan stelt het rapport verschillende desiderata, zoals medezeggenschap en medebeslissingsmacht, in democratiserende zin dus, aan de orde.
Wat er dan over arbeid als plicht en recht wordt gezegd, roept wel eens een vraagteken op. Mij ontgaat althans, waarom de gehuwde vrouw en de student zo geheel van beroepsarbeid zouden moeten worden vrijgesteld; men zou dan althans voor de studenten minstens aan een zekere arbeidsplicht, nl. in betrekking tot hun studie, kunnen denken. Het recht op arbeid, een klassiek sociaal recht, wordt hier met zijn verschillende implicaties helder uiteengezet, al doet een recht op vrije keuze van arbeid een beetje utopisch aan.
In de passus over de gelijke kansen als democratisch postulaat met de consequenties inzake het onderwijs brengt het rapport hier een nogal kritische correctie aan op eerder gegeven voorstellingen van een groeiende sociale mobiliteit. Er is nog een veel te grote geslotenheid voor bepaalde sleutelposities, b.v. in bankwezen en oligarchische ondernemingsleidingen. Tevens wordt overdreven zucht naar prestige, macht en gewin gehekeld, evenals een overdreven statuszoekerij.
Tot veel meer dan wat „vrome" wensen — als men die in een humanistisch rapport zo noemen mag! — komt men overigens hier niet. Daartoe behoort ook een uitspraak (p. 41) dat bij de lokale toewijzing („allocatie") van werknemers de mogelijkheden en behoeften van de mensen de doorslag moeten geven; „het economisch of het technisch optimum moet, waar nodig, wijken voor het sociaal optimum". „Waar nodig": b.v. ook in de ontwikkelingslanden? T.a.v. beloningssystemen worden soms scherpzinnige formuleringen opgesteld, zoals ten gunste van een systeem, waarin het behoefte-element sociaal gezien domineert, en het prestatie-element juist voldoende moet zijn om extra-waardering te uiten voor een extra-inspanning: waarbij men onwillekeurig aan de oude grenswaardeleer moet denken. Maar elders worden economische categorieën als efficiency, winstmaximalisatie en welvaartsstijging uitdrukkelijk achtergesteld bij de optimale ontplooiing van de menselijke persoonlijkheid, zijn plezier in het werk en de harmoniëring van de menselijke betrekkingen (p. 44); een inderdaad humanistische visie, waaraan, zoals uit de contekst blijkt, de Westerse arbeidscultuur allerminst beantwoordt.
Het is misschien wat overtrokken, wanneer vervolgens de internationale arbeidsverdeling en wederkerige economische afhankelijkheid over de hele wereld tot een „mondiaal arbeidsbestel" worden gestempeld. Hier moet men liever, in overeenstemming met de eerder gegeven definitie van arbeidsbestel denken aan de daar vermelde wisselwerking met andere samenlevingsverbanden. Dat een appèl op internationale solidariteit in de economische sfeer gedaan wordt, ligt voor de hand; maar het is beter niet een institutioneel wereldverband in arbeidsverhou-

dingen te suggereren, dat niet feitelijk aanwezig is, tenzij men daarbij uitdrukkelijk wil denken aan de Internationale Arbeids-Organisatie in Genève, die althans de samenhang en wederkerige betrokkenheid der arbeidsverhoudingen op internationale schaal bewust en tot realiteit wil maken.

In een „Tenslotte" formuleert het rapport enkele richtsnoeren: de „ontdekkingstocht naar de mens in de arbeidskracht" moet worden voortgezet, het primaat van de arbeidende mens vraagt om erkenning, de arbeidsorganisatie moet daarmee in overeenstemming gebracht, de functionaliteit van de arbeid t.o.v. de samenleving versterkt en de idee van de verantwoordelijke mens moet gestalte krijgen in de realiteit van het arbeidsbestel.

Dat is een heel program, dat in de daarop volgende, uiteraard wat dorre opsomming van de Samenvatting nader wordt gespecificeerd. De volijverige commissie, die zo weinig mogelijk aan het toeval wilde overlaten, heeft voor de gesuggereerde verdere discussie van dit rapport reeds een „gespreksschema" (waarvoor ondergetekende een heilloze vrees bezit!) opgesteld, dat men in Utrecht verkrijgen kan. Dit rapport, dat alle tekenen van de degelijke doorwrochtheid draagt, aan humanistische geschriften vaak eigen, is, ondanks de hier geoefende kritiek, een boeiend, informatief stuk werk, op het niveau van de hedendaagse problematiek en daarom, als het niet te oneerbiedig klinkt, een stevige kluif. Proficiat, Socrates!

B. W. Schaper.

HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES

De Stichting is in het leven geroepen

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

Vormen van deelneming:

a. donatie van tenminste *f* 30,— per jaar ter ondersteuning van de bijzondere leerstoelen,
b. contributie van tenminste *f* 15,— per jaar.

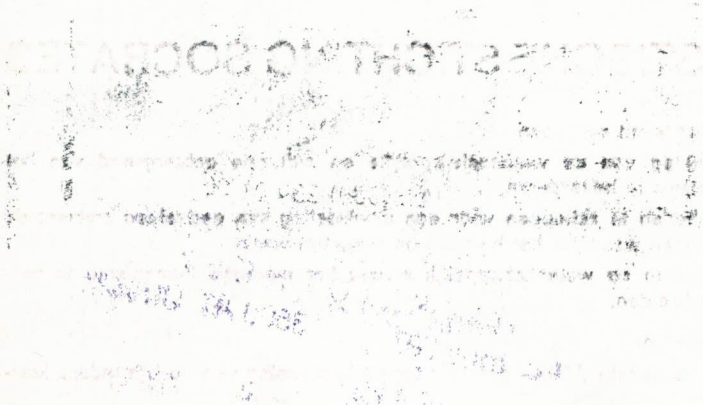
Donateurs worden tevens als contribuanten beschouwd.

De stichting geeft uit

rekenschap

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

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

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

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