rekenschap

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT
VOOR WETENSCHAP EN CULTUUR

HUMANISME IN DE MAATSCHAPPIJ

KINDERBESCHERMING

OPKOMST VAN EEN TEGENCULTUUR

SEPT. 1972 nr. 3
19e JAARGANG

rekenschap

„Wie de oefenschool der belangeloze toewijding doorloopt, die tot de wetenschap leidt, bewijst zich achteraf nuttiger dan wie van stonde aan rechtstreeks op nuttigheid gericht was. De rechtstreekse zoekers van nuttig effect zijn eer aan het eind van hun vermogen dan zij, die schijnbaar hun kracht verspillen aan een vak zonder nut: de belangeloze overgave aan waarden blijkt het ferment der samenleving te zijn. De wetenschap, die daarop gericht is, is vrij: met de andere vrije werkzaamheden der rede is ze het fundament der beschaving. Schijnbaar onnut, blijkt ze vruchtbaar, schijnbaar gebonden, werkt ze bevrijdend. Het voorrecht van de intellectueel, daaruit te leven, heeft tot keerzijde zijn verantwoordelijkheid. Het besef hiervan zal ons de crisis der rede te boven doen komen, niet door capitulatie, maar door zelfbewustheid. De wetenschap is lachwekkend, als ze hoogmoedig is; ze is verachtelijk, als ze zichzelf niet acht; van haar zelf bewust is zij een onvervangbaar bestanddeel van het hogere leven. Een beschaving, die haar vrijheid schendt, geeft haar prijs en heeft daarmee het vonnis geveld over haar eigen levensbeginsel".

H. J. Pos

INHOUD

J.B.C. Kansen voor de agressiviteit / 101
P. Spigt Humanisme in de maatschappij / 104
H. J. Lips Polemiek / 115
M. Knap Opmerkingen over kinderbescherming / 119
C. Vogel Opkomst van een tegencultuur / 126
P. Krug Humanistische verkenningen / 130
J. Reddingius Leve de milieurel / 140
P. Spigt Notities van een lezer / 143

Kansen voor de agressiviteit

Zelfs in ons land, waar het maatschappelijk leven op kleinburgerlijk niveau ordentelijk verloopt, komen steeds meer uitbarstingen van collectief geweld voor zoals die internationaal kenmerkend zijn voor onze tijd. En ook hier ontbreken noch de flinke mannen van „law and order", noch de ideologen van het geweld, dat de proletarische massa's wakker moet schudden. Gevangenisoproer, gewelddadig verzet tegen ruilverkaveling, vernielingen van gastarbeiderspensions, bomaanslagen op technische installaties, gewapende bezetting van een ambassade zijn van betrekkelijk recente datum, evenals Nieuwediepse koppelriemen en de verschijning van handleidingen voor het voeren van de stadsguerilla (hoe vervaardigt men bommen, enz.).

Aan deze uitbarstingen op Nederlandse schaal laat zich toch een en ander aflezen over hun oorzaken. Men spreekt en schrijft in dit verband veel over de samenhangende sociale en psychologische factoren zoals industrialisatie en urbanisatie en de daaruit voortvloeiende frustraties en gevoelens van onbehagen, die bepaalde groepen van de bevolking hebben bevangen. Een zo algemeen verbreid verschijnsel als het in vele vormen optredende collectieve geweld heeft uiteraard een aantal vaak moeilijk vast te stellen oorzaken.

Maar wanneer men sommige gevallen waarin het zich heeft voorgedaan, nader bekijkt, valt er toch wel iets over te zeggen. Met name over het ontstellende gebrek aan vooruitzien en verbeelding en over het onvermogen situaties op te vangen en mensen te begeleiden bij degenen die verantwoordelijk zijn voor de goede gang van zaken, die conflictstof kunnen bevatten. Directie en personeel van een gevangenis die door een oproer van de gedetineerden worden verrast, hebben hun dagelijkse routinewerk wellicht punctueel verricht, maar blijken geen oog en oor te bezitten voor wat er aan gevoelens en gedachten leeft onder de mensen voor wie zij zorg dragen. En zo zij al tekens van onrust en van verlangens naar verbetering van bepaalde toestanden hebben waargenomen, zijn zij daaraan voorbijgegaan, of ze hebben, bewust of onbewust, vertrouwd op de sterke arm van het gezag. Een overheid, die plotseling voor het feit wordt geplaatst dat de betrokkenen gezamenlijk met gewelddadigheden reageren op maatregelen tot ruilverkaveling, heeft geen zorg gedragen voor een goede begeleiding van de mensen (wat meer is dan informatie over de zaak zelf). Of zij heeft gedacht — en dat is vermoedelijk het geval geweest — dat de tegenstand tegen de voorgenomen ruilverkaveling wel zo'n vaart niet zou lopen en, in het uiterste geval, de politie de zaak wel in de hand zou

houden. Want zo zijn onze gedachten.
Als door een bepaalde aanleiding de bewoners van een Rotterdamse wijk zich kanten tegen een concentratie van gastarbeiderspensions in hun buurt, kan de verantwoordelijke wethouder niets anders opmerken dan dat tegen die situatie wettelijk niets te doen valt. De man zei niet dat (wat daarna wel, en met enig succes, is gebeurd) het stadsbestuur zich tot de regering zou wenden om nieuwe bevoegdheden te verkrijgen ten aanzien van de vestiging van zulke pensions; evenmin zei hij: we zullen onmiddellijk alle betrokkenen, in het bijzonder de mensen en groepen die zich inspannen voor de bevordering van een goede verstandhouding tussen de gastarbeiders en de buurtbewoners, bij elkaar brengen voor overleg. Hij sprak slechts als een formalistische ambtenaar, hij bood de mensen in die noodsituatie geen enkel uitzicht, hij gaf geen blijk zelf enig perspectief te bezitten. Het gevolg is dan altijd dat er eerst vernield en geslagen moet worden voordat men eens naar een oplossing gaat uitkijken. Op dezelfde manier is de geschiedenis van de Zuid-Molukkers in Nederland één doorlopende tragedie van onmacht en onverstand, onder toezicht van overheid en kerken dat geen enkel uitzicht bood en dus op een katastrofe moest uitlopen.
Men laat de problemen zich maar voortslepen (Ulster, de Palestijnen), slaat eventuele waarschuwingen in de wind of meent dat het wettig gezag met zijn geweld altijd het laatste woord heeft. Intussen krijgen de primitieve en irrationele gevoelens en reacties hun kans, zoals uit straatreportages naar aanleiding van gewelduitbarstingen altijd weer blijkt. Er is niet veel fantasie voor nodig in de nabije toekomst nieuwe explosies te verwachten, b.v. in de Bijlmer of in een van de militaire kazernes. De aanleiding kan een volgeboekt K.L.M.-vliegtuig zijn, of een haarnetje.
Maar niet alleen gebrek aan vooruitzien en aan vindingrijkheid om de problemen op te lossen geeft aan manifestaties van collectieve agressiviteit een kans. Even zo erg, zo niet nog erger, is het gebrek aan middelen voor het sociaalpedagogische werk dat zulke verschijnselen kan voorkomen. Hoeveel moedige en bekwame pogingen worden er niet ondernomen om tot een goede begeleiding te komen van bevolkingsgroepen die in omstandigheden verkeren welke conflictmogelijkheden in zich hebben. Maar voor zulk werk, evenals voor de sociaalpedagogische scholing van personen die werkzaam zijn in de maatschappelijke sector, wordt nog altijd veel te weinig geld uitgetrokken, of liever, er wordt steeds het eerst op bezuinigd. Initiatieven moeten voortijdig worden beëindigd, krijgen geen kans, of slechts een gebrekkige. (Een voorbeeld: het prachtige initiatief van de gemeente Almelo inzake onderwijs aan Turkse kinderen, welk initiatief door C.R.M. om formalistische redenen wordt getorpedeerd).
Maar dat sociale spanningen zich telkens weer met geweld kunnen ontladen, ligt ook en vooral aan de hoogst gebrekkige vorm van ons democratisch overleg. Bij degenen die verantwoordelijk zijn voor een goede gang van zaken in het openbare leven bestaat veel te weinig bereidheid (of veel te veel onver-

mogen) om met al de betrokken groeperingen tot een contact te komen dat meer inhoud heeft dan horen en gehoord worden, klachten indienen en in ontvangst nemen, waarschuwingen geven en een briefje terug schrijven. Er is in vele gevallen geen sprake van dat overheidsinstanties, maatschappelijke werkers en personen die belangeloos en toegewijd in wijkbesturen, actiegroepen e.d. de sociale problemen in hun wijk zo goed mogelijk proberen op te lossen, een samenwerking ontwikkelen, die tot sociaalpedagogisch handelen en tot gezamenlijke beslissingen leidt, waarbij de verhouding ambtenaar-burger geen storende factor vormt. Initiatieven van de burgerij zijn gewoonlijk meer afgestemd op wat er werkelijk onder de mensen leeft dan ambtelijke lichamen, die vanouds geen instrumenten zijn om te peilen wat er in de harten en hoofden omgaat.

Telkens komt men voor geheel nieuwe situaties te staan, die, om ze de baas te kunnen, een democratische denk- en werkwijze verlangen welke de huidige opvattingen en vormen van samenwerking tussen burgerij en overheid zal moeten vernieuwen. Maar dat veronderstelt meer vrijheid en zelfstandigheid dan menige overheidsdienaar zich zelf en zijn medeburgers meent te kunnen toestaan. Van vrijheid en zelfstandigheid vreest men gewoonlijk meer slechte dan goede gevolgen, zo diepgeworteld is het wantrouwen in de menselijkheid dankzij Rome, Genève, het Kremlin en Berchtesgaden. Het gevolg is dat men de agressiviteit ruim baan geeft en eerst nadat er is vernield, geslagen en gemoord, met elkaar om de tafel gaat zitten om na te gaan wat eraan gedaan kan worden. Zo gaat het op kleine schaal in Nederland, daarbuiten in het groot.

J.B.C.

HUMANISME IN DE MAATSCHAPPIJ

In twee opeenvolgende nummers van het blad *Ego* heeft de hoofd-raadsman in het leger vanwege het Humanistisch Verbond, H. Lips, een opstel geschreven over Humanisme en Samenleving. De ernstige betrokkenheid die aan de dag treedt in zijn redeneringen alsook de behoedzaam overwegende trant van zijn oordelen, lokken uit tot een gedachtenwisseling.

Voor de duidelijkheid vat ik, zoveel mogelijk letterlijk, de stellingen van H. Lips samen.

„1. Een humanisme dat slechts het individueel welzijn op het oog heeft, en voorbij gaat aan maatschappelijke strukturen, schiet tekort.

2. Om de grote menselijke problemen van nu nog de baas te kunnen is een maatschappelijke heroriëntering in de richting van het socialisme noodzakelijk.

3. Het tot nu toe ontwikkelde socialisme gaat zozeer gepaard met onderdrukking en vrijheidsberoving dat het voor humanisten op die grond weinig of niet aanvaardbaar is. Zowel de kapitalistische als de socialistische samenleving moeten worden verworpen.

4. Het huidige humanisme is geblokkeerd t.z.v. de mogelijkheid van een maatschappelijk-revolutionaire stellingname, het is — evenals trouwens het christendom — zozeer vergroeid met de kapitalistische maatschappijstruktuur en het heeft zozeer de vrijheid gemaakt tot een zaak van persoonlijke beleving en bevrediging, dat het nauwelijks maatschappelijk oppositioneel kàn zijn. Politieke stellingname voor humanisten lijkt niet anders dan een kwestie van persoonlijke keuze.

5. Er is echter een „revolutionair humanisme", belichaamd in de figuur van Erich Fromm, maar vooral van Jean-Paul Sartre, dat streeft naar een ander systeem van bezitsverdeling en dat zich enerzijds niet laat inpalmen door een vrijblijvende, idealistische vrijheidsopvatting en anderzijds weerstand weet te bieden aan een vrijheidsdodend materialisme.

6. Blijkt uit de houding met name van Sartre de mogelijkheid tot een humanistische plaatsbepaling in deze tijd? Ik meen van wel. Sartre heeft er trouwens zelf in zijn persoonlijk leven het voorbeeld van gegeven. Een humanist zal zijn plaats moeten vinden in de strijd voor maatschappelijke verandering, hij zal daarbij niet moeten schuwen om vergaande maat-

schappelijke eisen te stellen o.a. op het gebied van het systeem van de bezitsverdeling". Tot zover Lips.[1]

* * *

Het komt me voor, dat er eerst duidelijkheid moet zijn over wat wij onder humanisme verstaan. We behoeven er hier geen leerboek over te schrijven, maar het is toch wel nodig enigszins schetsmatig aan te geven wat de aard is van het humanisme en waar ongeveer de verplichtingen en begrenzingen liggen voor een humanistische *organisatie*. Want daar spreken we meen ik over. Er is een aanzienlijk verschil in stellingname tussen de beantwoording van de vraag: wat kan en moet een humanist doen op sociaal-politiek gebied, èn: wat kan en moet een humanistische organisatie ten opzichte van de maatschappij doen. Ik kan er niet veel bezwaren van principiële aard tegen bedenken als een humanist een vereniging tot veredeling van bolgewassen opricht — maar ik zal er mij met hand en tand tegen verzetten als het verbond zulks zou willen ondernemen.

Het humanisme is een levensovertuiging, zoals men zegt, en dit betekent wel dat het een nooit helemaal gesloten samenstel van fundamentele overwegingen is, ten dele van verstandelijke, ten dele van emotionele aard, die richting geven aan het leven. De accenten op de diverse impulsen tot humanisme zijn verschillend. Mensen komen tot een humanistische levensovertuiging doordat zij door aard en aanleg overwegend beschouwelijk ingesteld zijn. Anderen worden sterker gedreven door het beleven der dingen en velen vinden in de praktische bezigheid pas hun element. Maar zij zijn verbonden door hetzelfde mensbeeld dat hun voor ogen staat: de zelfverwerkelijking van de-mens-in-zijn-situatie als creatief en redelijk-verantwoordelijk wezen. In beginsel sluit daar het wereldbeeld bij aan, zoals dat door Marx en Engels eigenlijk klassiek is geformuleerd in de befaamde slotzin van het theoretische deel van het Communistisch Manifest: een menselijke maatschappij „waarin de vrije ontwikkeling van een ieder de voorwaarde is voor de vrije ontwikkeling van allen".[2]
Met het mensbeeld alléén is het humanisme dus geenszins volledig geschetst. Als we steeds spreken over de-mens-in-zijn-situatie dan suggereren wij al, dat wij het individualistische principe te boven willen komen. Het humanisme wordt wezenlijk gekenmerkt door de neiging, van de gedifferentieerde, individuele, subjectieve sfeer uit naar objectiviteit te streven. En dat komt tot uiting in de methodische voorkeur: de voortdurende bereidheid afstand te nemen

[1] „Ego", maandblad van de humanistische geestelijke verzorging voor militairen — nrs. 2 en 3, 1972.
[2] „An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist". Marx/Engels, Werke IV - 482.

van het eigenzinnige oordelen en handelen door de neiging te ontwikkelen zich objectief-toetsend rekenschap te geven van de redelijkheid en de zedelijkheid in denken en doen. Als iets ooit kernachtig het humanisme in zijn beste tradities heeft onderscheiden dan is het de drang tot overleg en verificatie, met het oogmerk aan het licht te brengen of dat wat *persoonlijk* redelijk of zedelijk wordt geacht, ook als zodanig beschouwd of beleefd *behoort* te worden.
Dat was — al naar men er tegenover gaat staan — zowel de kracht als de zwakte van het humanisme.[3] Voortdurend heeft zich in de geschiedenis van het humanisme dwingend de problematiek voorgedaan: welke positie neemt het humanisme in ten opzichte van andere overtuigingen. Dan kan historisch concluderend en principieel stellend gezegd worden, dat ieder dogmatisme vreemd moet zijn aan het humanisme en dat afwijkende standpunten positief gewaardeerd worden als *mogelijkheden* ter overweging, met als enige beperking dat de tolerantie haar grens vindt bij de overschrijding der menselijke waardigheid, waar onherroepelijk gevaar ontstaat voor de in vrijheid, naar de normen van de redelijkheid zich ontplooiende persoonlijkheid.
Het is duidelijk — hiervoor al terloops gezegd — dat het mensbeeld in feite een wereldbeeld is. Het humanisme is niet een individualistisch principe van levensstijl, maar méér dan dat: een eis aan de maatschappij tot critiek op samenlevingsverbanden met het oog op de ontwikkelingsmogelijkheden van de mens als redelijk-zedelijk gemeenschapswezen.
Als ik het goed zie, zullen Lips en ik niet veel diepgaande verschillen van mening hebben over de betekenis, afgezien van de formulering, van déze omschrijving van het humanisme als levensovertuiging. En ik ga op de tast verder, veronderstellend dat wij ook niet uiteengaan als ik zeg, dat een humanist die zich door andere dan gelegenheidsbezwaren buiten enigerlei vorm van praktische sociale politiek houdt, in beginsel lijdt aan een verstopt humanisme.

* * *

Een complicatie treedt nu op als men nagaat hoe de doelomschrijving er uitziet van een humanistische *organisatie*. Uiteraard wil zo'n verbond allen verenigen die van gelijke levensovertuiging ten naaste bij uitgaan. Zo'n organisatie vormt dan een *centrum* voor verdieping en verbreiding, maar ook voor verdediging van die humanistische levensovertuiging, alsook een *krachtbron* voor de actieve, kritische deelneming in processen tot humanisering van de samenleving.
Dit zijn evenwel nog maar tot niets verplichtende zinnen. Iets duidelijker wordt het al indien men de praktijk van het verbond idealiter omschrijft als: ontwikkelen van activiteiten of deelnemen in initiatieven van anderen ter bevorde-

[3] H. R. Hoetink: „Humanisme en socialisme" - 1946.

ring van psychische hygiëne, van vorming en scholing alsmede van wetenschappelijk onderzoek, teneinde bij te dragen tot het ontstaan van een samenleving van bewuste, solidaire mensen die hun aansprakelijkheid kennen en erkennen voor de medemens, de natuur en het milieu.
Gemeten aan dit ideaal van opvoeding tot mondigheid is de realiteit natuurlijk een nogal schamele affaire. Niettemin is de lijst van prestaties van dat kleine verbond in de loop van vijf-en-twintig jaar goed beschouwd bijzonder imposant — wie dat betwijfelt moet de geschiedenis van welke ideologische beweging dan ook, over de tijdsspanne van een kwart eeuw, maar eens bekijken. Ik zeg dit niet om bij functionarissen, bestuurders en leden een misplaatste trots te kweken, maar om het bedenkelijke in het licht te zetten van de laatdunkende critiek die zegt dat het nu maar eens uit moet zijn met de „filosofie" en dat er gauw wat aan de *structuren* van de maatschappij moet worden gedaan — daarbij suggererend dat we dan wel in een stroomversnelling van veranderingsprocessen zullen terecht komen. Deze geluiden heeft men in ongodsdienstige, levensbeschouwelijke organisaties gedurende de afgelopen honderd jaar bijna letterlijk steeds weer gehoord. Dan kwam er een oproep om de organisatie te richten op anarchisme of syndicalisme of revolutionair-socialisme of communisme of sociale-democratie van vóór het program van 1937. Na verloop van tijd leidde het onvermijdelijke conflict tot afscheidingen, enkele tientallen of een paar honderd activisten richtten een nieuwe, sterk politiek georiënteerde vereniging op en men hoorde er niets meer van.
Maar als men over de afgelopen eeuw de curve van deze erupties aftekent op de golflijn van de politieke ontwikkelingen dan kan men de stelling in beeld zien: dat het onbevredigende van een actuele sociaal-politieke situatie — door stremming en machtsevenwicht der klasseverhoudingen — in vrijdenkers- en humanistenkringen steeds de impuls teweeg heeft gebracht om grimmig daadwerkelijk ter hand te nemen wat kennelijk de politieke partijen niet lukt: verwrikken van de structuren.[4]

* * *

Het onbehagen ten opzichte van het maatschappelijke tafreel is natuurlijk op dit moment volkomen gerechtvaardigd. Er is een ontzaglijke spanning tussen wat er aan menselijke mogelijkheden „in de rede ligt" en wat er werkelijk bestaat en gebeurt. Lips heeft zijn hart daaromtrent gelucht en er hoeft geen woord aan te worden toegevoegd. Het is wellicht juist het inzicht in de *potenties* van de mensheid tot welzijn, ordening en ontplooiing, *tegen het fond* van het bestaande onrecht, de wanorde en de vervreemding, waardoor de mensen van goeden wille vervuld raken van ergernis en ongeduld en willen afzien van grote woorden en verfijnde theorieën. Zij zeggen — ik zou het in

[4] Sam de Wolff: „Het vrije denken en de economische golfbeweging", in Bevrijdend Denken, gedenkbundel 100 jaar De Dageraad - 1956.

alle toonaarden letterlijk kunnen citeren —: abstracties en normstelsels veranderen niets aan de dwangregimes van deze wereld. De mensen worden geheel beheerst door de verhoudingen waarin zij maatschappelijk bestaan, de ingeklemde positie van materiële afhankelijkheid en vrees voor verlies van het kleine beetje sociale welvaart dat zij verworven hebben.[5] En dan lucht zich de stemming van: „het moet allemaal héél anders". Geen geredeneer, geen gemoraliseer. Een mooie individuele levensovertuiging kan wel fijn wezen — maar er komt geen menselijke ontplooiing tot stand indien niet de sociaal-politieke beletselen weggebroken worden, waardoor mensen wezenlijk geremd worden in hun ontwikkeling.
De stelling wordt dan verkondigd dat het humanisme eigenlijk toch een socialisme moet wezen en er wordt verwezen naar figuren als Erich Fromm, Jean-Paul Sartre en Herbert Marcuse, die wèl begrepen zouden hebben hoe een actief, revolutionair humanisme pas werkelijk de mensheid kan redden.

Nu is die verwijzing al niet zo erg overtuigend. Wie het werk van Erich Fromm nauwkeurig volgt die weet dat hij eigenlijk de belofte die zijn persoonlijkheid inhield vóór 1940, niet heeft ingelost. Toen hij nog werkte in de kring rondom Horkheimer en meewerkte aan het *Zeitschrift für Sozialforschung* was hij een ware radicaal. Maar na de oorlog, in zijn nieuwe vaderland (Amerika) heeft hij zich geleidelijk, via een aantal grote verkoopsuccessen van zijn boeken, geconformeerd aan een zachtzinnige en in het geheel niet fundamentele critiek op maatschappelijke verschijnselen. In feite zingt hij de lof van de zeer burgerlijke democratie ener welvaartsstaat, op grond van een volstrekt ondoordacht, onzindelijk beginsel: „The sole criterion of ethical value being man's welfare".[6]
Jean-Paul Sartre — een in vele opzichten bewonderenswaardige en unieke persoonlijkheid — heeft toch in allerlei fasen van zijn leven *te* grillig reeksen van zeer extreme standpunten ingenomen èn weer verlaten, om een voorbeeldig kompas te kunnen zijn voor een consequente radicaal. Het is dan ook méér dan alleen maar filologisch gewenst om bij uitspraken van Sartre het jaartal, en soms de datum, heel conscientieus te vermelden (zoals Lips hem dan ook citeert: met het jaar 1946 erbij), want hij laat zichzèlf ook niet houden aan standpunten van voorheen. En nu? Is hij zo'n voorbeeld? Hij heeft zich in de befaamde meidagen van 1968 in Parijs geweldig geroerd. Daarna hebben we geleidelijk steeds minder van hem vernomen. Wij zouden nú graag zijn commentaar horen op de uiterst gecompliceerde situatie van de dag — en dan niet in een vertaling van een stuk uit 1946. Hij heeft zich evenwel de laatste paar jaar geheel verdiept in het schrijven van een werk in vier turfdikke delen over de negentiende-eeuwse romanschrijver Gustave Flaubert: alles bijelkaar twee kilo papier. Wie het *leest* moet de wereld al voor zeker

[5] Simon Radius: „Aspekten van vormingswerk", in Humanist 24 juni 1972.
[6] Man for himself - p. 13 - 1949. Zie ook de critiek op deze soort van redeneringen, door Hoetink, hiervoor aangehaald.

twee jaar gedag zeggen — zoals een Parijse recensent verzuchtte — laat staan wie het *schrijft.*
En intussen liggen er van hem allerlei vastgelopen standpunten: we wachten tevergeefs op het tweede deel van zijn „Critique de la raison dialectique", op het vierde deel van „Les chemins de la liberté", op het complementaire deel van „L'être et le néant": zijn ethiek. Mijn bezwaar tegen Sartre is niet dat hij, redenerend, nu en dan vastloopt. Ook niet dat hij vier delen over Flaubert schrijft. Ik weet van dat laatste boek dat het zelfs een buitengewoon diepgaande, uiterst verhelderende analyse is van een persoonlijkheid in zijn tijd en dat hij een aantal mechanismen van mens en wereld bloot legt.
Maar waar ik tegenaan ga, dat is de stelling van Lips, dat Sartre een voorbeeld zou zijn van een aansprekelijke, aanstekelijke, revolutionaire humanist. Dat is onzin. De gewone mens die de geschiedenis moet maken heeft hem nog nooit begrepen en heeft ook nooit op *zijn* bestek kunnen navigeren.[7]
En tenslotte, ook veelmaals ten voorbeeld gesteld: Herbert Marcuse, die in de warme zomer van 1968 alle hoop vestigde op de jonge arbeiders en de studenten. Onlangs heeft hij ons uit Mexico doen weten dat daarop niet meer gerekend moet worden — de boeren zullen nu de toekomst bepalen.[8]
Het zijn tenslotte alle drie: oude, onzekere, wankelmoedige mannen.

* * *

Maar hoe impulsief allerlei radicalismen er ook mogen uitzien en hoe te licht bewogen de verering voor grote, voorbeeldige mannen wel kan blijken te zijn — de stemming die er door aan het licht komt, is duidelijk niet van incidentele aard maar wijdverbreid en veroorzaakt door omstandigheden van onze tijd. Er heerst een crisis van de levensovertuiging. In kerken en politieke partijen haast men zich de principiële uitgangspunten te versluieren ten bate van wat men met onbegrijpelijke trots een pragmatische opstelling noemt, maar wat in feite een helemaal niet zo beschamende, gewoon-praktische poging behelst om de aandacht gevangen te houden en in onwrikbare evenwichtstoestanden een aantal reële dingen tot stand te brengen, waarbij wellicht geen beginselen in het geding behoeven te komen. Stuit men evenwel op beslissende momenten toch op grondovertuigingen — bij de onderwijs-kwestie, bij de grondeigendom, bij werkelijk radikaal veranderde inkomensverdeling, bij echtscheiding en bij abortus — dan komt aan het licht hoe vastgeroest de opvattingen toch liggen. Alle gepraat en betoog blijkt dan zinledig te zijn geweest — en zo komt het dat met grote regelmaat de mens in zijn geschiedenis wanhoopt aan de waarde van de *vorming* van de individuele mens en men de drang voelt de straat op te gaan.[9]
Een humanistische organisatie die zich een levensbeschouwelijke groepering

[7] Zie Theodor Schwarz: „Jean-Paul Sartres Kritik der dialektischen Vernunft" - Berlin 1967.
[8] Zie ook: R. Kousbroek: „Revolutie in een industriestaat".
[9] Theodor W. Adorno: „Resignation" - in Zum Gedächtnis 1971.

noemt, kan allicht nu en dan het verwijt van vruchteloos theoretiseren en gebrek aan praktische maatschappelijke deelneming verwachten.

Wat staat dat humanistische verbond voor? Een samenleving van werkelijk volwassen mensen, die hun situatie bewust regelen naar recht en eerbied, zodat het mensbeeld van het humanisme zich kan verwerkelijken: een mens in wie de „Aufklärung" plaats vindt — naar het woord van Kant: „de bevrijding uit de onmondigheid, die hij aan zich zelf te wijten heeft doordat hij zich laat bevoogden, niet door gebrek aan redelijke vermogens maar door gebrek aan moed en besluitvaardigheid".[10]
De critiek ligt nogal voor de hand. Heeft het zin om de mens zijn „selbst verschuldete Unmündigkeit" onder de neus te wrijven, hem zijn schamele menselijkheid voor ogen te houden als hij met moed en redelijkheid, zuivere moraal en een schitterende levensopvatting te pletter loopt tegen de muren van een gesloten autoritair systeem, dat met ongelooflijk raffinement en grove broodroof hem corrigeert? Als je goed oplet en nadenkt dan bemerk je dat die onmondige mens in zijn omstandigheden uit veiligheidsoverwegingen het liefst maar ingekapseld zit in systemen van macht. Zoals Unamuno al zei: „de mens vreest verlies aan warmte méér dan verlies van licht".[11]
En dan lijkt het wel of we concluderen moeten, dat we ons richten moeten op de oorzaak van de *behoefte* van de mens aan een onmondige maar toch in zekere zin beschutte positie. Die mens moet bevrijd worden van de *oorzaak* van zijn angst of van de *bron* van zijn gezapigheid — door de kluisters te breken die het bindmiddel zijn van de kapitalistische samenleving: de eigendomsverhoudingen.
De ontnuchtering komt al gauw als je je even realiseert dat je steeds spreekt over „wij" moeten dit of dat met „de mensen" doen. Want wie moeten dat doen?
En dan is de cirkelgang weer bijna voltooid — alleen we komen op een hoger niveau uit: er is een kleine, hopelijk zich uitbreidende groep mensen, die wat meer ziet en wat beter begrijpt, en die groep moet werken aan de bewustwording van die grote massa der onmondigen. Maar dan niet met de illusie dat de ideologie de wereld verandert òf dat de massa alleen maar door opgestookt te worden de mensheid verbetert — maar om inzicht, verheldering, bewustzijn bij te brengen *opdat* het verlangen ontstaat de inrichting van de samenleving critisch te bezien en te hèrzien, zonder vrees nu, zonder wreed fanatisme, als mensen die een kans voor ogen zien een vrije wereld, maar vooral een vrije mens te realiseren.

* * *

Het menselijke bestaan wordt niet bewogen alléén door *dit* of alléén door *dat*.

[10] Im. Kant: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?"
[11] Miguel de Unamuno: „The tragic sense of life".

Het is niet zo dat je zeggen kunt: verander de structuren, dàn pas kan de mens zich ontplooien. In hetzelfde geschrift dat ik hiervoor al citeerde zegt Kant: „Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotismus und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung aber niemals ware Reform der Denkungsart zu Stande kommen; sondern neue Vorurteile werden eben sowohl als die alten zum Leitband des gedankenlosen groszen Haufens dienen". Zonder een mate van inzicht en begrip, zonder een gefundeerd verlangen en een bezielde hoop, gericht op begrepen vrijheid wordt inderdaad — wat Lips tot zijn teleurstelling concludeert: de ene terreur voor de andere verwisseld.
Maar ook is het niet zo, dat je stellen kunt: voedt de mensen op tot mondigheid, tot hogere standaard en diep besef — dan zal de wereld veranderen. De weg naar mondigheid is helemaal niet zo aanlokkelijk, het is een gevaarlijke, open weg, vol onzekerheid en risico's. De grote massa van ons mensen, ingekapseld in vaste patronen van gering gerief en klein geluk — vaak met moeite verworven en zó verspeeld, of machteloos onderdrukt, met voor ogen nog erger — komt alleen in beweging door een diep doorgedrongen besef van kracht, van mogelijkheid, van glorieuze hoop op een levenswijze die ligt aan gene zijde van het afhankelijk bestaan.
Maar de beweging daartoe, van mens en wereld, is een oneindig gecompliceerd mechanisme van beïnvloeding, weerklank, doorduwen en terugveren, denken en doen.[12]

Uit al deze overwegingen vloeit voort dat het humanisme in zijn georganiseerde vorm zich net zo min kan isoleren van het maatschappelijke gebeuren als de individuele humanist dat doen kan. De mens — om wie het tenslotte toch gaat in het humanisme — functioneert steeds *in* een bepaalde situatie, ja *is* in feite: situatie. Wie de mens *buiten* het krachtveld waarin hij zich bevindt wil beschouwen, die berooft die mens van zijn beweegredenen en drijfveren. De mens is slecht of nobel of van beide een beetje, hij is groot of klein, hij haat en hij heeft lief, hij is ijverig of lui, productief of parasitair, gelukkig of verdrietig — alléén en uitsluitend *in verhouding tot een omgeving*. Zo praten wij ook alleen maar „bij wijze van spreken" over de zelfontplooiing van de mens. Hij kan zich alleen ontpoppen in gegeven omstandigheden, zowel van persoonlijke aard als van sociaal-culturele soort.
Het humanisme heeft evenwel van nature de neiging — door afkomst en doelwit: van barbaar tot mens — een voorschot te verlangen op komende tijden: te werken aan de mens die er eigenlijk nog niet zijn kan. Dat is de zwakte, de kwetsbare zijde van het humanisme; het is ook de kracht die de fakkel ons heeft doen aanreiken, zelfs óver Auschwitz héén.
Allerwaarschijnlijkst zal een humanistische beweging wel voortdurend aange-

[12] Zie vooral brief van Friedrich Engels aan Joseph Bloch, 21 sept. 1890, Werke XXXVII - 462.

zet moeten worden om haar natuurlijke terughouding en erfelijke bedachtzaamheid — zonder welke de beweging er niet wezen zou — te overwinnen ten einde méér dan spontaan, zich intensief met sociaal-politieke toestanden en gebeurtenissen bezig te houden. Dit is de onaantastbare rechtvaardiging van de impulsen die regelmatig in elke humanistische beweging ontstaan om heftiger maatschappelijk in het krijt te treden — maar wat gerechtvaardigd is, is nog niet altijd in alle consequenties *juist*.
Het drijven om van een humanistische organisatie een socialistische pressiegroep te maken gaat de rede te buiten. In het algemeen al is het socialisme een tamelijk vage soortnaam voor een reeks onderling nogal verschillende projecten voor inrichting van de maatschappij, met name voor wat betreft het systeem van productie en distributie. Het *woord* is dus heel bezwaarlijk in het gebruik. Maar nu heeft Lips voor de principiële discussie inhoud gegeven aan het begrip en in zes punten de belangrijkste elementen opgesomd van wat het klassieke socialisme bedoelt, in één zin: opheffing van het privaatbezit van de voornaamste productiemiddelen. Het is inderdaad onontbeerlijk, als men praat over humanisme en socialisme, *specifieke* problematieken in ogenschouw te nemen. Wie het bij termen alleen laat stelt zich buiten iedere discussie. Het gáát immers dan om: àl of niet socialisatie van bank- en verzekeringswezen, opheffing van de particuliere grondeigendom, socialisatie van het bouwbedrijf, van de medische verzorging, afschaffing van het erfrecht enz. enz. Dáár liggen structuren van het maatschappelijk bestel.

* * *

Nemen wij nu een heel concreet sociaal-politiek probleem: de woningnood. Ik kies dit voorbeeld niet willekeurig, want de discussie hierover is minder gecompliceerd dan bij andere onderwerpen. Het probleem raakt in enigerlei opzicht iedere landgenoot, er zijn weinig of geen internationale aspecten aan en de beslissing ligt in feite op „eigen terrein".
Na een heleboel discussies in een imaginair humanistisch gezelschap, waarbij corruptie bij woningtoewijzing, het machteloze doorstromingsbeleid worden veroordeeld, huisjesmelkerij en schandalen van materiaalgeknoei aan de kaak worden gesteld, poneert één van de aanwezige socialistische humanisten de voor hem typische gedachte van de socialisatie van de grondeigendom en van het bouwbedrijf. Andere socialisten in het gezelschap — dit voor de statistiek — achten dit niet geheel typisch voor hun maatschappij-opvatting, maar ik denk dat toch de kern van het ook door Lips bedoelde debat is bereikt. Soortgelijke discussies kunnen we teweeg brengen door het probleem aan de orde te stellen van de volksgezondheid, het bedrijfsleven, het bank- en verzekeringswezen. Maar laten wij de oordeelsvorming localiseren op het ontzettend hinderlijke probleem van de huisvesting, omdat er ook direct zichtbare aspecten van de menselijke ontplooiingsmogelijkheden aanwezig zijn.
Wie nu in de discussie — die een fundamenteel karakter heeft gekregen — het begrip van de eigendom hanteert als een *dogma,* als een indiscutabele,

sacrale aangelegenheid („Daar de eigendom een heilig en onschendbaar recht is . . .")[13] die valt, als hij er bij zit, al af door een redeneerwijze die in strijd is met de beginselen van een humanistische organisatie: ondogmatisch denken, in principe alles discutabel, bereidheid tot redelijke verantwoording etc. etc.

Maar nu verder. Met opzet passeer ik nu de gelegenheid om een aantal rapporten inzake het huisvestingsvraagstuk te citeren, die de wetenschappelijke buro's van de niet-confessionele politieke organen in de loop van de jaren hebben uitgebracht. Daarmee zou de partij formeel al in remise-stelling verkeren. Ik ga voort met mij in te denken hoe de discussie onder humanisten verloopt. Er zijn er die de traditionele socialist bijvallen en zeggen: wij menen dat socialisatie van het grondbezit en het bouwbedrijf de enige garantie is dat er een optimaal aantal geschikte woningen tegen een billijke prijs ter beschikking komt. Er zijn anderen die de ingreep tot de grondeigendom willen beperken en die er op wijzen dat er grote gebieden op deze wijze al aan de speculatie zijn onttrokken. Weer anderen voelen veel voor een overname van het bouwbedrijf door de overheid, hetgeen daardoor al regulerend op de grondmarkt moet werken. Er zijn er evenwel ook die — zonder de eigendom als een heilige zaak te beschouwen — niet inzien waarom de ellende in de huisvesting niet langs de weg van toezicht, controle en voorschriften bestreden kan worden. Zij wijzen op verscheidene sectoren van onze samenleving waar de private eigendom de rechtvaardigheid en de optimale productie niet in de weg staat. Zij citeren de notoire socialist Ir. Hein Vos die onlangs voor het verzekeringsbedrijf ook niet zo erg op onteigening gebrand was.
Ik laat nu geheel terzijde de vragen die rijzen bij de keuze tussen socialisatie en nationalisatie — om het circuit te bekorten ter bereiking het probleem dat ons oorspronkelijk bezig hield: vloeien de standpuntbepalingen op dit praktisch sociaal-politieke en economische gebied voort uit gebrekkig òf volmaakt humanisme? Kan de onteigenaar in redelijkheid zijn tegenstander, die socialisatie niet nodig, te radicaal of zelfs gevaarlijk acht, werkelijk een gebrek aan humanistische gezindheid verwijten?
Het antwoord is forméél heel eenvoudig: ja, indien dat het geval is — of nee, indien dit niet het geval is. Maar dan staat de moeilijkheid ons pas scherp voor ogen, want dat gebrek zou moeten worden *aangetoond:* dogmatisch denken, sacralisering van maatschappelijke vormen, veronachtzaming van menselijke waardigheid, onwil tot radicaal, redelijk denken en handelen. De man die onteigening niet of niet over de hele linie noodzakelijk acht zou zijn socialistische mede-humanist in zijn levensovertuiging kunnen diskwalificeren indien hij *aantoont* dat deze onaanvaardbare risico's neemt met zijn medemens, dogmatisch manipuleert met sociale projecties, lichtvaardig speculeert

[13] „Déclaration des droits de l'homme et du citoyen" - aug. 1789.

op de vermoedelijke afloop van maatschappelijke experimenten.
Indien geen van beiden er in slaagt deze of andere fundamenteel-afwijkende varianten van levensovertuiging aan te tonen — dan zullen zij wel gescheiden moeten marcheren op het gebied van de politiek, maar zij zullen in een humanistische organisatie kunnen samenwerken in het doordringen van het maatschappelijke gebeuren met de grondovertuigingen die zij gezamenlijk huldigen. Want er valt nog een — aan de politieke verschillen tegengestelde — vraag te beantwoorden: acht men de humanistische gezindheid te verwaarlozen van degeen wiens *politieke* opvattingen en prognoses men niet deelt? Maar dat is een retorische vraag.
Het antwoord is duidelijk. Geen politiek betrokken mens zal beweren dat de politieke strategie de levensbeschouwelijke voeding en kritiek kan ontberen, want het is zoals Sainte-Beuve het nu al meer dan een eeuw geleden formuleerde: „De beschaving, het leven is een zaak van kweken en verzorgen . . . De wildernis is vlakbij, op twee pas afstand en op het moment dat wij de hielen lichten, overwoekert zij ons".

* * *

In diepste wezen gaat de niet geheel toevallig zo onbepaalbare stelling: „humanisme moet socialisme zijn", òf „humanisme moet liberaal zijn", uit van de versluierde insinuatie dat de politieke tegenstander een domoor, een huichelaar of gewoon een laakbaar individu zou zijn. Want diskwalificatie van een politieke tegenstander in zijn humanistische levensovertuiging betekent een intellectuele of morele veroordeling. Over blijft: het zedelijk vonnis, doordat intellectueel onvermogen geen morele degradatie insluit. En dat is het bedenkelijke van het drijven naar *speciale* politieke inmenging door een humanistische organisatie. Het falen van de overtuigingskracht in *politieke* argumenten wordt gewroken door te suggereren dat het aan de levensovertuiging ligt. En dat insinueert een verloochening van de gezindheid.
Ik zelf beschouw het humanisme als een overtuiging die mijn hele leven en denken heeft doordrongen en die ten *grondslag* ligt aan mijn politieke keuze, mijn sociale en economische voorkeur. Maar ik moet leven met het ervaringsfeit dat lieden, wier humanisme ik in onderdelen soms wel critiseer doch in wézen niet betwijfel, tot een àndere politieke opvatting zijn gekomen.
Het humanisme is namelijk geen wetenschap — maar de *neiging* tot wetenschappelijke toetsing. Het humanisme is geen politiek — maar de *bereidheid* tot ernstige en vergaande bezinning op politieke verhoudingen. Het humanisme is ook geen rechtsstelsel, maar de *eerbied* voor recht en rechtvaardigheid. Het humanisme is tenslotte ook geen maatschappijplan — maar behoort de voortdurende *critiek* van de verhoudingen onzer maatschappij te belichamen. 't Is niet veel, maar het omvat alles. 't Is geen antwoord op vele vragen, maar het is een eeuwige, onontkoombare *vraag* over alles en aan iedereen.

augustus 1972 P. Spigt

De wereld is groter dan het Humanistisch Verbond

Antwoord van H. J. Lips

Ik ga er in het onderstaande van uit dat Spigt in de eerste zes punten van zijn betoog mijn artikelen — zij het uiteraard onvolledig — op een redelijke manier heeft weergegeven. Ik zou zelf hier en daar het aksent wat anders hebben gelegd maar voor de diskussie doet dat niet zo veel ter zake.
Ik moet er nog wel aan toevoegen, hetgeen Spigt later in zijn betoog ook bevestigt, dat ik in mijn artikelen niet ben uitgegaan van een vage omschrijving van het begrip socialisme maar dat ik, eveneens in zes punten, een konkrete omschrijving van het begrip heb gegeven, waarbij ik er naar heb gestreefd vorm te geven aan wat ik zou willen noemen een „europees socialisme". In die zes punten stonden „socialisering van de groot-industrie en van het verzekerings- en bankwezen op europees nivo, de overheidseksploitatie (eveneens op europees nivo) van alle energie-bronnen, een herverdeling van de materiële welvaart en een konkrete, europese welzijnspolitiek voorop.
Ik heb verder in mijn artikelen heel duidelijk kritiek uitgeoefend op het kommunistisch socialisme maar ook op het west-europese socialisme dat zich m.i. door zijn revisionistische stellingname te veel heeft geïdentificeerd met de kapitalistische maatschappijstruktuur.

Wie mijn door Spigt weergegeven betoog doorleest zal bemerken dat ik mij daarin bezig houd met het humanisme en met humanisten. Het valt dan op dat Spigt reeds in zijn eerste passage, na de weergave van mijn betoog, een verschuiving in de diskussie brengt door de volle aandacht te verplaatsen naar de humanistische organisatie i.c. het Humanistisch Verbond. Want, voegt hij er aan toe, daar spreken we over meen ik. Wel, daar sprak ik niet over! Hoewel ik in het begin van mijn eerste artikel inderdaad het Humanistisch Verbond even heb genoemd gaat mijn artikel zo duidelijk niet over de humanistische organisatie, dat ik Spigt's misverstand alleen maar kan verklaren door het feit dat in zijn gedachtengang humanisten, humanisme en Humanistisch Verbond praktisch samenvallen.
Gelukkig is dat geen weergave van de werkelijkheid; in Nederland, Europa en de wereld is sinds eeuwen het humanisme een drijvende geestelijke en zedelijke kracht en hebben humanisten op allerlei plaatsen getuigd van hun humanistische idealen, los van de vraag of ze deze idealen zelf humanistisch noemden.
Dat weet Spigt natuurlijk even goed als ik maar in zijn ijver om in ieder geval het Humanistisch Verbond, en het daar gevolgde beleid, te rechtvaardigen heeft hij het blijkbaar over het hoofd gezien.

Ik moet op dit punt nog even de aandacht blijven vestigen omdat, zo lang het niet is opgehelderd, Spigt en ik langs elkaar heen zullen blijven praten.
Spigt's hele betoog is er op ingesteld om aan te geven wat in het Humanistisch Verbond als sociaal-politieke stellingname mogelijk is, of niet, en dat interesseert mij nauwelijks.

Ik heb al lang begrepen, en me daarbij neergelegd, dat we op dit punt van het Humanistisch Verbond niets kunnen en mogen verwachten.

Het is geen verwijt dat in deze woorden door klinkt maar de rustige, weloverwogen vaststelling dat het zo is en niet anders.
Ik meen ook te weten hoe dat komt.
Het Humanistisch Verbond is voor alles opgericht om de geestelijke en staatsrechtelijke gelijkstelling van humanistisch denkende mensen binnen de Nederlandse samenleving te bereiken. Dat was inderdaad een belangrijke zaak en het Verbond heeft daar de eerste twintig jaren van zijn bestaan het leeuwendeel van zijn aandacht en mankracht aan moeten besteden. En het heeft sukses gehad!
Het is ook heel begrijpelijk dat humanisten van allerlei politieke richting zich voor deze zaak wel wilden inzetten en zo is het Verbond, terecht, een vereniging geworden waaraan mensen, van konservatief tot progressief, zonder bezwaar, konden deelnemen.
Maar het heeft natuurlijk wel zijn gevolgen gehad!
In de eerste plaats heeft het Verbond zich door zijn strijd voor gelijkstelling binnen de Nederlandse samenleving, en alle organisatorische en financiële banden die daaruit volgden, onherroepelijk vastgelegd op het, met kritiek, aksepteren van die samenleving.
In de tweede plaats is het ledenbestand van het Humanistisch Verbond, door deze strijd waaraan alle humanistisch denkenden zonder bezwaar konden deelnemen, zodanig geworden dat men daarin politieke schakeringen van links tot rechts kan aantreffen.
Dat in zo'n organisatie van een revolutionaire (ik kom op dat woord nog terug) sociaalpolitieke opstelling geen sprake kan zijn is mij volledig duidelijk. Spigt vergist zich dan ook volledig als hij meent dat ik van het Humanistisch Verbond een socialistische pressie-groep zou willen maken.

Hoewel ik in mijn artikelen herhaaldelijk heb geschreven over het socialisme is het tenslotte een pleidooi voor wat ik, in navolging van Sartre, heb genoemd een „revolutionair humanisme".
Ik kan het wel eens zijn met de zinsneden waarin Spigt het maatschappelijk karakter van het humanisme poogt aan te geven.
De zinsnede uit het kommunistisch manifest: „een menselijke maatschappij waarin de vrije ontwikkeling van een ieder de voorwaarde is voor de vrije ontwikkeling van allen", alsmede de zinsnede „het humanisme is een eis aan de maatschappij tot kritiek op samenlevingsverbanden met het oog op de ontwikkelingsmogelijkheden van de mens als redelijk-zedelijk gemeenschapswezen" spreken mij wel aan maar ik doe er niets mee zolang ik ze niet kan vertalen in een konkrete humanistische levenspraktijk.
Ik ben er van overtuigd geraakt dat de door Spigt geformuleerde eisen niet zijn te verwerkelijken binnen het maatschappelijk bestel waarin we in het westen leven. Ik meen dat humanisten zich in die zin radikaal en revolutionair zullen moeten opstellen, dat ze duidelijk maken dat voor de zedelijke eisen die zij stellen een fundamentele omwenteling van die maatschappij noodzakelijk is en dat het humanisme de inspiratie-bron is bij de pogingen die zij, met anderen, daartoe willen ondernemen. Nu blijft dat allemaal nog vaag, als je niet konkreet aangeeft in welke richting zulk een omwenteling zich zal moeten bewegen.
Ik heb daarom, in zes punten, aangegeven in welke richting die omwenteling zou moeten gaan. Ik ben me ervan bewust dat dat een socialistisch programma is. Het zij zo, als een socialistische maatschappij-orde de mogelijkheid schept tot realisering van de humanistische, ethische eisen, dan zullen we naar zo'n maatschappij-orde moeten streven.
Het is mij duidelijk dat dat niet kan binnen het verband van het Humanistisch Verbond of de I.H.E.U. en daarom ben ik ervan overtuigd dat de opdracht waarvoor een levend humanisme staat zich zal voltrekken buiten deze organisaties om. Gewoon in de hoofden en daden van de miljoenen humanisten die de wereld telt.
Het is wel jammer dat de humanistische organisaties daartoe weinig of niets kunnen bijdragen maar het zij zo, tenslotte dragen ook de kerken weinig of niets bij aan een werkelijk levend, aktueel christendom.

Wie vanuit het humanisme komt tot een revolutionaire stellingname en daarbij de omwenteling tot een socialistische maatschappij-orde wil bevorderen heeft zich rekenschap te geven van de vormen van socialisme die zich in de wereld reeds hebben ontwikkeld. Het is duidelijk dat dat een ongenadige kritiek op het kommunistisch socialisme zal moeten inhouden die ik dan ook in mijn artikelen heb proberen te geven. Uiteraard heel wat uitvoeriger dan Spigt in een paar punten kon weergeven.
Het is namelijk helemaal niet zo dat ik het humanisme socialistisch zou willen maken. Het humanisme is een mensbeschouwing met een daarbij behorende geesteshouding van waaruit aan de maatschappij bepaalde eisen worden gesteld. Maar met die eisen zullen we volledig ernst moeten maken. Door onze eigen inzet. En dat ook door onze kritiek op het socialisme.
Elders heb ik eens geschreven: het gaat er niet om het humanisme socialistisch te maken maar om te zorgen dat het socialisme humanistisch wordt. Ik ben me n.l. goed bewust van de grote gevaren die de mens bedreigen in een socialistische maatschappij-orde die zich onttrekt aan de eisen van de humanistische ethiek.

Juist omdat het zo moeilijk is om aan te geven wat je dan zou willen, heb ik naar een voorbeeld gezocht. En dat voorbeeld is, voor mij niet toevallig, Sartre geworden. Ik ben er een beetje verbaasd over dat Spigt zegt de laatste tijd niets meer van Sartre gehoord te hebben. En dat voor iemand die met de regelmaat van een klok zijn vakanties in Frankrijk doorbrengt. Spigt noemt nog wel Sartre's inzet bij het studenten-oproer in 1968. Ik mag dan nog twee punten noemen van na die tijd: Sartre's optreden tegen het terroristisch optreden van de franse politie en Sartre's deelname aan de beweging tot demokratisering van de franse groot-industrie. Alleen al door deze twee akties is Sartre herhaaldelijk in het nieuws geweest. Waarschijnlijk was Spigt toevallig steeds met vakantie in Frankrijk als Sartre ook met vakantie was. Maar Spigt zit, als een goed bibliofiel, te wachten tot er weer boeken van Sartre komen. Ik ben bang dat dàt een désillusie wordt. Ik reken er persoonlijk op, zonder echt iets te weten, dat we na Flaubert op niet meer mogen rekenen dan een voortzetting van de mémoires die met „les Mots" zijn begonnen. Tenslotte wordt Sartre dit jaar 67.
Maar hij is wel een voorbeeld!
N.l. van het feit hoe een humanist door een grote theoretische èn praktische inzet kan medewerken aan de humanisering van de maatschappij. Dat daarvoor bij een man als Sartre het noodzakelijk was om zich nu eens bij een bepaalde beweging aan te sluiten en er zich dan weer tegen af te zetten, wordt door Spigt ten onrechte als grilligheid gekenschetst, ik zie er juist veel meer het teken in dat Sartre voortdurend heeft gepoogd bepaalde humanistische gedachten niet te loochenen.
Maar goed, Spigt mag over Sartre denken zoals hij wil. Het is al een hele vooruitgang dat hij hem als humanist schijnt te beschouwen wat in het naaste verleden bij sommige leidende figuren in het Humanistisch Verbond niet het geval was.

Als laatste nog éénmaal het Humanistisch Verbond. Moet uit het bovenstaande worden gekonkludeerd dat ik het een waardeloze organisatie vind? Dat is geenszins het geval. Dat het „de krachtenbron voor aktieve, kritische deelneming in processen tot humanisering van de samenleving" zou zijn, zoals Spigt het zegt, lijkt me, om het voorzichtig uit te drukken, wat overdreven. Maar het kan wel een nuttige organisatie zijn, waarin allerlei vormen van praktische, humanistische, arbeid worden opgebouwd en waarin een bezinning op de humanistische waarden en een bestudering van vraagstukken i.v.m. het humanisme kan plaats hebben.
Daarmede heeft het Humanistisch Verbond dan zijn plaats ingenomen tussen allerlei andere levensbeschouwelijke organisaties die, in wezen, niet meer doen en waarvan men ook in redelijkheid niet meer mag verwachten. Dat dat kader niet voldoende is voor humanisten die denken in de zin als boven aangegeven moet echter ook duidelijk zijn.
Maar gelukkig is de wereld groter dan het Humanistisch Verbond.

Naschrift door P. Spigt

Wat mij betreft is de discussie nu wel ten einde. In mijn opstel heb ik betoogd dat het humanisme niet noodzakelijk leidt tot één speciale politieke strategie, maar dat die levensovertuiging een voor de maatschappij onontbeerlijke fundamenteel-critische betrokkenheid belichaamt óók op het politieke handelen en doelstellen. Deze critiek bepaalt en beperkt, van het hoogste gezichtspunt uit — de redelijk-zedelijke norm — dat doelstellen en handelen finaal.

Over het Humanistisch Verbond heb ik niet gesproken dan even alleen terzijde in één historische vergelijking. Lips moet mij bevooroordeeld hebben gelezen. Natuurlijk ontmoeten wij het humanisme nooit als „het humanisme" maar altijd in de gestalte van mensen die zich humanist achten en in de vorm van organisaties die humanisten willen verenigen. En dan vind ik in dit verband bij Lips geen weerlegging van mijn stelling: dat *humanisten* actief kunnen en moeten wezen in een bepaald aantal politieke bewegingen die verschillen van oogmerk en handelwijze. Deze stelling baande de weg naar mijn bewering: dat een *organisatie* van die humanisten uiteraard beperkt is in de bepaling van gezamenlijke politieke voorkeuren, doordat sommige politieke meningsverschillen niet redelijk beslecht kunnen worden met een beroep op de humanistische gezindheid.

Dat is sneu voor wie niet doordrongen is van de wezenlijke betekenis van een beweging waarin humanisten als humanisten werkzaam zijn. Lips is er evenwel niet in geslaagd duidelijk te maken dat humanisme tot socialisme moet leiden — alleen toonde hij dat bij hem op onberispelijke wijze de humanistische voorkeur uitmondt in een socialistische maatschappij-visie. Hij zegt dan „rustig en weloverwogen" geconstateerd te hebben dat van een humanistische organisatie niet veel verwacht kan worden in sociaal-politiek (met name: socialistisch) opzicht, doordat het een levensbeschouwelijk organisme is. Maar de onderdrukte spijt ontsnapt hem toch als hij vervolgens wat laatdunkend de taak van zo'n verbond reduceert tot een gebied dat voor een humanistische beweging altijd van secundaire betekenis geacht behoort te worden: belangenbehartiging en geestelijke verzorging. De hóófdtaak van een humanistische organisatie was en is altijd: critische verlichting, verheldering van wat men wel *la condition humaine* noemt en vorming van de mensen-in-hun-situatie tot bewuste en verantwoordelijke volwassenen.

Kennelijk neemt Lips er in zijn hart toch geen genoegen mee dat humanistische geestverwanten zijn politieke keus niet delen. Van de weeromstuit verlangt hij nu een socialistische beweging die humanistisch moet wezen.

Over verschuiving gesproken! Doordat zijn geestverwanten niet allen in zijn rode hemd willen lopen, wringt hij zich nu, zo komt het mij voor, in de tot op de draad versleten confessionele jas, welke De Zeeuw zegt al niet meer te willen dragen. Maar hij zal daar het spiegelbeeld waarnemen van wat hem in een humanistische organisatie lichtelijk teleurgesteld heeft: in een socialistische beweging zal hij met zijn tot eis gestold verlangen: dat zijn partijgenoten een humanistische gezindheid moeten bezitten, toch stuiten op de nuchtere tegenwerping van b.v. protestantse genoten, die het typisch humanistische van de socialisatie van het bank- en verzekeringsbedrijf niet kunnen inzien. Erger: hij zal in het politieke bedrijf ontdekken dat er bij bepaalde gelegenheden een geweldige druk op zijn humanistische idealen en normen wordt uitgeoefend als hij staat voor de keuze van wat er *politiek* opportuun geacht moet worden.

Lips heeft uit het oog verloren dat het humanisme als zodanig niet veilig is bij een politieke partij en dat er te dien einde ten bate van een propere politiek een sterke en onafhankelijke humanistische organisatie nodig is.

Om het ietwat paradoxaal te zeggen: de verwerkelijking nu en dan van deze of gene humanistische waarde in de samenleving is voor wie het goed begrijpt niet de vervulling van het humanisme, maar het gevaar, want een verleiding. Aan de waakzaamheid, aan de critiek mag geen oponthoud bezorgd worden.

Opmerkingen over „Kinderbescherming"

Vijftig jaar bestaat de Kinderrechter

Het instituut „Kinderrechter" bestaat op 1 november 1972 vijftig jaar. Dit moge enige opmerkingen rechtvaardigen.
De laatste jaren wordt er nogal tegen kinderbescherming geschopt. Roze, blauwe en zwarte pamfletten versieren het toneel, zich met de titel „ombudsman" tooiende lieden bemoeien zich regelmatig met al dan niet bestaande misstanden en er duiken „alternatieve" organisaties op die weer bescherming willen geven tegen de kinder*bescherming*. De overheid staat ook niet stil.
De toenmalige staatssecretaris van justitie Wiersma deed in april 1971 een „schets voor organisatie en structuur van de kinderbescherming" het licht zien, een document dat — kan het anders — talloze discussies in vakkringen veroorzaakte. De commissie tot herziening van het kinderbeschermingsrecht, ingesteld op 25 maart 1965, onder leiding van Prof. Wiarda, deed ook in 1971 haar rapport verschijnen. Reeds eerder rapporteerde een in 1964 ingestelde commissie, onder leiding van Prof. Enschede over de kinderrechtsspraak en in het bijzonder over de kinderrechter. Er is dus stof te over voor „denken", „discussiëren", „critiseren" en ook voor „schoppen" en „trappen", al hetgeen dan ook overvloedig, zowel in vakbladen als ook in de gewone pers, radio en televisie, geschiedt.
Het was op 1 december 1905 dat de zogeheten „kinderwetten" van 1901 werden ingevoerd. Deze wetten maakten het mogelijk om kinderen tegen hun ouders te beschermen door deze het gezag over hun kinderen te ontnemen. Toepassing van deze maatregelen waren slechts mogelijk wanneer heel duidelijk was vastgesteld dat de ouders zich jegens hun kinderen uiterst kwalijk gedroegen door hun gezag ernstig te misbruiken, hun kinderen ernstig te verwaarlozen. Op 1 november 1922 is ingevoerd de wet van 5 juli 1921, welke wet mogelijkheden bood om kinderen meer in het algemeen tegen hen bedreigende omstandigheden te beschermen, hen te behoeden voor „zedelijke of lichamelijke ondergang" zoals het nog steeds heet (of voor gevaar voor hun „zedelijke of geestelijke belangen of hun gezondheid", zoals de commissie Wiarda het voor de toekomst wil noemen). Deze wet beoogde voornamelijk om ook zonder ontneming van het gezag aan de ouders dezen en hun kinderen hulp en steun te bieden bij verzorging en opvoeding. Het was met deze wet dat in ons rechtsbestel de eerste alleen-rechtsprekende-rechter zijn intrede deed. De Kinderrechter was geboren.
Deze nieuwe figuur werd in de toelichting op de wet kort en krachtig gemoti-

veerd. Behoefte bestond bij de toepassing en uitvoering van de nieuwe maatregel aan een „lenig, vlugwerkend, gemakkelijk toegankelijk rechterlijk orgaan". Ik weet niet of het deze motivering was of wel de ook gestelde eis dat de voorgestelde functionaris iemand moest zijn begiftigd met — naast juridische kennis — „psychologisch en pedagogisch inzicht", die het toenmalige kamerlid Westerhuis noopte de minister van justitie te vragen of vrouwen niet bij uitstek voor deze taak geschikt zouden zijn. En uiteraard: de verbinding vrouwen, kindertjes en opvoeding lag — en ligt nog — voor de hand.
De minister ging op deze vraag in en vroeg de Hoge Raad advies over de vraag of vrouwen tot rechter benoemd konden worden. En ziet: reeds in 1921 oordeelde de Hoge Raad in zijn advies dat zulks het geval moest kunnen zijn (kennelijk op het voetspoor van de wet Marchant van 1919, welke vrouwen ook tot het kiesrecht toeliet). Desondanks bleef de minister nog wat aarzelen en hij heeft dat 25 jaar lang volgehouden, want pas in 1947 is voor het eerst een vouw tot rechter, en uiteraard toen ook tot kinderrechter, benoemd. Tot dien was de kinderrechtspraak uitsluitend aan mannen voorbehouden gebleven.
Ach, eigenlijk gaat de ontwikkeling toch snel.
Alleen-rechtsprekende-rechters zijn allerminst uitzonderingen meer en men dringt soms ook wel aan op uitbreiding van dit instituut. En ook buiten het kinderrecht vervullen thans vele vrouwen rechtersfuncties. Toch heeft de vraag van de heer Westerhuis grote invloed gehad. In de loop der jaren zijn het vooral vrouwen, en voornamelijk de ongehuwden daaronder, die zich op de kinderrechtspraak, en ook de gehele kinderbescherming, hebben geworpen. Het geeft mij te denken over de voortgeschreden emancipatie, wanneer ik zie dat zo vele vrouwen menen dat wanneer zij ongehuwd zijn hun levensvervulling slechts kan liggen in de bemoeiing met andermans kinderen, dat de mannelijke kinderbeschermers nog altijd als wat zachte eitjes worden beschouwd en dat — ook in de rechtspraak — zo weinig mannen zich klaarblijkelijk tot dit vak voelen aangetrokken.
Was het in 1921 nog zo dat men eigenlijk voor kinderrechters dacht aan „natuurtalenten", nu is het zo dat — naar voorstel van de commissie Enschede — kinderrechters eigenlijk beladen moeten zijn met een enorme neven-juridische kennis. Hij moet eigenlijk, vindt men, kennis hebben van kinderpsychologie, microsociologie, gezinsmaatschappelijk werk, behandelingsmethoden, pedagogiek en gespreksmethodiek!
Zoals overal bij maatschappelijke verschijnselen, is er ook hier een slingerbeweging.
De alleen-rechtspraak is niet zaligmakend en zowel publiek als rechters, ook kinderrechters, hebben duidelijk van tijd tot tijd behoefte aan in collegiaal verband genomen beslissingen. De hoger-beroep colleges werken nog altijd met uit drie leden samengestelde colleges en bepaalde categoriën zaken worden toch nog, en ook toch weer, behandeld door meervoudig samengestelde rechterlijke colleges.

En hoe staat het met het „vlugge werken", „de gemakkelijke toegankelijkheid"?
Als ik mij tracht in te denken hoe iemand die met kinderbescherming en kinderrechter te maken krijgt zich moet voelen dan dringt zich bij mij altijd weer de uiteenzetting op die de schilder Titorelli aan Joseph K. geeft in „Het Proces" van Kafka.
„De acte wordt zoals de voortdurende beweging der griffies eist, verder geleid naar hogere instanties, komt weer terug bij de lagere en slingert zo met grotere en kleinere zwaaien, met grotere en kleinere haperingen, heen en weer. Deze wegen zijn onberekenbaar. Van buiten gezien kan het soms de schijn hebben dat alles allang vergeten is, de acte verloren en vrijspraak volkomen is. Een ingewijde zal dat niet geloven. Er gaat geen acte verloren, het bestaat niet dat er iets vergeten wordt bij de rechtbank. Op een dag — niemand verwacht het — neemt de een of andere rechter de acte oplettend in zijn handen en ziet dat in dit geval de aanklacht nog leeft en geeft bevel tot onmiddellijke arrestatie".
Men kan hier voor „acte" het woord „rapport" invullen en verder eens denken aan de talrijke instanties, zoals Raad voor de Kinderbescherming, Voogdijvereniging, maatschappelijke werkers, officier van justitie, adviserende directies van tehuizen, etc. die zich allemaal met een kinderbeschermingsgeval gaan bemoeien om goed in de sfeer van Kafka te komen. Ook de staatssecretaris Wiersma moet die sfeer geproefd hebben toen hij in zijn nota schreef „Ernstiger is dat het gebrek aan doorzichtigheid van de organisatie voor de justitiabelen een minder snelle en (daardoor) soms ook minder goede hulpverlening tot gevolg kan hebben".
Men wilde in 1921 snel en gemakkelijk kunnen handelen. Het kon toen wellicht ook nog wel. Het aantal organisaties op kinderbeschermingsterrein was ook nog veel geringer, de kennis was geringer en de eisen waren bescheidener. Maar ook hier werkt de slinger.
Alles, ook de kinderrechtspraak, is moeilijker, gecompliceerder, geworden. De rechtsbescherming stelt hogere eisen. De toegenomen kennis noopt tot voorzichtigheid en belemmert besluitvaardigheid. Voortdurend meer „deskundigen" moeten hun licht over een zaak laten schijnen en het aantal, ook wel onderling strijdige, adviezen neemt toe.
Dat alles maakt de kinderbescherming ondoorzichtiger, geeft aanleiding tot ernstige, zeker niet altijd ongegronde, critiek en inspireert tot grotere eenvoud, snellere besluitvorming en doelmatiger handelen. Alles precies zo als men in 1921 met het „lenige, gemakkelijke toegankelijke orgaan" wilde bereiken!
Maar ja, waar halen we natuurtalenten vandaan en hoe kunnen wij er ooit in slagen om ons te onttrekken aan de belemmeringen van teveel kennis?
Ik kom tot een ander punt.
De kinderbescherming kost de staat tegenwoordig ongeveer 300 miljoen per jaar en betreft omstreeks 40.000 kinderen. Dit komt neer op *f* 7500,— per

kind per jaar. De kosten van de kinderrechters en hun apparaat zitten hier niet in. Het geld zit in de exploitatie van circa 260 kindertehuizen, 550 maatschappelijke werkers, 3800 personeelsleden der instellingen. De besteding van deze gelden is nog altijd, zij het uiteraard onder overheidscontrole, in particuliere handen. Dit is zeer begrijpelijk want de kinderbescherming is voortgekomen uit — en drijft nog op — de particuliere burgerzin en naastenliefde. Nog altijd behoort de kinderbescherming tot de „liefdadigheid", ook al wordt zij door de overheid gefinancierd. Nog de nieuwste kinderbeginselenwet van 1961 laat hierover geen twijfel bestaan en noemt nog altijd de instellingen die met de uitvoering der kinderbescherming zijn belast „verenigingen, stichtingen en instellingen van weldadigheid"! Bestuurderen en verantwoordelijke leiders dier instellingen zijn burgers die hun vrije tijd veredeld willen besteden. En, wat naar mijn mening nog erger is, nog altijd wil men bij het zo uiterst moeilijke en grote deskundigheid vereisende werk, „vrijwilligers", ongehonoreerd en ook ongehinderd door kennis van zaken, laten optreden. Ik kom hierop nog terug en constateer hier slechts dat de denkbeelden van staatssecretaris Wiersma lijken te gaan in de richting van een soort koude socialisatie en ik juich dat toe.

Ik blijf het onbegrijpelijk vinden dat de overheid, die een belangrijke taak heeft op het terrein van de gehele jeugdzorg niet de volledige verantwoordelijkheid voor de uitvoering daarvan draagt. Kinderbescherming en de daaraan inhaerente hulpverlening behoort naar mijn mening tot de taken van de overheid. Ook al wekt het woord „ambtenaar" hier en daar onaangename associaties: ik meen dat hand in hand met de vermenselijking van de ambtenaar een verambtelijking van de kinderbescherming behoort te gaan.

Overigens kan men ook hier weer een slingerbeweging zien. In 1905 trad de overheid voor het eerst in een samenwerking met de particuliere organisaties. Die samenwerking is gegroeid en heeft er ook toe geleid dat de overheid zelfstandig instellingen (de Rijksinstellingen, waarachtig niet de slechtste!) heeft gecreëerd. De overheidsbemoeiing neemt toe en gaat in de richting van koude socialisatie.

Maar nu komen protesten juist van particuliere zijde, die eerder voortdurend beroep op de overheid deden en ook de alternatieve organisaties blijven niet achter.

Veranderingen gaan snel en er is hierover nog veel te zeggen, teveel voor dit bestek.

Hoe zit het eigenlijk met de veelbesproken, veel gesmade, kinderhuizen?

In 1901 ging men nog van de gedachte uit dat onttrekking van een kind aan het ouderlijk milieu voldoende was om ontspoorde kinderen weer in het rechte pad te helpen. De onttrekking was niet alleen een straf voor de ouders, maar ook voor de kinderen. Nog altijd leeft de dreiging van „het gesticht" voor kinderen die zich niet behoorlijk gedragen in tal van gezinnen. De voogdijverenigingen moeten destijds een bloeiend bestaan hebben geleid, want de onttrokken kinderen werden onder hun gezag gesteld en de verenigingen hadden

veelal geen betere mogelijkheden dan de kinderen tot hun meerderjarigheid in een tehuis te plaatsen.
In 1921 brak het inzicht door dat men ook hulp moest kunnen verlenen met behoud van de gezinsband. Naast de kinderrechter deed de „gezinsvoogd" zijn intrede. Maar desondanks bleef ook de — nu meer tijdelijk bedoelde — plaatsing uit huis in een opvoedingsinstelling mogelijk, zij het met behoud van contact met de ouders. Er zijn talloos verschillende soorten tehuizen ontstaan, niet alleen — uiteraard — confessioneel verschillend gekleurd, maar ook naar het beoogde doel gedifferentieerd. Tegenwoordig kent de wet een tiental verschillende soorten internaten (b.v. voor moeilijk opvoedbare kinderen, voor opvang, voor behandeling e.d.). Ik weet niet meer wanneer, maar er kwam een moment waarop de slogan „het slechtse gezin is nog beter dan het beste internaat" opgeld ging doen en kinderrechters en andere -beschermers werden voorzichtiger, voordat ze een kind uit huis plaatsten. Nadat, na de oorlog, het aantal dier plaatsingen weer toenam, leeft nu de gedachte dat, het koste wat het kost, kinderen zolang mogelijk in het ouderlijk milieu moeten worden gehandhaafd en ook de voogdijverenigingen streven er veel meer dan vroeger naar de gezinsbanden weer te herstellen. In plaats van in internaten beoogt men ook veel meer plaatsing van kinderen in 'n ander dan het ouderlijke gezin. En zo zijn we in een situatie gekomen waarin de kinderhuizen die enkele jaren geleden nimmer plaats hadden bij aanvragen, gedeeltelijk leeg staan en waarin tehuizen moeten worden gesloten.
Ik weet niet hoelang dit gaat duren. Kunnen we ook hier een slingerbeweging verwachten en kan de behoefte van de jeugd aan verblijf in gemeenschap (communevorming b.v.) er weer toe gaan leiden dat internaatsverblijf voorkeur boven het gezin gaat genieten?
Ik kom terug op de „vrijwilliger", waarover ik het al even had.
Wie zich vroeger bezig wilde houden met bedreigde kinderen, mocht daarvoor bepaaldelijk geen geld willen hebben. Naastenliefde, christenplicht, brengen mee dat helpen van anderen een zaak is van „liefde". Nog altijd leeft dit. Ook de beroeps-kinderbeschermers worden geacht hun werk met liefde te doen en geen geldelijk gewin na te streven.
Illustratief voor deze opvatting is dat in 1921 ook werd ingevoerd dat de goedwillende burger die de kinderrechter als gezinsvoogd zou terzijde staan, indien hij zijn werk naar tevredenheid verrichtte, jaarlijks voorgedragen mocht worden voor een beloning van *f* 10,— (zegge: tien). Toen in 1970 het nieuwe eerste boek van het burgerlijk wetboek werd ingevoerd moet de overheid een royale bui hebben gehad. Toen werd deze „toelage", „vergoeding", of hoe het heten moge, verhoogd tot *f* 25,—!
Maar de ontwikkeling van de psychologie en van het maatschappelijk werk hebben het besef doen ontstaan dat de goedwillende burger-amateurs, het niet meer zo goed konden. Er ontstonden gezinsvoogdijverenigingen, waarin de vrijwillige gezinsvoogden zich konden verenigen en deze verenigingen gingen er toe over maatschappelijke werkers aan te stellen die beroepsmatig

de vrijwillige hulpverleners gingen helpen bij het helpen. Langzamerhand gingen de maatschappelijke werkers — en dan natuurlijk alleen in de „moeilijke" zaken — (alsof er „gemakkelijke" bestaan!) — zelfstandig de hulpverlening ter hand nemen en als gezinsvoogd fungeren en tegenwoordig is de ondeskundige leek, de amateur, de dilettant, voor een deel vervangen door de professionele kinderbeschermer. Ook bij de voogdijverenigingen gaan de bestuurders niet meer zelf op pad om hun goede zorgen te verspreiden, maar gaan de beroepskrachten rond voor bezoek aan de gezinnen en de kinderen en voor het bemiddelen bij de talloze problemen die zich voordoen.
Hoewel ik grote bewondering heb voor het werk dat de vrijwilligers deden en wat ik zelf kon gadeslaan, bewondering vooral voor de toewijding en ijver, ben ik toch blij dat ze van het toneel lijken te gaan verdwijnen. Ook al mag iedereen kinderen krijgen; indien er met kinderen iets misloopt is dat een gevolg van een dermate gecompliceerd ontwikkelingsproces en is herstel zodanig moeilijk, dat de hoogste mate van deskundigheid — ook bij de gemakkelijke gevallen — is vereist bij de pogingen om weer iets recht te breien. De reclassering gaat deze weg allang en de vrijwillige medewerker is daar uitzondering.
Maar ziet, in de kinderbescherming werkt ook hier weer een slingerbeweging. De alternatieve organisaties, zoals release, bond van minderjarigen, sociale units e.d. menen dat men juist niet door deskundigheid moet worden gehinderd om hulp te verlenen. Zij roepen weer om vrijwilligers, om de onbetaalde zuivere naastenliefde.
Hebben de beroeps-maatschappelijke werkers het hiernaar gemaakt?
In 1921 was een rechter nog een rechter, zittend in een ivoren toren en afzijdig van het maatschappelijk gewoel om hem heen. De toen beoogde kinderrechter moest een actieve, leidende, figuur zijn, die zijn eigen beslissingen uitvoerde en rechtstreeks contact met ouders en pupillen onderhield. Een tijdlang heeft de gedachte geleefd dat hij een soort super-opvoeder zou moeten zijn. De slinger zwaait ook hier weer terug. Het rapport van de commissie Enschede roept, als het ware om eigen twijfels te overschreeuwen, op elke pagina dat ook de kinderrechter een „rechter" blijve en de commissie Wiarda wil de kinderrechter — m.i. terecht — van zijn uitvoerende taken bevrijden. Wilde men in 1921 nog dat de kinderrechter zich vergaand rechtstreeks met zijn pupillen zou bemoeien, nu wil men daarvan weer af. Ik dacht dat de kinderrechter ook wel beter rechtop zou zitten, indien zijn taak zou worden beperkt tot het beslissen in conflictueuze omstandigheden, en dat kan ook zijn in de gevallen waarin de deskundigen het niet eens zijn, en voorts altijd dan, wanneer beperking van de persoonlijke vrijheid in het geding is.
Ik heb zo hier en daar enige slingerbewegingen gesignaleerd. Het onderwerp is eigenlijk oeverloos, maar ik laat het bij deze enkele opmerkingen.
De onvrede met de kinderbescherming (Jeugdbescherming wil de commissie Wiarda het noemen) komt, denk ik wel eens, voort uit de onvrede over de omvang van onze eigen vermogens. Als mensen schieten we, ook bij de kin-

derbescherming, natuurlijk altijd te kort, omdat we niet kennen en niet weten wat we eigenlijk zouden moeten kennen en weten. Ook kunnen we niet altijd doen wat eigenlijk zou moeten omdat we niet weten hoè en zelfs lang niet altijd weten wàt we zouden moeten kunnen doen. Telkens opnieuw denken we dat we nu oorzaak en gevolg kennen en dat we nu ook ontwikkelingen kunnen beheersen en telkens opnieuw falen we. En dat natuurlijk niet alleen in de kinderbescherming.
We glijden dus voortdurend uit op een smalle bochtige weg. In de kinderbescherming leven voortdurend grote verwachtingen van de ontwikkeling van de psychologie en van de mogelijkheden om met behulp daarvan de mens in ontwikkeling te kunnen beïnvloeden, veranderen, verbeteren, helpen. Het woord „behandelen" is het modewoord van deze tijd. Maar te hoge verwachtingen maken de teleurstellingen groter.
Het is geen schande te beseffen dat we nog te weinig weten en kunnen en dat we het met dat weinige moeten doen.

M. Knap

Opkomst van een tegencultuur

Theodore Roszak:
THE MAKING OF A COUNTER CULTURE,
Anchor Books, 1968
in de vertaling van Martin Schouten:
OPKOMST VAN EEN TEGENCULTUUR
Meulenhof, 1971

Er is nog hoop, volgens Theodore Roszak. Ook hij behoort tot het groeiende leger maatschappij-critici en cultuur-pessimisten die de westerse, hooggeïndustrialiseerde samenleving zien verworden tot groteske spinsels, waarin de mens het slachtoffer van zichzelf dreigt te worden. Waarin de mens vervreemdt van zijn eigen mogelijkheden en zich als een gedenatureerd wezen uiteindelijk zal schikken in de nog enig mogelijk lijkende lotsbestemming: die van een in elk opzicht horige, ondergeschikt aan een systeem waarvan het beheer is afgestaan aan technici, deskundigen, specialisten; elk heerser uitsluitend op het toegewezen gebiedje en voor het overige weer ondergeschikt aan alle andere technici, deskundigen en specialisten. Een gesloten cirkel, misschien moeten we zeggen een spiraal die leidt naar het moment waarop de mens zich definitief onherkenbaar heeft gemaakt.
Want, meent Roszak, de beslissende maatstaf voor de wezenlijke misdadigheid van de technocratie is de mate waarin wordt volgehouden, in naam van de vooruitgang, in naam van de rede, dat het ondenkbare denkbaar wordt en het onverdraaglijke verdraaglijk.

Er is nog hoop, ook al is de technocratie in een fase beland waarin enerzijds niet alleen het industriële complex maar zelfs de menselijke context via 'social engineering' volledig georkestreerd dreigt te worden; en anderzijds die technocratie steeds meer in staat zal zijn haar uitdagers te assimileren en daardoor haar eigen basis te verbreden.
Terecht noemt hij het kenmerkend voor de technocratie dat ze zichzelf ideologisch onzichtbaar weet te maken. Let maar op, alle politieke debatten gaan over allesbehalve de technocratie, eenvoudigweg omdat deze doorgaans niet als een politiek verschijnsel wordt beschouwd. Men vindt haar in de USSR even goed als in de VS. Het is geen politiek maar een cultureel imperatief, waarin via de deskundigen de wetenschap een dominerende rol speelt.

Maar — nogmaals — er is nog hoop, en die heeft Roszak gevestigd op een „duidelijk afgebakende minderheid van jongeren en een handvol van hun volwassen mentors". Bij hen ontwaart hij in de interesse voor de psychologie van de vervreemding, oosterse mystiek, psychedelica en communale experimenten een „culturele constellatie" die zó radicaal afwijkt van de algemeen aanvaarde grondslagen waarop onze maatschappij sinds de wetenschappelijke revolutie van de 17e eeuw is gebaseerd, dat hij spreekt van een 'tegencultuur'.
Deze jongeren vallen op, omdat ze handelen tegen een achtergrond van bijna pathologische passiviteit van de volwassen generatie, die afstand heeft gedaan van zijn verantwoordelijkheid. Roszak verklaart dit verschijnsel niet(!), maar volstaat met te zeggen dat het „symptomatisch voor een door en door verziekte toestand" is dat „jongeren zo'n grote verantwoordelijkheid moeten dragen voor het vernieuwen van hun samenleving. Het

is een te grote taak voor ze om die met succes te kunnen volvoeren".
Toch verdient de tegencultuur het om begrepen te worden en als ik het goed zie heeft Roszak voor deze mening twee argumenten die telkens in het boek terugkomen: het feit dat hij niet ziet waar ànders de redding van de menselijke beschaving vandaan moet komen, en de omvang in potentie van de groep mensen waarover hij spreekt. Twee argumenten die ik nog maar even laat voor wat ze zijn.

Als een invasie van centauren, zo moet onze technocratische cultuur de jonge dissidenten wel zien. Dronken en bedwelmd stormen ze binnen op het beschaafde feest. Zal Apollo, de strenge hoeder van de orthodoxe cultuur, ditmaal in staat zijn de indringers te vermanen en weg te sturen? Roszak aarzelt zelfs niet om zijn vergelijkingen nog sprekender te maken als hij herinnert aan de opkomst van het vroege christendom, dat het ooit bracht van maatschappelijke absurditeit tot banier van een gemeenschap.
Het beslissende moment noemt hij ook hier: het inzicht dat het bouwen van een goede samenleving niet primair een sociale, maar een psychische taak is. Dat vergt nu: omverwerping van het wetenschappelijk wereldbeeld en plaatsinruiming voor een nieuwe cultuur waarin de niet-intellectuele vermogens van de persoonlijkheid de beslissers worden over het goede, het ware en het schone. Deze niet-intellectuele vermogens te karakteriseren vindt Roszak verre van gemakkelijk; het conventionele taalgebruik zit hem hinderlijk in de weg, maar als we ze willen vinden moeten we maar zoeken in wat in de technocratie de „culturele vuilnisemmer" is: het „onbewuste"... het „irrationele"... het „mystieke"... het „zuiver subjectieve"... kortom in wat nu nog amusant excentriek is.
De beslissende vraag is: hoe kan men er zeker van zijn dat de exploratie van de niet-intellectuele krachten niet zal degenereren tot een maniakaal nihilisme? Roszak vindt dat daar nu net over nagedacht moet worden en hij begint er alvast een beetje mee, door te stellen hoe slecht de tweedeling rede/hartstocht, intellect/gevoel, etc. altijd is begrepen, door ze als tegenstelling te ervaren. Voor zover deze telkens gedragsstijlen karakteriseren vormen ze geen enkele garantie voor de ethische kwaliteit van een daad. We moeten de bron opzoeken waaruit het gedrag voortvloeit, en die bron ligt dieper dan ons intellectuele bewustzijn. Op dit niveau — het niveau van de visie — ligt volgens Roszak het centrale project van de tegencultuur.

Hier ook vindt men de continuïteit van denken en ervaringen die de jongeren verbindt met de Nieuw-Linkse sociologie van C. Wright Mills, het Freudiaans-Marxisme van Herbert Marcuse, het Gestalt-therapie-anarchisme van Paul Goodman, de apocalyptische lichaamsmystiek van Norman Brown, de op Zen gebaseerde psychotherapie van Allan Watts, Allen Ginsburgs visionaire impulsen en Timothy Leary's ondoordringbare occulte narcisme.
Roszak zet ze allen met veel aplomb in de rij van toonaangevende mentors van de tegencultuur van onze jeugd die op diverse manieren een vraagteken hebben gezet achter de geldigheid van het conventionele wetenschappelijke wereldbeeld en daarmee een begin hebben gemaakt met het ondermijnen van de funderingen van de technocratie.

Een van de belangrijkste funderingen noemde Roszak „de mythe van het objectieve bewustzijn", die zegt: er is maar één toegangsweg tot de werkelijkheid en dat is het cultiveren van een bewustzijnstoestand die gezuiverd is van elke subjectieve vertekening, iedere persoonlijke betrokkenheid. Dan pas houden we gekwalificeerde kennis over, niet alleen in de natuurwetenschappen, maar evenzeer in de menswetenschappen.
Is het gebruik van het woord 'mythologie' legitiem, als daarmee de objectiviteit als bewustzijnstoestand wordt aangegeven? Roszak denkt van wel, omdat hij op het diepste niveau de mythe ziet als „dat collectief gecreëerde ding waarin de grote centrale waarden van een cultuur zijn uitgekristalliseerd".

Het objectieve bewustzijn is nadrukkelijk niet een definitieve transculturele ontwikkeling die haar kracht ontleent aan het feit dat zij, en zij alleen, de waarheid in pacht heeft. Veeleer is het — nog steeds volgens Roszak — zoals elke mythologie een arbitrale constructie waarin een gegeven maatschappij in een gegeven historische situatie haar gevoel voor waarde en betekenis heeft geïnvesteerd. Vandaar ook dat de tegencultuur zich van het objectieve bewustzijn kan afwenden, alsof het een met de pest besmette plek is.
Drie kenmerken wijst Roszak aan in de stijl die voortkomt uit het cultiveren van het objectieve bewustzijn:

— 'de vervreemdende tweedeling' van binnenwereld en buitenwereld, waarbij met binnenwereld wordt bedoeld die plaats in de persoon waarop het bewustzijn zich terugtrekt als men wil weten zonder persoonlijk betrokken te raken in wat men wil weten; een soort onpersoonlijk deel van de persoon, een Niet-Ik (Brown) dat ook wel wordt aangeduid met namen als ego, intelligentie, rede, etc.
— 'de kwaadaardige hiërarchie', waarin de waargenomene een lagere status toevalt dan de waarnemer in de afstandelijke observatie (,,Ik kan van jou alleen de buitenkant van je gedrag waarnemen; ik kan je niet toestaan meer werkelijkheid of psychische samenhang te bezitten dan mijn perceptie van jou toestaat. Ik ga ervan uit dat ik goed kan beoordelen en begrijpen wat je doet of wilt, zonder helemaal in je leven binnen te treden'', etc.), en:
— 'de mechanische imperatief', zijnde het onbedwingbare gevoel van 'als spierkracht vervangen kan worden door een machine, hoe begeerlijker is het dan niet het brein achter de spierkracht ook te vervangen door een mechanisme!' De machine bereikt de perfecte toestand van objectief bewustzijn en wordt dan ook de maatstaf waaraan alle dingen worden afgemeten, anders gezegd: de finale convergentie van alle technieken.

De tegencultuur moet het objectieve bewustzijn niet uitdagen door te vragen of er een andere manier is waarop we de wereld kunnen kennen, omdat het antwoord niet op een smalle kennis-theoretische basis gezocht moet worden. ,,De enige manier waarop we ooit weer over het soort kennis zullen beschikken waar Lao-tse naar verwees in zijn gezegde: 'zij die weten spreken niet' is door de vraag: 'hoe zullen we weten?' ondergeschikt te maken aan de vraag 'hoe zullen we leven?'.''
Roszak acht dan ook de omvang (anderen zullen waarschijnlijk zeggen: de diepte) van ons leven in het geding als we de finaliteit van het objectieve bewustzijn als basis voor de cultuur uitdagen. Een cultuur die visionaire ervaring ondergeschikt maakt, negeert of vernedert, begaat de zonde van vermindering van ons bestaan. Ons moet het er om gaan ons leven weer zo groot mogelijk te maken, in staat de uitgestrektheid te omvatten van ervaringen die weliswaar geen verbale en aantoonbaar juiste uitspraken opleveren, maar die in ons een gevoel voor de majesteit van de wereld wakker maken.

Zal het nog iemand verbazen dat Roszak tenslotte een pleidooi voert voor vernieuwing van de magie, die oude tegenvoeter van de wetenschap? De magie, zegt hij, was geen repertoire van oude stunts, maar een ervaringsvorm, een manier om de wereld tegemoet te treden. De magie verandert de alledaagse werkelijkheid in iets groters, misschien angstaanjagender, zeker avontuurlijker dan de geringere rationaliteit van het objectieve bewustzijn ooit kon sanctioneren. Wie zich nog steeds geconfronteerd weet met het onverklaarbaar wonderbaarlijke in de talenten van kunstenaars is misschien getroffen door een zwakke, talmende vonk van het oude sjamanistische wereldbeeld en heeft, in zoverre, een glimp opgevangen van een alternatieve werkelijkheid.
Terwijl een man als Maslow nog denkt dat er een harmonische relatie tussen de twee bewustzijnstoestanden tot stand kan worden gebracht op basis van 'hiërarchische integratie', waarbij de poëtische perceptie het in de hiërarchie wint van de objectieve perceptie, heeft Roszak de

deur al achter zich dichtgetrokken als hij schrijft: „Suggereren dat er wel een gulden middenweg zal zijn tussen het magische en het objectieve bewustzijn, die onze cultuur kan aanhouden, staat gelijk aan de erkenning dat men niet weet wat het is om te zien met ogen van vuur".

Misschien is dit laatste citaat bruikbaar om te illustreren hoezeer Roszak in absolute tegenstellingen en uitersten denkt. Als dit zwart-wit polariseren een uitvloeisel is van zijn radicalisme, weet ik niet of we daar veel verder mee komen.
Het is niet zo moeilijk om aan te geven hoe abject de technocratische samenleving in tal van opzichten is en hoever we daarmee verwijderd raken van een waardig mensbeeld. Het is ook niet bijster moeilijk om in te zien dat oosterse godsdiensten en wijsgerige stelsels (beter gezegd: het oosterse denken), vertrekt van een geheel verschillende visie op mens en samenleving. En het is rechtuit makkelijk om te beweren dat waar de ene cultuurinhoud faalt we eigenlijk een andere moeten omarmen die op de gewraakte punten een gelukkiger perspectief biedt. Misschien hebben we juist wel een technocratie nodig om mensen zo te kunnen programmeren dat ze 'van cultuur kunnen veranderen', om dit belachelijke beeld te gebruiken.
Toch duidt het in de richting van Roszaks fundamentele tekort. Hij zou met reden kunnen volhouden dat de westerse mens van zijn eigen potenties is vervreemd en hij heeft gelijk als hij via Marcuse en Brown aantoont dat het hier niet allereerst om een sociale, maar om een psychische vervreemding gaat.
Maar wie, zoals ik, denkt dat het hier om een procesmatige ontwikkeling gaat, slaat de schrik om het hart als Roszak meent dat dit uiterst langzame proces eenvoudigweg doorbroken kan worden door een handjevol culturele tegenvoeters, jonge „good guys" die zich van al die ouwe slechterikken maar geen zier moeten aantrekken en vreedzaam in de schaduw van de Technocratie het Nieuwe Jeruzalem optrekken.
Wat hebben we aan Roszaks visioenen, zolang hij daarmee de „bijna pathologisch passieve" oudere generaties in de kou laat staan en ieder ander die (nog) niets van zijn tegencultuur aanvoelt of begrijpt? Zou met hun uitsterven soms ook meteen de technocratie verdwijnen? Waarom analyseert hij niet waarom van alle jongeren die hij 'gezonde instincten' toedicht, zovelen nog wèl voor de technocratie kiezen, in plaats van simpelweg te verklaren dat de technocratische vooronderstellingen over de aard van de mens, de samenleving en de natuur hun ervaringen al bij de bron hebben kromgetrokken. Dat zegt niets over het waarom dat ons mogelijk werkelijke aangrijpingspunten zou kunnen bieden. We komen niet veel verder met de taal van de bokken en de schapen en met een waarom-daarom redenering. Wat hebben we aan een vluchtige kenschets van de vorige generatie die zijn greep op de huidige goeddeels verloor, zonder te verklaren waarom de door Ortega y Gasset zo goed verwoorde vruchtbare wisselwerking der generaties kennelijk opeens ging stokken. Wat hebben we bovenal aan de voorstelling dat zoveel jongeren een authentiek verzet bieden, terwijl in het geheel niet wordt nagegaan in welke correlatie ze staan tot de moedermaatschappij en in hoeverre ze er een onvervreemdbaar produkt van zijn.
Wanhoop over de aktuele samenleving begrijp en deel ik, zolang die niet omslaat — ten einde raad — in hoop op een uitverkoren volk, ook al is men voor de gebreken daarvan niet blind. Hoewel ik Roszaks boek als 'blikopener' bijzonder waardevol vind zou ik eraan willen herinneren dat zijn belangrijkste en telkens weerkerende uitgangspunt „als het niet van hen komt, van wie dan wel?" weliswaar in z'n rethoriek op een antwoord lijkt, maar dat het niettemin een **vraag** blijft.

Casper Vogel

Humanistische verkenningen

Welvaart en welzijn

De discussies over de verschillende aspecten van de wetenschapsbeoefening en ook over welvaart en welzijn zullen de eerste decennia ook in humanistische kring veel aandacht vragen.

De technologische ontwikkeling, de elektronica, de cybernetica, de atoomenergie brachten ongekende mogelijkheden.[1] De welvaart, die het Westen wist te veroveren, wordt echter niet alleen overschaduwd door de toenemende armoede van tweederde van de wereld, maar vormt bovendien een gevaar voor ons *wel-zijn,* waar bodem, lucht, water, flora en fauna in toenemende mate worden bedreigd door afval en gifstoffen.

In hun boek „Population, resources, environment" wijzen Paul en Anna Ehrlich, twee Amerikaanse ecologen, erop, dat het steeds weer opnieuw aanbevolen panacee voor de derde wereld, nl. industrialisatie, een wereldwijde milieuvergiftiging teweeg zou brengen, die niet alleen een „dode lente" (Rachel Carson) maar ook dode oceanen en een onvermijdelijke ondergang van homo sapiens tot gevolg zou hebben. De mensheid is voor een ernstig dilemma geplaatst. Eenvoudige oplossingen zijn niet te geven. Zeker is dat er nog onvoldoende besef bij velen is, dat ons individuele menselijke bestaan deel is van het alomvattende leven. Alle levensvormen, alle processen in de natuur hangen met elkaar samen. Het heelal is een eenheid[2], maar ook het leven. De bekende Zwitserse bioloog Portmann spreekt over „die verborgene Uebereinstimmung, die unsere humane Daseinsform mit allem Lebenden zur Einheit des Vitalen verbindet."[3]

In zijn „The new industrial state" wijst Galbraith erop, dat wij slaven dreigen te worden van de machine en van de technocratie, die de belangen van de grote ondernemingen meent te kunnen identificeren met die van de gehele maatschappij. In een dergelijke nieuwe industriële maatschappij wordt onvoldoende zorg besteed aan de eisen van landschap en biosfeer, aan problemen van gezondheid, voorzieningen voor ouden-van-dagen, ruimtelijke ordening. Gelukkig groeit ook onder economen het besef, dat de schadelijke externe effecten van de industrie verdisconteerd moeten worden in het industrialisatiebeleid en zo mogelijk gekwantificeerd dienen te worden.[4] Het was de Britse econoom Mishan, die in zijn opzienbarende boek „The costs of economic growth" (1967) tot de conclusie kwam dat „het voortdurende streven naar economische

[1] Een belangwekkende beschouwing over de mogelijkheden door de atoomenergie in het leven geroepen is die van A. M. Weinberg „Nuclear energy, a prelude to H. G. Wells' dream". Foreign Affairs, april 1971.

[2] Zie prof. M. G. J. Minnaert „De eenheid van het heelal". Amsterdam, 1963.

[3] A. Portmann. „Um das Menschenbild". Stuttgart, 1964.

[4] Over het welvaartsprobleem in verband met de toekomstmaatschappij zie o.m. L. S. Wehrle „Affluence and the world tomorrow", Foreign Affairs, april 1971.

groei door de westerse samenlevingen het sociaal welzijn per saldo eerder verlaagt dan verhoogt".
Ik deel hierbij overigens allerminst de mening van hen, die onze „heilige koe", de „economische groei" willen slachten. Het is overigens de vraag of men het streven naar welvaartsverhoging zal kunnen onderdrukken en of men het proces van economische groei (voor ontwikkelingslanden zelfs vaak een kwestie van leven of dood!) zou kunnen stoppen. Het gaat erom dit proces bewust richting te geven en te streven naar een produktie van goederen, die de ontplooiing van mens en maatschappij werkelijk dienen. Vele romantische kritici vergeten maar al te gemakkelijk, dat *méér welvaart* voor velen óók betekent het verkrijgen van *geestelijke goederen*, méér geluk en meer vrijheid. Armoede betekent bijna altijd onvrijheid en afhankelijkheid, zowel materieel als geestelijk.
Ook hier ligt een taak voor de humanistische beweging als pressiegroep. Galbraith meent, dat de redding moet komen van een nieuwe intelligentsia [5] die een actief aandeel in de politiek zal moeten nemen om verschillende aspecten van het beleid om te buigen.
In het voorgaande werd gewezen op enkele negatieve aspecten van de getechnificeerde samenleving. Deze kritiek houdt evenwel bepaald geen pleidooi in voor een conservatisme, dat de technische vooruitgang uitsluitend door een donkere bril beziet. Wetenschap en techniek brengen grotere veranderingen dan vroeger revoluties. Hiermee is een nieuw begrip geïntroduceerd: „versnelling van de geschiedenis":
Mozart had voor de reis van Oostenrijk naar Italië evenveel dagen nodig als Keizer Hadrianus in omgekeerde richting en daarin was in 1600 jaar geen verandering gekomen. Nu doen we er in plaats van 12 dagen, minder dan 2 uur over. Ca. 50.000 jaren verliepen tussen de eerste mens die uit steen bijlen en speerpunten vervaardigde en de eerste ijzersmid, ca. 5000 jaar tussen de eerste ijzersmid en de eerste locomotiefmachinist, 130 jaar tussen de eerste locomotief-machinist en de eerste straaljagerpiloot. Nu de computer zijn intrede heeft gedaan worden de mogelijkheden nog weer groter omdat de snelheid van het menselijk brein aanzienlijk wordt overtroffen. Er zijn dan ook futurologen die voorspellen, dat binnen één generatie evenveel zal veranderen als vroeger in zes tot acht generaties.

Rationalisering van de maatschappelijke processen

Dank zij de automatisering, de cybernetica en de moderne communicatietechnieken zal er in het „elektronische tijdperk" een toenemende rationalisering van maatschappelijke processen zijn waar te nemen. Deze ontwikkeling kondigde zich reeds aan met de opkomst van b.v. economische planning en „social engineering", begrippen, die aan het begin van deze eeuw volledig onbekend waren. Sociale verhoudingen, berustend op traditie en charismatisch gezag zullen steeds meer een anachronisme worden.
Crisis van gezag en autoriteit is één van de opvallendste verschijnselen in onze hedendaagse maatschappij.[6] De autoriteit wordt niet zoals vroeger zonder meer aanvaard, omdat hij nu eenmaal een „gevestigde" positie bezit. Het gezag [7] krijgt een rationeler

[5] Zie ook T. Geiger „De creatieve voorhoede. De maatschappelijke functies van de intelligentsia". Rotterdam, 1971.
[6] Vgl. A. Mitscherlich „Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft", München, 1963.
[7] Zie „Over gezag", Rekenschap september 1967.

karakter en zal zich als zodanig moeten waar maken. Dit betekent de uiteindelijke ondergang van de ideologie. Vroeger waren het vooral de juristen, die het beleid bepaalden. Meer en meer zullen andere specialisten, managers, economen, technologen en sociologen hun invloed doen gelden omdat politici en autoriteiten voor een belangrijk deel afhankelijk worden van hun adviezen. Wel doet zich hierbij een nieuw probleem voor, nl. dat van de toenemende bureaucratisering.[8]
De toenemende rationalisering zal de rol en betekenis van confessionele groepen en partijen steeds verder doen afnemen. De verminderde oriëntatie op transcendentale symbolen onder invloed van de ontwikkeling van wetenschap en techniek moet leiden tot een steeds verdergaande secularisatie.
De humanistische beweging zal in de komende jaren ook aandacht moeten hebben voor de culturele vorming van de grote massa. De vraag moet onder ogen worden gezien in hoeverre het Verbond een taak heeft op het gebied van de „éducation permanente", met name waar het gebieden geldt als filosofie, psychologie, maatschappij-wetenschappen, kunst en literatuur. De zich steeds uitbreidende communicatie- en verkeersmogelijkheden plaatsen ons ook voor problemen als de confrontatie met niet-Westerse, anders geaarde volken en culturen. In de komende decennia zal deze problematiek zich steeds sterker doen voelen.

Oosterse renaissance?
De ontmoeting met Oosterse volken en hun wereldbeschouwingen was aanvankelijk slechts een aangelegenheid voor theosofen en andere geïnteresseerden. De belangstelling van de hippies voor cultuur en religie van India is, hoe gering van betekenis ook, toch een teken van een veranderende verhouding tussen Oost en West. (De vraag is overigens of men voldoende oog heeft voor de religieuze onvrijheid in vele Oosterse landen, zoals deze bv. tot uitdrukking komt in het kastenstelsel!)
Een confrontatie met de grote Aziatische wereldbeschouwingen en religies, zoals islam, boeddhisme en hindoeïsme zal onvermijdelijk zijn. Hier kan het humanisme met vrucht voortbouwen op het werk van denkers als Vivekananda, Aurobindo Ghose, Keyserling, Radhakrishnan, Masson Oursel (de schrijver van „La philosophie comparée"),[9] Suzuki, Dürckheim. Ook een katholiek als H. Fortmann pleit in zijn „Oosterse renaissance" (1970) voor een ontmoeting tussen Oost en West.
Overigens is het duidelijk, dat de secularisatie ook in de landen van islam, boeddhisme en hindoeïsme zijn invloed zal doen gelden met vèrstrekkende gevolgen voor het geestelijk klimaat. Hierbij is eveneens de vraag aan de orde in hoeverre humanisme en marxisme de plaats van de oude religies kunnen innemen.[10]

Is „vooruitgang" mogelijk?
Het vooruitgangsoptimisme van vroegere humanisten zoals van Wells in zijn „The shape

[8] Zie hierover H. Jacoby „Die Bürokratisierung der Welt", Neuwied, 1971.
[9] Zie ook Kwee Swan-Liat „Methods of comparative philosophy", Leiden, 1953 en „Universeel en internationaal humanisme", Rekenschap december 1965 (speciaal nummer) en „Ontmoeting tussen Oost en West" (Deventer, 1952) en F. S. N. Northrop „The meeting of East and West" (New York, 1946).
[10] Het probleem van de secularisatie kwam ook ter sprake op het vijfde „Humanismusgespräch" in Salzburg in 1970, waarvan men een verslag vindt in het boek „Hat die Religion Zukunft?" Graz, Verlag Styria, 1971.

of things to come" is niet langer het onze, maar evenmin het pessimisme van Orwell's „1984". Wij geloven niet in een noodzakelijke en positieve ontwikkeling volgens bepaalde ontwikkelingswetten. Te zeer hebben politieke catastrofes als de twee wereldoorlogen de zekerheden van vroegere generaties ondermijnd. Al in de negentiende eeuw waren er kritische geesten geweest, die het geloof in een voortgaande ontwikkeling in progressieve zin discutabel hadden gesteld. Onder deze kritici treft men zeer uiteenlopende figuren aan zoals Schopenhauer, de Maistre en Nietzsche. De Hongaar Imre Madach schrijft in 1860 zijn „Tragedie van de mens" waarin hij de vele illusies van de mensheid ontmaskerde en merkwaardig genoeg ook de ruimtevaart voorzag als één van de laatste illusies. Ook Sorel sprak van „Les illusions du progrès".

Twee wereldoorlogen hebben het beeld van opgang en vooruitgang vergruizeld. Het is niet gemakkelijk nu tot een genuanceerd oordeel over het begrip vooruitgang te komen. Een van de beste beschouwingen op dit gebied is m.i. nog altijd die van Jan Romein. In zijn essay „Gedachten over de vooruitgang" zegt hij: „. . . de vooruitgang blijkt een *avontuur*, dat door verdere voortgang niet minder avontuurlijk, integendeel steeds hachelijker wordt. Steeds hachelijker omdat tegenover iedere nieuwe mogelijkheid aan de positieve pool een averechtse mogelijkheid aan de negatieve ontstaat, zoals het dal dieper is, naar mate de berg hoger, waaraan het zijn ontstaan dankt, of zoals de schaduw onafscheidelijk is van het licht en de dood er ook slechts is omdat er leven is".[11]
Over de mens van de toekomst en over de biopsychische veranderbaarheid van de mens zijn vele discussies gaande. Men kan met Nietzsche menen, dat „der Mensch etwas ist, was überwunden werden soll", maar men moet dan wel het nodige inzicht hebben in de mogelijkheden van de veranderbaarheid en vooral ook de richting waarin deze zich moet voltrekken. Vooralsnog sta ik nogal sceptisch tegenover de perspectieven van een eugenetica, zoals die door humanisten als Müller en Julian Huxley[12] is verdedigd. Ik stem wel graag in met de volgende uitspraak van Van Melsen: „Er wordt veel gediscussieerd over de kwestie of de menselijke natuur te veranderen is. In zekere zin is deze kwestie irrelevant, evenzeer als het irrelevant is om te vragen of de stoffelijke natuur te veranderen is. Het antwoord kan immers met goed recht zowel bevestigend als ontkennend luiden. De relevante vraag is een andere en wel of de mens mogelijkheden bezit die tot nu toe niet of onvoldoende verwerkelijkt zijn en ook niet verwerkelijkt konden worden, eenvoudig omdat het de mens aan voldoende inzicht in zijn eigen mogelijkheden ontbrak." [13]
Verdieping van de menswetenschappen moet ook in dit verband door de humanistische beweging worden gestimuleerd. De geschiedenis toont duidelijk aan, dat verandering van maatschappelijke structuren en menselijke verhoudingen mogelijk is, waardoor de ontplooiing van de individu eerst werkelijk realiseerbaar wordt. Er is duidelijk sprake van een emancipatie, die ook in ethiek en moraal tot uitdrukking komt. Zoals reeds eerder werd opgemerkt speelt de techniek in deze verandering van maatschappelijke structuren een belangrijke rol. De humanist deelt, zoals gezegd, dan ook niet de kritiek

[11] Zie in dit verband ook E. Leach „Uit de hand gelopen wereld". Groningen, 1969.
[12] Vgl. „Eugenetica in evolutionistisch perspectief" in zijn boek „Essays van een humanist". Amsterdam, 1966.
[13] A. G. M. van Melsen „Wetenschap en verantwoordelijkheid". Utrecht, 1969, pag. 181.

van conservatieve zijde op de technische ontwikkeling. Terecht zei Wiener, dat het maatschappelijke gevaar niet van de machine komt maar van de vraag wat de mens ermee doet.
Toch zal de humanist geen kritiekloze pleitbezorger van de technocratie worden. *Technificatie en rationalisatie impliceren nog geen humanisering van de samenleving.* Het bezit van een ijskast en een kleurentelevisie biedt nog geen garantie voor een onafhankelijk progressief denken. Ondanks onze positieve houding tegenover de technische en economische evolutie, zijn wij er toch van overtuigd dat de techniek niet in staat is àlle politieke en economische vraagstukken (om van de zedelijke problemen maar niet te spreken!) op te lossen. Ik denk hier ook aan een uitspraak van Wittgenstein: „Wir fühlen, dass selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind".
In een artikel getiteld „De technocratie, schrikbeeld en bekoring van de moderne wereld" (Tijdschrift voor sociale wetenschappen, Gent, no. 4, 1961) wijst prof. L. Moulin erop, dat er een aantal hinderpalen zijn, die de technocratie in de weg staan, t.w. 1. Er bestaan geen zuiver economische, demografische, militaire, godsdienstige enz. feiten. Iedere specialist neigt tot eenzijdigheid. Een voorbeeld is de ontwikkelingsproblematiek. Men heeft langzamerhand leren inzien, dat onderontwikkeling wel iets meer is dan een zuiver economisch vraagstuk. 2. De embryonale toestand, waarin sommige nieuwe wetenschappelijke disciplines zich nog bevinden. 3. Specialisten kunnen toch verschillende meningen hebben over uiteenlopende onderwerpen. 4. Iedere macro-beslissing raakt alle sectoren van het maatschappelijk leven. 5. De specialist is nooit neutraal of ápolitiek. Conclusie van Moulin: „Deskundigen en specialisten, administrateurs en „managers" vormen in de hedendaagse technische beschaving een macht en die macht zal steeds toenemen, dat staat vast. Maar zij is ver, zeer ver van de enige, of zelfs de meest agerende en de meest doeltreffende macht te vormen. Zij is ver, zeer ver van een autonome macht te zijn, daar zij meestal voor doeleinden waarover zij niet te oordelen heeft, gebruikt wordt door personen en groepen . . ."
Tot zover Moulin.
Ik wijs er nog op, dat de Duitse socioloog Jürgen Habermas de technocratie verwerpt omdat hierin de politicus ondergeschikt wordt gemaakt aan de wetenschap. Ook verwerpt hij een situatie waarin de wetenschapsman niet meer is dan een „servant of power". Habermas bepleit een kritische wisselwerking tussen beide.[14]
In onze cultuur heeft de techniek een centrale plaats veroverd. Zelfs in bepaalde vormen van beeldende kunst komt dit tot uitdrukking. Ons onderwijs richt zich op vorming van mensen, die een plaats moeten veroveren in een getechnificeerde maatschappij (Max Scheler spreekt in dit verband van „arbeids- of prestatieweten"). Maar de vraag rijst of deze mensen, nu de vrije tijd een steeds belangrijker aspect van ons leven wordt, wel de vermogens ontwikkeld hebben om creatief bezig te zijn *buiten* het produktieproces. Onze eenzijdig gerichte technische cultuur heeft weinig aandacht voor de veelzijdige, creatieve mogelijkheden van de mens *buiten* de technisch-economische sector.[15] Ik denk aan kunst, literatuur, filosofie, actieve sport en spel, natuurbeleving

[14] Zie hierover o.m. de dissertatie van B. C. van Houten „Tussen aanpassing en kritiek; de derde methodenstrijd in de Duitse sociologie". Deventer, 1970.
[15] Zie o.m. J. Kruithof „Arbeid nu en morgen". Rekenschap sept. 1968 en B. W. Schaper „Humanisme en arbeid". Rekenschap, maart 1968, H. Arendt „De mens, bestaan en bestemming". Utrecht, 1968.

en -studie. Het falen van onze cultuur in dit opzicht komt o.m. tot uitdrukking in het onvermogen van talloze gepensioneerden een zinvolle nieuwe levensvervulling te vinden, wanneer zij hun taak in het arbeidsproces beëindigd hebben. Er zijn ook velen, die de getechnificeerde, geburocratiseerde samenleving ervaren als een vreemde, „unheimische" wereld, waarin wezenlijke menselijke waarden niet tot ontplooiing kunnen komen. Gabriel Marcel sprak in dit verband van „depersonalisatie van de menselijke betrekkingen". Kafka gaf aan zijn gevoel van vervreemding uitdrukking in zijn bekende novellen „Der Prozess" en „Das Schloss".[16]

De beperktheden en eenzijdigheden van onze cultuur worden in onze eeuw sterker gevoeld dan in de vorige, ook al verhieven zich toen reeds kritische stemmen, zoals die van Nietzsche van wie de uitspraak afkomstig is: „Wir gehören einer Zeit an, deren Kultur in Gefahr ist, an den Mitteln der Kultur zugrunde zu gehen". Dit komt o.m. tot uitdrukking in de hang naar mystiek (helaas ook „drug-mystiek") bij vele jongeren, de belangstelling voor de Indiase cultuur (boeddhisme, yoga), voor de Japanse zen[17], voor de levenswijsheid van het oude China, voor de „primitieve" kunst van Afrika en Midden- en Zuid-Amerika (de precolumbiaanse kunst), voor de kunst van kinderen en geesteszieken, voor droom en symboliek, die alle als boeiende aspecten van het menszijn worden ervaren.

Hoe gerechtvaardigd cultuurkritiek ook moge zijn, de humanist dient zich evenzeer waakzaam op te stellen tegenover allerlei nieuwe irrationalistische geloofsvormen, die in feite geen enkel antwoord op onze problemen vermogen te geven. Een griezelig aspect van onze tijdgeest is bv. de bloei van de astrologie.[18] Dan zijn er de merkwaardige reveilbewegingen (Christ Superstar!) waarin kitsch en commercie samengaan met een hang naar het bovennatuurlijke, voor een belangrijk deel geboren uit onvrede met de bestaande verhoudingen in de laat-kapitalistische maatschappij.

De mens van morgen

Ten aanzien van de toekomstmogelijkheden van de mens deel ik volledig de volgende conclusie van de socioloog Richard F. Behrendt in zijn boek „Empirie of visie, een tijdkritische sociologie" (Utrecht, 1966):

„Duizenden jaren lang hebben statisch-hiërarchische, maatschappelijke stelsels de overtuiging van de machteloosheid van de mens — althans van de meeste mensen — tegenover natuur en hoger geplaatsten op aarde en in het hiernamaals onderhouden. Pas sinds korte tijd begint de opvatting door te dringen van de mens als schepper van nieuwe dingen, de opvatting dat de mens niet alleen het recht, maar ook de plicht heeft zich steeds verdere doeleinden te stellen en dat hij juist daarmee zijn vermogen om deze te verwerkelijken, kan versterken. Wij kennen de uiterste grens der menselijke vermogens niet. Wij weten slechts dat hun groei — evenals hun concrete aanwending voor specifieke doeleinden — maatschappelijk bevorderd of geremd kan worden. Ook

[16] Zie J. P. van Praag „Vervreemding in de moderne technische maatschappij". Rekenschap, juni 1970.

[17] Vgl. F. Vos en E. Zürcher „Spel zonder snaren; enige beschouwingen over Zen". Deventer, 1964. K. von Dürckheim „Zen en wij". Deventer, 1967, „De cultuur van de stilte" Deventer z.j. en P. Reps „Zen-zin, Zen-onzin" Deventer, 1968 en D. T. Suzuki, E. Fromm en R. de Martino „Zen-Boeddhisme en psycho-analyse". Amsterdam, 1966.

[18] Zie mijn artikel „Nieuwe gelovigen op oude dwaalwegen; de waan van de astrologie". De Humanist, 26 juni 1971.

wat dit betreft, schrompelt het domein van het fatale, onveranderlijke steeds meer in een terwijl het domein van de menselijke mogelijkheden — en daarmee ook van de menselijke verantwoordelijkheid — zich steeds sneller uitbreidt. Maar onze zelfbevrijding van traditioneel bijgeloof — dus van onnodige psychische en maatschappelijke belasting — is nog lang niet zover gevorderd als onze zelfbevrijding van onnodige, lichamelijke belasting. Nogmaals: onze maatschappelijk-geestelijke ontwikkeling hinkt achter onze natuurwetenschappelijk-technische aan . . ." (pag. 142).
Een onkritisch geloof in de toekomst en de macht van de techniek is even gevaarlijk als een irreëel conservatisme. Reeds in 1921 schreef de Russische dichter Majakowsky: „Wij zullen door de ruimte vliegen, langs melkwegen, achter kometen aan. In de toekomst zal het menselijk leven als een raket opstijgen naar de hemel!"
Maar reeds in 1930 pleegde deze dichter zelfmoord. Zijn toekomstverwachtingen waren te hoog gespannen geweest. Een desillusie moest volgen. Enerzijds weet de mens zich tegenover de natuur een steeds grotere vrijheid te verwerven en heeft hij een beslissende invloed op natuur en evolutie, anderzijds ziet hij zich geplaatst tegenover de problemen van een maatschappij, die steeds ingewikkelder en onoverzichtelijker wordt. Bovendien bestaat er een enorme discrepantie tussen ons technisch vermogen (atoomenergie, computers enz.) en de in velerlei opzichten anachronistische wereldpolitiek. Er is niet alleen sprake van een „cultural lag" maar ook van een „political lag".
Over verschillende maatschappelijke en culturele ontwikkelingen kan men moeilijk verheugd zijn.[19] Maar toch blijft er altijd een perspectief. Dit perspectief bracht Andreas Papandreou in zijn reeds eerder genoemde boekje „Naar een totalitaire wereld?" als volgt onder woorden: „Sommige van de progressieve krachten, die in het verleden tot verandering hebben bijgedragen, zijn conservatief geworden, omdat zij in de gevestigde orden van de gehele wereld geassimileerd zijn. Maar nieuwe vitale krachten zijn naar boven gekomen. En zij hebben zich geworpen in de strijd om de *vrijheid van de mens*, om de *open samenleving* van morgen . . ."

Conclusies

Het is duidelijk, dat in de komende jaren een aantal problemen alle aandacht uiteraard ook in humanistische kring zullen opeisen, t.w.

1. Het oorlogsvraagstuk.
2. De nood van de onderontwikkelde „derde wereld".
3. Het milieubeheer en de verhouding mens-natuur.[20]
4. De bevolkingsexplosie en de noodzaak van geboorteregeling.
5. Het nationalisme[21] en andere collectivistische ideologieën, die de door de technische ontwikkeling noodzakelijk geworden „global city" in de weg staan.

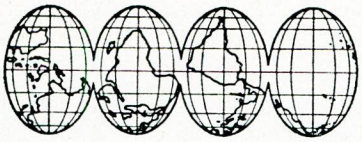
[19] Vgl. het speciale nummer van „Oost-West" (oktober 1969) „Aan de grens van de jaren zeventig".
[20] Over de verhouding mens-natuur vgl. mijn artikel „Natuur en mens" in „Mens en wereld" 26 december 1970. Zie voorts het speciale nummer „Technische vooruitgang en menselijk welzijn" van „Civis Mundi" (sept.-okt. 1971) en het boek van R. Hueting „Wat is de natuur ons waard?" (Baarn, 1970). Vermelding verdient de inmiddels opgerichte Vereniging Milieudefensie (Herengracht 109, Amsterdam).
[21] Vgl. Dr. S. W. Couwenberg „Herlevend nationalisme" Bilthoven, 1969 en H. Kohn „The idea of nationalism" New York, 1945.

6. Het scheppen van waarborgen voor de vrijheid van de individu.
7. De positie van de wetenschappelijke onderzoeker als ethisch vraagstuk.
8. De verdere ontwikkeling van organisaties als de UNO en de UNESCO die een praktische bijdrage leveren tot het opheffen van de sociale, politieke en culturele tegenstellingen in de wereld. Wenselijk is dat het Humanistisch Verbond meer dan tot nu toe deelneemt aan activiteiten van UNESCO-Nederland.
9. Fundamentele democratisering, die zich niet alleen beperkt tot een politieke, vertegenwoordigende democratie, maar ook in de economische sector haar invloed doet gelden.
10. De verdieping van de humanistische levensovertuiging en versterking van een internationale humanistische beweging, die gekenmerkt wordt door kritisch nonconformisme en sociaal engagement.
11. De problemen van opvoeding, onderwijs [22], culturele vorming en „éducation permanente".

In onze snel veranderende wereld zullen andere, nieuwe problemen opdoemen, die om nieuwe antwoorden vragen. Deze wereld vereist een grote beweeglijkheid van geest. Tradities en conventies zijn aan een snelle slijtage onderhevig.
Wat de humanistische beweging betreft, deze zal in de kern dezelfde blijven, nl. een nonconformistische beweging met als doel emancipatie van de mens en het scheppen van mogelijkheden voor de optimale intellectuele en emotionele ontplooiing van de individu en ontmythologisering door ontwikkeling van de wetenschap. Tegelijk zal zij op de bres staan voor menselijke waarden tegenover krachten, die drijven naar een ontmenselijkte maatschappij, waarin de individu vervreemdt van zichzelf en zijn medemensen. Het humanisme zal het besef levendig dienen te houden, dat er in het maatschappelijke ontwikkelingsproces allerminst sprake is van een automatisme maar dat ten allen tijde menselijke beslissingen de toekomst bepalen. Marx zei reeds, dat Darwin ongelijk had: De mens bepaalt zijn eigen evolutie.
Eerbied voor het leven, fundamentele democratisering en opbouw van een maatschappij, waarin een zo groot mogelijke geestelijke vrijheid, gelijkheid en sociale rechtvaardigheid zijn gerealiseerd, zullen blijvende doeleinden van het moderne humanisme zijn.

P. KRUG

[22] Ik denk hier ook aan de waarschuwende woorden van J. K. Galbraith in zijn „The new industrial state": „Education will be adapted to industrial need; the disciplines required by the industrial system will be the conventional morality of the community. All other goals will be made to seem precious, unimportant or anti-social".



Uit de Tijdschriften

COMMUNICATIEMIDDELEN EN GEWELD

Hoe vaak wordt niet gezegd, dat de massamedia te veel geweld presenteren en daarmee zelf de gewelddadigheid in de wereld bevorderen? Wat is daarvan waar en wat kunnen we eraan doen? Met dit thema hebben 46 deskundigen zich midden vorig jaar in Parijs beziggehouden. Ze werden het er — na hevige discussies — over eens, dat pers, radio en televisie inderdaad in sommige gevallen een ongunstige uitwerking hebben en ze stelden suggesties op ter vermindering daarvan. De UNESCO, die dit symposium had georganiseerd, heeft nu een boekje uitgegeven, waarin de besprekingen zijn samengevat. De titel is: „The mass media in a violent world".

De hevige discussies leverden een aantal pittige uitspraken op, zoals uit het boekje blijkt. Enkele ervan zullen wij in deze korte bespreking citeren. Als vanzelf vormde zich bij de discussie een scheiding tussen de mensen van de media, die dagelijks met het presenteren van het geweld worstelen, en anderzijds de wetenschapsmensen, die als buitenstaanders de resultaten daarvan beoordelen. „Jullie beseffen niet wat jullie doen", verweten de laatstgenoemden de eersten. Het antwoord luidde: „Jullie kennen de omstandigheden niet, waaronder wij moeten werken". Pas nadat men met elkaars argumenten en problemen had kennisgemaakt werd deze begripskloof gedicht en konden gezamenlijke conclusies worden getrokken.

Eén van die conclusies luidde, dat de media inderdaad niet vrijuit gaan. Maar, zo besefte men ook, de media zijn niet de werkelijke oorzaak van geweld; hoogstens zijn ze de verbreiders ervan. De werkelijke oorzaken moeten worden gezocht in de maatschappij: sociaal onrecht, overbevolking, vooroordelen bij het publiek, enz. De klachten over het geweld in de media komen grotendeels vanuit de middenklasse en van anderen, die gebaat zijn bij handhaving van de bestaande situatie en die zich verweren tegen het aantonen van de gewelddadige en asociale aspecten ervan. Zij gebruiken de media vaak (te goeder of te kwader trouw) als zondebok voor de fouten van de maatschappij zelf.

Dit neemt echter niet weg, dat er wel degelijk een band is tussen wat de media doen en het geweld. Jammer genoeg wordt hierover veel beweerd, maar er is weinig bekend. De weinige onderzoekingen op dit terrein hebben aangeduid, dat de kwalijke gevolgen op de feitelijke gewelddadigheid van b.v. „harde" televisieprogramma's veel en veel kleiner is dan men gewoonlijk denkt. Tamelijk bezorgd toonde men zich echter over de uitwerking van zulke programma's op kleine kinderen. Van ouderen mag min of meer worden verwacht dat ze kritisch staan tegenover het gebodene, maar kinderen worden er steeds aan blootgesteld voordat ze voldoende kritische blik en relativisme hebben ontwikkeld. Het vele geweld dat de media in de huiskamers brengen kan bij kinderen èn ouderen op den duur de opvatting doen groeien, dat geweld een veelgebruikt middel is om iets te bereiken — en een goed werkend middel bovendien. In amusementsprogramma's zouden de makers het geweld moeten beperken tot datgene wat voor het verhaal beslist nodig is. Anders ligt het met de nieuwsprogramma's. „Zo lang we in een gewelddadige wereld leven, kunnen we het geweld niet uit het nieuws houden", zei een van de deelnemers. Een ander verbaasde zich er zelfs over dat er niet nog meer geweld in de wereld is, gezien de vele conflictsstoffen.

In de ontwikkelingslanden zitten aan het probleem van het geweld en de massamedia enkele bijzondere kanten. Een onrustbarend aspect is, dat de mensen daar hun indruk van de „ontwikkelde" wereld voor een groot deel krijgen via geïmporteerde films en televisieprogramma's. Het maken van eigen goede films en programma's is voor hen erg duur. „We móeten

wel ingeblikt geweld gebruiken, omdat we ons niets beters kunnen veroorloven", zei een van de deelnemers aan het symposium. Het beeld dat de mensen in de ontwikkelingslanden daaruit van ons krijgen is niet erg vleiend. Dat is niet zo erg, maar één van de gevreesde gevolgen is, dat de mensen daar de slechte gebruiken uit de „ontwikkelde" landen zullen overnemen en de goede uit de eigen cultuur zullen kwijtraken.

VERDWIJNEN VOOROORDELEN?

Enige tijd geleden is een onderzoek ingesteld naar de ontwikkeling van enige stereotiep geachte opvattingen over ras en nationaliteit bij drie generaties. Dit onderzoek werd ingesteld bij studenten van de Amerikaanse Princeton-Universiteit. De huidige studenten bleken aanzienlijk gunstiger te denken over vrijwel alle nationaliteiten dan hun vaders veertig jaar geleden.

In de **„Journal of Personality and Social Psychology"** (Vol. 13, no. 1) brengen Marvin Karlins, Gary Walters en Thomas L. Coffman verslag uit van hun onderzoek. Ze gingen uit van een studie die in 1933 gemaakt is van vooroordelen zoals die leefden bij honderd studenten in Princeton. Een dergelijke peiling werd wederom verricht in 1951 en in 1967 deed het drietal de proef nog eens over met tweehonderd studenten. Iedere deelnemer aan de test kreeg opdracht uit 84 bijvoeglijke naamwoorden de passendste te kiezen voor Italianen, Negers, Ieren, Britten, Joden, Amerikanen, Chinezen, Japanners en Turken.

In 1967 dachten de studenten duidelijk minder vleiend over zichzelf dan in 1951 en 1933. De woorden 'intelligent', 'ijverig' en 'opmerkzaam' werden steeds minder vaak toepasselijk geacht op Amerikanen. 'Materialistisch' haalde met 67 % de hoogste score, gevolgd door 'ambitieus' met 42 % en 'houdend van plezier' met 28 %. De Chinezen daarentegen zijn voortdurend in waardering gestegen. In 1933 keken de studenten duidelijk neer op de Chinezen, dat doen ze nu bepaald niet meer. 'Loyaal jegens verwanten' (50 %) en 'gehecht aan traditie' (32 %) hebben 'bijgelovig' en 'sluw' vervangen als kenmerkende stereotypen.

Het opvallendst is de nieuwe opvatting die men van negers heeft. 'Lui' en 'bijgelovig' haalden eerst 75 % respectievelijk 84 % — beide staan nu met dertien procent genoteerd. De muzikaliteit (47 %) en het maken van plezier (27 %) worden nu het meest genoemd en de percentages verschillen nauwelijks van die voor blanke Amerikanen. Grote veranderingen ook in de beoordeling van joden. Etiketten als 'gierig' en 'op gewin uit' verbleken; ambitie en materialisme wordt hun niet meer en niet minder aangewreven dan Amerikanen in het algemeen.

Vele tot de draad versleten cliché's zijn verdwenen: de vechtlustige Ier is op zijn hoogst 'gauw aangebrand' en de degelijke Duitser is nu 'efficiënt' zoals de imiterende Japanner nu ijverig wordt genoemd.

De onderzoekers blijken enigszins verbaasd te zijn over het feit dat 'ondanks het uiteenvallen van het Imperium, het streven naar een sociale verzorging van overheidswege, de invloed van de Beatles en Carnaby Street, vooral op jongeren toch het beeld van de wat stijve en preutse Engelsman zo onveranderd is gebleven'. Bij de gekozen adjectieven zijn 'sportief', 'conventioneel' en 'intelligent' wat minder frequent geworden, maar 'conservatief', 'verfijnd in ontwikkeling' en 'praktisch' daarentegen wat meer.

De Turken zijn aanzienlijk minder wreed geworden: in 1933 vond 47 % dit adjectief toepasselijk, in 1967 nog maar negen procent. Veel meer studenten dan vroeger begrijpen nu dat het beeld dat ze van de Turken hebben alleen berust op legendes.

De algemene conclusie is dat de studenten van nu veel meer afgaan op hetgeen zij zelf werkelijk denken en veel minder bereid zijn zonder meer vooroordelen over te nemen. Dit maakte het werk van de onderzoekers uiteraard moeilijker, temeer doordat „menige student het bijna als een belediging voor zijn intelligentie opvatte dat van hem zulke generalisaties werden verlangd".

P.Kr.

Leve de milieurel

Met de strekking van zijn artikel „Milieubewust of Relbewust" in Rekenschap 19 (1), 1972, p. 3-7, heeft Freudenthal wat mij betreft het grootste gelijk van de wereld. Toch heb ik er na het lezen ervan behoefte aan de zaak toch nog op een iets andere manier te bekijken omdat naar mijn smaak de milieuproblematiek wel wat erg sterk wordt gerelativeerd — of Freudenthal dat nu bedoeld heeft of niet. Ik meen zelfs dat het gevaar bestaat dat niet alle lezers zullen inzien dat bepaalde opmerkingen van Freudenthal ironisch bedoeld zijn. Ik hoop tenminste niet dat Freudenthal echt denkt dat het begrip „voedselketen" in de oekologie — pardon, tegenwoordig heet dat ecologie — te danken is aan DDT. De oekologie (eigenlijk zou „oikologie" misschien de beste schrijfwijze zijn) kende al lang zelfs het nog ingewikkelder begrip „voedselpiramide". De DDT-geschiedenis heeft alleen aangetoond dat waarschuwingen van biologen niet altijd moeten worden afgedaan als onbelangrijk gesputter van halve gare pietjes-en-plantjesmaniakken. Eindelijk begint men dan in te zien dat ook de mens een diersoort is die deel uitmaakt van een „ecosysteem" en onderworpen is aan net zulke biologische restricties en relaties als andere soorten. Het is wat jammer dat daar DDT en andere viezigheid voor nodig is; de ecologen hadden dit verhaal al lang geleden kunnen vertellen, maar niemand wou luisteren. Zoals Freudenthal terecht opmerkt: „drie jaar geleden was een ekoloog iemand waarvan nog geen hond een stuk brood lustte".

Wat ik nogal griezelig vind is de opmerking in de tweede alinea op pag. 5 dat het milieuprobleem niet zo moeilijk is en dat de middelen om het op te lossen er zijn. Niet alleen zijn er nog wel een paar forse technologische problemen, bijvoorbeeld in verband met de energievoorziening, maar bovendien zijn er geweldig grote sociale, psychologische en ekonomische problemen mee gemoeid. Aangezien uit de rest van het artikel blijkt dat Freudenthal zich wel degelijk van het bestaan van laatstgenoemde problemen bewust is, is de hier besproken opmerking ook nogal onbegrijpelijk. Inderdaad, „de mens heeft vanouds zijn milieu verwoest". De laatste tijd komt echter aan het licht dat de mens daar maar beter op korte termijn mee kan ophouden wil hij niet ten onder gaan. Dat is te abstract geformuleerd: als wij, die nu leven, geen kans zien om aan de verwoesting van ons milieu een einde te maken dan blijkt er voor onze kleinkinderen niet erg veel over dat nog de moeie waard is. Dat is dan niet alleen een kwestie van wat betere vuilverwerking hier en wat meer „recycling" van grondstoffen daar; er zal een fikse verandering in mentaliteit moeten plaatsgrijpen en allerlei opvattingen, doelstellingen en gewoonten zullen moeten worden herzien en veranderd.

Humanisten leggen graag de nadruk op de edele, waardige aspekten van de menselijke natuur. Inzoverre dit een stelsel idealen voortbrengt die ons inspireren tot fatsoenlijk gedrag is dat mooi. Maar naar mijn gevoel mag dit niet in een op de realiteit betrokken optimisme ontaarden, want het gaat langzamerhand niet meer in de eerste plaats om onze waardigheid maar om ons hachje. Als ik lees in een boek als „Population, Re-

sources, Environment — Issues in Human Ecology" door Paul R. Ehrlich en Anne H. Ehrlich (Freeman & Cie, San Francisco) krijg ik last van een heel ander mensbeeld: het beeld van een nogal geborneerd wezen, psychisch en biologisch niet in staat om de ecologische problemen op te lossen die zijn ontstaan als gevolg van de enorme bevolkingsexplosie die werd teweeggebracht door de uiteraard onmiskenbare verstandelijke capaciteiten van ditzelfde wezen. Weliswaar kunnen intellektueel geschoolde exemplaren van onze species dat soort problemen onderkennen, en rationele oplossingen bedenken voor sommige vraagstukken, doch de hiermee bereikte konklusies worden in de praktijk domweg genegeerd terwille van winstbejag op korte termijn, of terwille van een volslagen irrationeel groei- en vooruitgangsideaal. Een bekend voorbeeld, ook aangehaald door Meadows c.s. in het Rapport van de Club van Rome (Het Spectrum, Utrecht) is de gang van zaken bij de walvisvangst: men ziet gewoon af van de kans op het bereiken van een stationaire, op lange termijn rendabele exploitatie van walvispopulaties ter wille van de winst die men dit jaar nog binnen hoopt te halen, en moordt in koelen bloede een zeer interessante diersoort gewoon uit. (Zoals ik al eens betoogd heb: hoe meer diersoorten de mens uitroeit, hoe unieker zijn plaats in de kosmos natuurlijk wordt). Dit voorbeeld is, zoals uit het boek van de Ehrlichs blijkt, geenszins een anekdotisch verhaaltje betreffende een tamelijk uitzonderlijke situatie. Het is typerend voor de wijze waarop economische en politieke machthebbers met onze wereld omspringen, met ons aller goedvinden natuurlijk. Het aardige van het voorbeeld is, dat het, in tegenstelling tot andere voorbeelden, zo snel en gemakkelijk uit te leggen is, vandaar.

Er is voor humanisten meer te doen dan modeverschijnselen relativeren en bezonken achter de gebeurtenissen aanwandelen. Om te schetsen in welke richting ik dit bedoel wil ik het volgende citeren uit het boek van de Ehrlichs: (p. 191)
„Historian Lynn White, Jr. of the University of California has suggested that the basic cause of Western man's destructive attitude toward nature lies in Judeo-Christian traditions. He points out, for instance, that before the Christian era men believed trees, springs, hills, streams, and other objects of nature had guardian spirits. These spirits had to be approached and placated before one could safely invade their territories. As White says, „By destroying pagan animism, Christianity made it possible to exploit nature in a mood of indifference to the feelings of natural objects". Christianity fostered the basic idea of 'progress' and of time as something linear, nonseparating, and absolute, flowing from the future into the past. Such ideas were foreign to the Greeks and Romans, who had a cyclical concept of time and did not envision the world as having a beginning. Although a modern physicist's concept of time might be somewhat closer to that of the Greeks than to that of the Christians, the Christian view is nevertheless the prevalent one, in which God designed and started the whole business for our benefit. The world is our oyster, made for man to dominate and exploit. The European ancestors of Americans had held and developed these attitudes long before the opportunity to exploit the Western hemisphere arrived. The 'frontier' or 'cowboy' economy which has characterized the United States seems to be a natural extension of the Christian world view.
Both science and technology can clearly be seen to have their historical roots in natural theology and the Christian dogma of man's rightful mastery over nature. Therefore, as White claims, it may be in vain that so many look to science and techonology to solve our present ecological crisis".

Het westeuropese humanisme lijkt mij in deze al niet veel beter dan het christendom, immers christendom en humanisme zijn twee aspekten van dezelfde kulturele traditie. Filosofieën over de tijd, en de plaats van de mens in de wereld, die verschillen van die van europeanen en noordamerikanen zal men wel moeten zoeken in landen die men „onderontwikkeld" noemt.

Wat in het bizonder het modieuze in de milieutoestand betreft: ijzer dient men, zoals men weet, te smeden als het heet is. Het kan nu wel zijn dat het vuurtje waarmee het ijzer verhit werd een beetje walmt en zo, of dat het ijzer niet zo heet is als je wel graag zou willen. Maar als je voorziet dat het ijzer ook wel weer gauw zal afkoelen moet de kans het althans een beetje te smeden worden aangepakt. Nú zijn vele mensen gealarmeerd over het milieu. Er is natuurlijk veel oppervlakkig gekanker en sensatiezucht bij, maar er is in dit alles, daar ben ik van overtuigd, een echte kern van bezorgdheid te vinden. Als we aan het opvoeden slaan moeten we nu meteen beginnen, voordat het te laat is en voordat heren van de gasunie of een andere optimistische instelling met winstoogmerken ons hebben kunnen wijsmaken dat het allemaal zo erg niet is en dat de god van Abraham, Izaak en paus Paulus er wel voor zal zorgen dat de hele troep op zijn pootjes terecht komt.

J. Reddingius

In volgende nummers:

Discrepanties tussen wetgeving in Nederland en Europese en mondiale wetgeving. (Tielman)
Euthanasie (Knap)
Over de sociologie van Peter Berger (Wichers)
Joh. Huizinga (Schaper)
Het structuralisme (Nauta)
De situatie van de nationale geestelijke volksgezondheid (Hoekstra)
Milieubeheersing en levensovertuiging (Hommes e.a.)
Over Theodor Lessing, strijdbaar humanist (Harmsen)
Identiteit en rollendwang (Spigt)
Onderwijsvernieuwing (van der Giezen)
Oriëntatie in de moderne theologie (van Praag)

Notities van een lezer

In Engeland verschijnt een uitstekende editie van de **Collected Letters** van **Bernard Shaw** door Dan. H. Laurence. Het derde deel, dat net verschenen is, bevat weinig persoonlijks. Hij was getrouwd met Charlotte en behoefde haar niet te schrijven en voor het overige had zij een duidelijke punt gezet achter zijn epistolaire uitstortingen in intieme correspondenties met vriendinnen. Toch staan er vrij veel grappen in dit boek, bijvoorbeeld de ontmoeting van G.B.S. en August Strindberg: „After some further conversation, consisting mainly of embarrassed silence and a pale smile or two by A.S. and floods of energetic eloquence in a fearful lingo, half French, half German, by G.B.S., A.S. took out his watch and said in German: 'At two o'clock I am going to be sick'. The visitors accepted his delicate intimation and withdrew".

* * *

Er valt voor mij maar weinig te genieten in de Camera Obscura van Nicolaas Beets (Hildebrand), maar één verhaal uit dat boek ligt toch wel een heel stuk boven de middelmaat, namelijk: *Gerrit Witse*. Als een jongen of een meisje mij de nood klaagt, dat de Camera op de boekenlijst voor het staatsexamen als verplichte lectuur staat, dan kan ik ze alleen in overweging geven de genoemde schets en nòg iets, b.v. *Een onaangenaam mens in de Haarlemmerhout,* goed en grondig te lezen en er de onmiskenbare waarde van tijdens het examen handig en beklemtoond te formuleren. Dàn kan men de rest wel ongelezen laten.
Beets was echter in het diepst van zijn wezen vermoedelijk véél meer avonturier, bohemien, artist — in één woord: veel meer „beschikbaar" — dan zijn latere levensloop als vervelend conservatief predikant zou doen vermoeden. Zo heeft hij in zijn stuk *Gerrit Witse* attent gemaakt op de merkwaardige figuur van **P. J. Beronicius.** Tijdens de tafelscène in bedoeld verhaal getuigt namelijk Wagestert, dat het mooiste gedicht door hem ooit gelezen een vierregelig vers was op de dood van Beronicius — „die een groot dichter en, met permissie, een grote lap was".
Dit wekte mijn nieuwsgierigheid en in het Boek der Toelichtingen van Beets op de Camera kwam ik al een stap nader. Daar gaf hij een uitvoeriger beeld van het leven en sterven van de vreemde kwant Beronicius. En hij gaf zijn bronnen aan. In 1716 had namelijk Petrus Rabus de nalatenschap van onze onbekende dichter in druk doen verschijnen. Nu was ik bij de bron — anderen, zoals prof. Kalff praten Rabus toch na.
Ik heb het kleine deeltje van het nagelaten werk van P. J. Beronicius nu voor mij liggen en een tweetal inleidingen lichten ons in omtrent de „zonderlinge, geheimzinnige, buitengewoon-begaafde persoon", zoals Beets hem noemde. In de eerste plaats staat in het geheel niet exact vast wanneer hij werd geboren, wanneer hij stierf, noch van welke landsaard hij was, Frans, Duits, Engels, Nederlands sprak hij volgens Rabus zo vloeiend, dat daarin geen spoor van de ware afkomst gevonden kon worden. Maar ook in het Grieks en Latijn zou hij zò bedreven zijn geweest, dat hoogleraren versteld stonden en dat wil wat zeggen. Hij gaf gefundeerde oordelen over de

fijnste vertakkingen van de klassieke cultuur, kende de gehele Horatius, Virgilius, het meeste van Cicero van buiten. Homerus, Aristophanes citeerde hij met het grootste gemak. Na lange tijd gesproken te hebben met prof. Gymnich, de Griekse deskundige bij uitstek, riep Beronicius uit: „Ik krijg verdriet in langer met u Grieks te spreken, want waarachtig, mijn leerlingen die maar een jaar bij mij les gehad hebben zouden het beter doen dan gij". Dat is geweldige taal. Als we aannemen dat de hoogleraar geen groot licht was en Beronicius wèl goed van de tongriem gesneden, dan zijn we gekomen bij het beeld van een honds-brutale maar geniale zwerver.

Onder de spreuk: natura parvo contenta (de natuur is met een beetje tevreden), doolde hij berooid door Frankrijk, Engeland, Duitsland, door de lage landen. Nu eens als schoorsteenveger, dan als scharen- en messenslijper. Hij gaf les in alles wat men wilde, leerde elk vak en alle kennis spelenderwijs. En bedronk zich dan alsof het een roeping was. 't Liefst sleet hij zijn uren — hij had ze àlle ter beschikking — in kroegen en kitten, speelde de goochelaar, trad op als hansworst. Een volgende dag trof men hem met verhit gelaat en vurige ogen in debat met een geschrokken geleerde, die hij critiseerde, beleerde, terecht wees, in de maling nam of beschaamde.

Hij dichtte voor de vuist weg in alle talen die hij kende, bij voorkeur in een van de oude talen. Op een gegeven onderwerp of aan de hand van een wekelijkse nieuwstijding maakte hij onberispelijke verzen. Zijn nagelaten werk is dus de snel opgeschreven tekst van zijn improvisaties. Dat het maar weinig is, moet men misschien wijten aan zijn rappe geest die de vlugste snelschrijver van die tijd de loef afstak. Zijn hoofdwerk is een alleraardigste beschrijving — op de wijze van een klassiek hexametrisch heldendicht in twee boeken — van een inval van opstandige Walcherse boeren in Middelburg anno 1672. De bekrompen domheid van Heren en boeren, regeerders dus en volk, de malle ijver, de drieste opwinding, het onbenul en de dwaze gewichtigheid werden aan de kaak gesteld, om 't te besterven. Het is de zuivere geest van de Reinaert, die onder woorden brengt hoe er in eeuwen niets is veranderd. Naar alle kanten vuurde hij zijn satirische critiek af. Zo dikwijls hem zijn vrienden vroegen van welk vaderland hij kwam, gaf hij ten antwoord, dat ieder mens zijn vaderland had waar het hem wèl ging. Indien men, verbijsterd door de kennis die — begeleid door de walm van Schiedam — uit zijn mond stroomde, hem zeide dat een hoogleraars-plaats hem toch wel waardig wezen zou, dan antwoordde hij prompt, dat hij in zulk een wormachtig leven geen vermaak schiep.

Er is een aardig tafreel van zijn optreden overgeleverd: Omstreeks 1672 zat de dichter Antonides met enkele vrienden in een herberg te Middelburg. Eén van de aanwezigen gaf hoog op van de genialiteit van Beronicius. Men wilde hem zien en hij werd gehaald en kwam binnen: „Fluks komt er aanstappen een klein, zwart, ronddik ventje, nauwelijks een kleed aan 't gat hebbende, gelijk een schobbejak; maar als men hem wat nader bezag, blonk iets ongemeens en verhevens in zijn wezen. Ernsthaftigheid, en ik weet niet welke een bijzondere majesteit was in zijn trony. Zijn ogen glimden als kolen vuur en men bespeurde in zijn armen en benen een wondere en onophoudelijke gezwindheid". Na veel omslag wist men hem over te halen tot het voor de vuist weg in 't Latijn vertalen van een gedicht. Eerst vloekte en schold hij nog op hun skepsis. „Ondertussen werd de man vinnig en ontzet in zijn wezen. Hij beefde van 't hoofd tot de voeten, alsof hij van Apol bezeten was". Maar dan ineens stroomde hem de feilloze vertaling uit de mond, tot versteldheid van de omstanders.

Dit was Beronicius. Zijn einde was ellendig maar noodzakelijk. In 1673 of '74 heeft men hem gevonden, in een moddersloot gestikt, nabij Middelburg —

waarschijnlijk van de weg geraakt tijdens een hevige dronkenschap. Diederik Buisero maakte een grafschrift, hetzelfde dat Wagestert aan het diner bij Gerrit Witse zo prees:

„Hier leid een wonderlijke geest,
Hij leefde en stierf gelijk een beest:
Het was een misselijke Sater:
Hij leefde in wijn en stierf in water".

Voor Wagestert, die iets tegen artsen had, was dit het duidelijkste bewijs dat „de grote dichter Beronicius bij leven noch sterven medicijnen gebruikt heeft". Zo staat het ook inderdaad letterlijk op zijn graf.

* * *

Het valt mij op hoe weinig de laatste jaren eigenlijk in onze kringen — in populaire zowel als in wetenschappelijke publikaties — de **problematiek van ethische aard** aan de orde komt. Dat kan niet veroorzaakt worden doordat er geen vraagstukken op dat gebied meer bestaan. Het is mijn persoonlijke ervaring dat er de meest vreemdsoortige opinies opgeld doen. Het kan ook niet komen doordat de ethica niet meer boeiend of actueel geacht wordt. Elk jaar verschijnen er onevenredig veel boeken en opstellen over de problemen van goed en kwaad — ook in zogenaamde moderne, kritische kringen.
Ik kwam daarover te denken toen ik een uitspraak van Friedrich Engels met veel instemming geciteerd vond bij een notoire humanist — een uitspraak zò onkritisch dat ik hem bij Engels zèlf met een vergevingsgezind schouderophalen zou passeren. De zin luidt: „Der Mensch hat nur sich selbst zu erkennen, alle Lebensverhältnisse an sich selbst zu messen, nach seinem Wesen zu beurteilen, die Welt nach den Forderungen seiner Natur wahrhaft menschlich einzurichten".
Dit is nu een zin die ònder zijn pathos een heel stel dubbelzinnigheden verbergt, waarvan de onbruikbaarheid direct in het oog springt als men enigszins getraind is in ethische theorie. Wat zijn bijvoorbeeld de consequenties van dit „gebod" van Engels indien *een wezenlijk ego-centrisch mens* het op zichzelf toepast. Hij moet „sich selbst erkennen", alle levensverhoudingen „an sich selbst messen", naar *zijn* (egoïstische) wezen beoordelen en de wereld „nach den Forderungen *seiner* Natur" inrichten. Als men in het laatste deel van de zin het begrip „wahrhaft menschlich" niet een morele inhoud geeft dan slaat het hele „gebod" op de eerste de beste *empirische* mens, de mens zoals hij reilt en zeilt, goed of kwaad.
Bij deze soort van uitspraken is namelijk verzuimd heel uitdrukkelijk aan te geven waar het om gaat: om de mens die zich een norm stelt, die een ideaal koestert dat zijn individualistische voorkeuren te boven gaat, met andere woorden een mensbeeld huldigt, een wereldbeeld, waarin de empirische mens overwonnen is en opgaat in de idee der mensheid.

* * *

Bij **Erich Fromm** komt ook zo'n verwarrende stelling voor. In *Man for himself,* op blz. 13 staat gecursiveerd: „The sole criterion of ethical value being man's welfare". Het begrip: man's welfare moeten wij hier wel vertalen met het *welzijn* van de mens in de gewone, individuele, empirische zin. Zonder meer is dit een uiterst betwistbare toets van morele waarde. Iemands welzijn kan van alles inhouden, ook het meest laakbare en verwerpelijke. Als mij zou worden tegengeworpen dat Fromm in zijn begrip „man's welfare" stilzwijgend een norm heeft ingesloten, waaraan dat welzijn moet voldoen, dan kan ik alleen maar antwoorden dat hij dan onzinnige uitspraken cursiveert. Want dan luidt de zin: dat het enige kriterium van morele waarde het objectief aanvaardbare welbevinden van de mens is. En dat is een grove tautologie. Voor de hand ligt het — wat ook elders in het werk van Fromm herhaaldelijk kan worden vastgesteld — dat de auteur onvoldoende georiënteerd is op het gebied van de wetenschap der mo-

raal: de ethiek. En vooral voor humanisten is dit voor mijn gevoel een ernstig gebrek. Het streven van het humanisme kan nooit alleen maar het geschikt of nòg geschikter reilen en zeilen van de empirische mens zijn. Het essentiële moment van het humanisme is altijd en wezenlijk de toetsing van het feitelijke aan het ideale. Zoals Hoetink het eens scherp formuleerde: „Het humanisme moet de mens op de een of andere manier te boven of te buiten gaan, op straffe van anders tot animalisme te vervallen".

* * *

Het is buitengewoon belangwekkend dat een man als professor **L. W. Nauta,** die zich al jaren kenmerkt als een ideologiecriticus van formaat, een boek heeft gepubliceerd: **Argumenten voor een kritische ethiek.** In zes opstellen redeneert hij naar een aantal probleemstellingen toe, die weliswaar niet nieuw zijn maar van originele gezichtspunten uit bekeken worden. We moeten er in dit tijdschrift wel uitvoeriger dan met een aantekening op reageren, want de onderwerpen raken een humanistische overtuiging heel duidelijk. Hij behandelt de eigenaardige struktuur van het zedelijke oordeel in vergelijking met een logisch oordeel. Daarbij signaleert hij het op de toekomst gerichte karakter van morele uitspraken en ontwikkelt lijnen naar een antropologie van de toekomst. Het begrip vrijheid in de moderne wijsgerige literatuur alsook de discussie over de relatie tussen theorie en praxis worden door hem in twee essays besproken. Tenslotte behandelt Nauta de ethiek in verband met de ontwikkeling in de bio-medische wetenschappen en het probleem van de waarde-vrijheid.
Eén merkwaardige indruk die ik onder het lezen van dit boek opdeed wil ik hier noteren. Bij een aantal probleemstellingen van Nauta verbaast mij de omstandige, wijdlopige en zorgelijke betoogtrant over onderwerpen die bij mijn weten in de wijsgerige literatuur van de laatste vijftig jaar uiterst scherpe formuleringen hebben gevonden. Het hele boek door stelt Nauta herhaaldelijk als een geweldige moeilijkheid aan de orde: of een *zedelijk* oordeel dezelfde struktuur heeft als een *logisch* oordeel. Stoeten van schrijvers worden vóór en tegen geciteerd, natuurlijk Hare, Sartre, Wittgenstein onvermijdelijk, en waarachtig ook W. F. Hermans. Het curieuze feit doet zich voor, dat auteurs die in het recente verleden met glasheldere, vakkundige formules dit probleem hebben opgelost, niet in de bagage van Nauta blijken te zitten. Ik noem alleen maar H. J. Pos, die herhaaldelijk scherp heeft omschreven wat de structuur van een waarde-oordeel is — en al behoeft Nauta de redenering van Pos niet te onderschrijven, de fraaie en heldere probleemstelling van laatstgenoemde steekt af tegen de omstandige, soms krampachtige en niet geheel relevante beschouwingen van bijvoorbeeld Wittgenstein. We moeten hierop terugkomen.

* * *

Er zou een prachtige dissertatie, of op z'n minst een doctoraalscriptie te schrijven zijn over de **verveling** als cultuurhistorisch fenomeen. In onze taal bestaat er niet veel over: een Leids proefschrift in het Frans over Madame Du Deffand van W. Klerks, een Romeinse thèse van 1951 door W. Luijpen over de psychologie van de verveling en een dissertatie van Knoers van 1966. Verder zijn we, als ik mij niet vergis, alleen aangewezen op een beperkt aantal Franse, Engelse en Duitse boeken.
Als je er over nadenkt en het een en ander leest, blijkt het een geweldig boeiend onderwerp te zijn. In de eerste plaats is de psychologie van de verveling niet zo eenvoudig. Er zijn allerlei soorten van „ennui", maar in de diepte stuit men op een gedisponeerdheid die aangrijpend is. Zoals Sartre zegt: „De mens is het enige wezen waaraan iets ontbreekt". Het euvel der verveling hangt ten nauwste samen met de zinge-

ving van het leven. Denis de Rougemont vertelt het karakteristieke verhaal van de Ulaan die in de Boheemse oorlog midden op het slagveld plotseling stilstaat en uitroept: waar gaat het eigenlijk allemaal om? Kant citeert ergens uit een achttiende eeuws boek: De Engelsen hangen zich op om de tijd door te komen.

Afgezien van enkele uitzonderlijk-gevoeligen voor de spanning tussen zin en verveling — als Pascal, als Nietzsche — zijn er *golven* van verveling vast te stellen in de geschiedenis. Omstreeks het midden van de achttiende eeuw (Madame Du Deffand en haar vrienden) en in de tweede helft van de negentiende eeuw grijpt de onvrede met het bestaan zozeer om zich heen dat men spreekt van een *mal de siècle* (Flaubert, Baudelaire). Ik heb het gevoel dat zo'n wijdverbreide stemming van zinloosheid, van besef iets te moeten doen maar er de zin niet van in te zien, samenhangt met de uitputting van een sociaal-economische structuur en dat de „mal de siècle" dan voorkomt bij bepaalde groepen van de maatschappij die sociaal bezien vervreemd aan de uiterste rand van het toneel zitten maar wel begrijpen wat er behoort en wat er staat te gebeuren. De cultuur die de verveling verdrijft roept in zijn ontwikkeling tot decadentie, zich loswekend van de maatschappelijke voedingsbodem, de verveling weer hevig op. Als een bovendrijvende laag van een klasse uit de conflictsfeer raakt, grijpt de verveling om zich heen. Het is namelijk niet de twijfel maar de zekerheid — een ongeloofwaardige zaak — die verwarring sticht en tot wanen leidt. Een haarscherpe formule voor het mechanisme van walging en decadentie vindt men bij Nietzsche die getuigde, dat zijn menselijkheid een voortdurende zelfoverwinning was. „Meine Humanität besteht nicht darin, mitzufühlen, wie der Mensch ist, sondern es auszuhalten dasz ich ihn mitfühle".

* * *

Er is een begrip waar ik het de laatste tijd steeds minder goed mee kan vinden: **de dialectiek.** Je kunt geen sociologische of sociale publicatie meer lezen of je wordt overstroomd met zinnen waarin dat woord gehanteerd wordt als een sleutel op alle wijsheid.

Nu kan men eigenlijk normaal al niet veel beginnen met het woord. Het heeft allerlei betekenissen gekregen doordat men er allerlei verschillende soorten van bedoeling mee had.

Aanvankelijk was het meen ik niet meer dan de aanduiding van een manier van overreden. Het was de redekunst om door opheffing van tegenstrijdigheden van het ene begrip naar het andere te komen. In ongunstige zin was het de debateerkunst van de logische schijn. De sofisten waren er berucht door. Bij Plato, Kant en Hegel heeft het begrip een volkomen verschillende betekenis. Bij Marx komt het woord geweldig in de mode en uit de vele varianten door zijn werk heen springt er één definitie naar voren, namelijk: „in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Unterganges einzuschliessen". Maar is het bij Marx gewoonlijk een *beschouwingswijze*, bij Engels is het niet steeds duidelijk of hij dat standpunt deelt en in elk geval gaat hij verder dan Marx door de dialectiek ook in de natuur te determineren.

Nu zijn de marxistische beschouwingen en interpretaties allemaal wel belangwekkend, maar ik zie niet in waarom het wazige begrip dialectiek daarvoor gebruikt moet worden. De epigonen werken er mee als met een magische sleutel.

Een heel sterk voorbeeld vinden we bij de Frankforter sociologen en filosofen. Zowel Adorno, Marcuse als Habermas opereren voortdurend op buitengewoon duistere wijze met het begrip dialectiek. In het tijdschrift *Philosophica Gandensia* heeft H. van den Enden in een Adornoheft scherpe kritiek daarop geleverd.

De Frankforter theoretici stellen dat de cultuur tegelijk waar en onwaar is. In de acrobatische zinsbouw van Adorno: „Kritik ist ein unabdingbares Element der in sich widerspruchsvollen Kultur,

bei aller Unwahrheit doch wieder so wahr wie die Kultur unwahr" (Prismen 11, 12). Wat bedoelt hij nu? De cultuur weerspiegelt een waarheidsmoment, doordat er een element in zit van wat wezenlijk leeft in een gemeenschap aan veranderingstendenzen — maar diezelfde cultuur is onwaar indien zij deze tendenzen onderdrukt, verhult. Letterlijk delireren de dialectici dan: „sie ist wahr in ihrer Unwahrheit, und unwahr in ihrer Wahrheit".
Hier nu word ik zeeziek van. Evenmin als Marx, Engels of Lenin, slagen de neo-dialectici er in ons van de noodzaak of vruchtbaarheid van hun theorie (beter: hun woordgebruik) te overtuigen. De normale redeneerwijze van de wetenschap, die zegt dat iets niet tegelijk waar èn onwaar kan zijn, behoeft in het geheel niet verkracht te worden, want de dialectici zeggen niets anders dan dat de cultuur van het *ene* gezichtspunt uit waarheidselementen bevat, en van het *andere* gezichtspunt uit versluieringen te zien geeft. Dàt is een vruchtbare constatering, maar ik zie niet in wat de dialectiek ons hier te zeggen heeft.

Ik moet deze reeks van notities niet zo somber afsluiten. In de autobiografie van de opmerkelijke Amerikaanse arts en auteur **William Carlos Williams** staat een prachtige **anecdote** over twee groten der aarde. In het begin van deze eeuw woonde James Joyce in Parijs; Proust leefde nog. De rivaliserende aanhangers hadden op zekere avond een feestje gebouwd waarop beide figuren zouden verschijnen. Twee stoelen waren dicht bij elkaar gezet en te rechter- en te linkerzijde konden vereerders zich zetten om van vlakbij getuige te zijn van het ongetwijfeld spirituele gesprek van de briljante auteurs.
Joyce, nadat hij voorzichtig was gaan zitten: „Elke dag barst ik van de hoofdpijn. Mijn ogen zijn afschuwelijk".
Proust: „En ik met mijn maag. Wat moet ik er aan doen? Ik ga er kapot aan. Eigenlijk moet ik nu maar weg gaan".
Joyce: „Met mij is het net zo gesteld, als ik maar iemand kan vinden die mij bij de arm houdt. Goeden avond".
Proust: „*Charmé*, oh mijn maag, mijn maag".

P. Spigt

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* 25,— per jaar ter ondersteuning van de bijzondere leerstoelen,
b. contributie van tenminste *f* 10,— 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, prof. dr. J. P. VAN PRAAG, prof. dr. B. W. SCHAPER, P. SPIGT, dr. A. J. WICHERS.

Het abonnement loopt van 1 januari t/m 31 december. Abonnementsprijs *f* 15,—; losse nummers *f* 3,90.

Het adres van de Stichting Socrates en van de redactie en administratie van Rekenschap:
Oudegracht 152 - Postbus 114 - Utrecht. Telefoon (030) 24641.

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