rekenschap

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT
VOOR WETENSCHAP EN CULTUUR

SPELBREKERS

MONTAIGNE – A. L. Constandse
VAUVENARGUES – O. Noordenbos
BERNARD DE MANDEVILLE – P. Spigt
ALDOUS HUXLEY – E. M. Janssen Perio

NUMMER 3 - SEPT. 1966
DERTIENDE JAARGANG

rekenschap

INHOUD

	blz.
A. L. Constandse: De actualiteit van Montaigne	117
O. Noordenbos: De moralist Vauvenargues	124
P. Spigt: Bernard de Mandeville	133
E. M. Janssen Perio: Aldous Huxley	144
P. Krug: Twee Poolse moralisten	153
J. C. Brandt Corstius: Vormen van moralisme in de hedendaagse literatuur	158
J. H. Burgers: Vrede en wereldorganisatie	169
P. Spigt: Notities van een lezer	180

Het is gevaarlijk de mens te tonen hoeveel hij aan het dier gelijk is, zonder hem zijn grootheid te doen zien. Het is evenzeer gevaarlijk hem zijn grootheid voor te houden zonder zijn laagheid aan te duiden. Nog gevaarlijker is het hem in onkunde van beide te laten. Het is dringend nodig hem het een èn ander duidelijk te maken.

Pascal

De actualiteit van Montaigne

(1533-1592)

I.

De verrassende beroering in vele christelijke gemeenschappen heeft het karakter gekregen van een nieuwe hervorming, zo niet van een omwenteling. De drastische ontmythologisering; de veelzijdige bewegingen die de leuze „god is dood" ietwat provocerend naar voren hebben gebracht; het onderstrepen van ethische idealen en taken, los van theologische interpretaties; en de kritiek op eeuwenoude vormen van geloof en traditie hebben een „aanpassing aan de wereld" en een „emancipatie van de leek" tot gevolg gehad. In vele opzichten echter hebben wij hier te doen met een reactie op de contra-reformatie van de zestiende eeuw en met een terugkeer naar het humanisme en de Renaissance, die door de contra-reformatie en de orthodoxe reformatie in gelijke mate waren verdrongen. Vandaar dat de Essais van Michel de Montaigne, immer een bron van wijsheden die buitenkerkelijken wisten te waarderen en te genieten, ook weer actueel worden voor christenen die zich niet langer gebonden achten aan conservatieve vooroordelen.

In al zijn werk — niet alleen dus in zijn „Proeven", maar ook in zijn reisverhaal, dat hij schreef na een tocht door Frankrijk, Duitsland, Zwitserland en Italië — vindt men de bewogen tijd van de auteur weerspiegeld. In de steden kwam een welgestelde burgerij op met cosmopolitische neigingen, die zich door ontdekkingsreizen, scheepvaart en het volgen der routes van de koloniale veroveraars een ruime en wijde blik verwierf. Tegelijk echter werden de burgerlijke intellectuelen verontrust door de verscheuring van Europa, door godsdienstoorlogen, dynastieke conflicten, vervolgingen, boerenopstanden en een wrede justitie. Het cultuurpessimisme was geenszins alleen eigen aan het einde der Middeleuwen: ook in de zestiende eeuw is „het lijden aan de eigen tijd" een droefgeestig stemmende realiteit. Waarop kon deze civilisatie zich laten voorstaan? Waaruit bleek de voortreffelijkheid van het christendom en de kerk? De twijfel van Erasmus is bij Montaigne niet alleen manifest geworden, maar de ondergrond van zijn overpeinzingen. Een moeder van joodse

afkomst en een vader met moderne opvattingen over de opvoeding hebben zulk een wezenlijke invloed op hem gehad, dat zelfs de door hem verachte dressuur van het „collège" hem niet geconformeerd heeft aan de zeden van zijn tijd.

Geboren in 1533, jurist geworden, raadsheer in het hof van Périgueux en later van het „parlement" (hoogste rechtscollege) van Bordeaux, besloot hij zich reeds in 1569 uit het ambtelijke leven terug te trekken, om zich te wijden aan een beschouwend wijsgerig bestaan. In 1580 verschenen twee delen van zijn Essais. Dan echter, op reis door Europa, wordt hij verrast door de mededeling dat hij tot burgemeester van Bordeaux is gekozen. Hij blijft dit — zonder eerzucht — tot 1585, en vooral het tweede deel van zijn ambtsperiode is versomberd door een burgeroorlog, vervolgingen, pest en ellende. Teruggetrokken in het „kasteel" van Montaigne — de familie Eyquem was eerst laat opgenomen in de lagere adelstand — vervolgt hij zijn Essais; zodat de vijfde druk daarvan, die in 1588 verschijnt, is uitgedijd tot drie delen. Wanneer hij in 1592 overlijdt laat hij daarvan een exemplaar na, rijk voorzien van aantekeningen en verbeteringen. Hoewel geen gelovig katholiek, en bevriend met Hendrik IV toen deze nog calvinist was, gruwde hij van niets zozeer als van een oorlog terwille van een godsdienst. Zijn „trouw" aan de katholieke kerk was een gevolg van het feit dat haar godsdienst hem niet slechter leek, of niet minder, dan enige andere — waren zij niet alle even betrekkelijk? — terwijl zij zo met het maatschappelijk bestel was verweven, dat het hem terwille van regel en orde het beste leek, haar te handhaven. Het is waar dat Montaigne de religie en de rede niet in staat achtte de volstrekte waarheid te ontdekken. Als praktisch instrument voor ordening van het samenleven schatte hij ze hoog. Gustave Lanson heeft al opgemerkt hoe vaak bij hem de woorden terugkeren van „orde, regel, geordend, regeling" enz. Wat het protestantisme aangaat, dit leek hem — die geestelijk was gevoed door de „heidenen" — helemaal geen burgeroorlog waard.

II.

Er is bij Montaigne geen sprake van, dat de godsdienst — en de rede evenmin — in staat zou zijn ons de „waarheid" te openbaren. In 1576 liet hij zich een medalje slaan met een weegschaal waarvan de armen in rust zijn en het devies: „Wat weet ik?" Ten gerieve van zijn vader heeft hij eens de „Theologia naturalis" vertaald van de Spanjaard Raymond Sebond, die in de vijftiende eeuw professor was geweest in Toulouse, en die in het licht der „natuurlijke rede" wilde bewijzen, dat de dogma's der kerk houdbaar waren. In zijn Essais wijdt hij een ongewoon lang hoofdstuk aan dit werk, en deze „Apologie" is vol van ironie. Al wat theologen, wijsgeren, moralisten en geleerden ons voorhouden als waar, kan daarop geen aanspraak maken, want de mens is niet in staat, een volstrekte waarheid (al acht Montaigne die nog denkbaar) te benaderen. Juist daarom komt hij op voor verdraagzaamheid en wijdt hij een

hoofdstuk aan Julianus de Afvallige, die — hoewel weer heiden geworden — toch de christenen nooit met het zwaard heeft laten vervolgen, en die vele uitnemende deugden had gehad. Hij noemt dat hoofdstuk „Over de vrijheid van geweten", en hij acht de Afvallige „in waarheid een zeer groot man, een zeldzaam mens, iemand wiens ziel levendig gekenmerkt was door wijsgerige verhandelingen, waarnaar hij al zijn handelingen erkende te regelen. En inderdaad is er geen enkele soort van deugd waarvan hij geen opmerkelijke voorbeelden heeft gegeven." Daartegenover gewaagt hij van „de wreedheid van zekere christenen," die hem hadden bewezen „dat er geen dier ter wereld is, dat zozeer te vrezen valt als de mens." Montaigne gelooft niet dat het christendom er in is geslaagd, de antieke beschaving te vervangen, het protestantisme evenmin als het katholicisme. Hij ontleent zijn wijsheid zelden aan Mozes of Christus, maar veelvuldig aan Xenophon, Plato, Seneca en Plutarchus.
De rede is in de mens zwak. Zijn zintuigen zijn inferieur aan die der dieren. Hoe zou deze mens, die slechts van zichzelf uit kan oordelen, dan ontwijfelbaar kunnen weten? Met een verwijzing naar Socrates schrijft hij: „De meest wijze man die er ooit was antwoordde, toen men hem vroeg wat hij wist, dat hij slechts wist dat hij niets wist". Hij prijst de „Pyrrhonisten", de sceptici, omdat zij erkenden niet te weten of te twijfelen, omdat daarin meer wijsheid school dan in het dusgenaamde weten. Dit standpunt betreft ook de godsdienst, want deze is door en door menselijk, en maakt de mens tot centrum van zijn wereldbeschouwing. In een klein hoekje van het heelal durven wij te oordelen over de kosmos. „Gij beroept u op een gemeentelijke wet, maar gij kent de universele wet niet."
Over de wijze, waarop de mensen zich hun goden maken heeft hij zich onomwonden uitgesproken, vooral ook in zijn studie over het werk van Sebond. „De mens is wel van zin ontbloot. Hij zou nog geen ziertje kunnen scheppen, en hij maakt goden bij dozijnen." En voorts: „Wij ontvangen onze godsdienst slechts op onze manier en door menselijke handen, en niet anders dan de andere godsdiensten worden ontvangen." Het gezag dringt ze op, dreigementen jegens ongelovigen en beloften voor de vromen bevorderen het geloof er aan. „Een andere streek, andere geloofsgetuigen, soortgelijke beloften en dreigementen zouden op dezelfde manier ons een tegengesteld geloof kunnen opdringen." En in zijn uitgave van 1588 tekent hij aan: „Wij zijn christenen op dezelfde gronden waarop wij Perigordijnen of Duitsers zijn." Hij laat niet na hen te hekelen die hun eigen gewoonten, zeden en godsdiensten voor de ware houden. „Ieder noemt barbaars wat niet volgens zijn gebruik is." (I, 31) In zijn Apologie, gewijd aan Sebond, citeert hij: „Men kent God het best door hem niet te kennen."

III.

De editie van de Essais van 1580 eindigde aldus: „Nooit waren er in de wereld twee gelijke meningen, evenmin als twee haren of twee graankorreltjes gelijk zijn. Hun meest algemene hoedanigheid is de verscheidenheid." In de tijd van

ontdekkingsreizen werd dit nog onderstreept door het besef van de oneindige veelheid van religies, zeden en gewoonten. Zijn merkwaardigste hoofdstuk dienaangaande is de studie, gewijd aan drie „kannibalen", die hij in Rouen had gezien, omdat hij zijn medeburgers voorhoudt, dat zij (christenen) weinig redenen hebben, zich te laten voorstaan op een hogere beschaving. Deze „wilden" weten nog niet „hoe duur eens de kennis van het bederf onzer samenleving hun te staan zal komen aan rust en geluk". „Ziedaar een volk waaraan geen enkele soort van handel bekend is, noch letteren of rekenkunde, geen dienstbaarheid, rijkdom of armoe, geen contracten, erfopvolging of verdeling van nalatenschappen, geen andere dan vrijwillige bezigheden, geen erkenning van verwantschap dan een gemeenschappelijke, geen kleren, geen landbouw, geen metaal, geen gebruik van wijnen of koren. De woorden voor leugen, verraad, huichelarij, jaloezie, verachting of vergiffenis zijn hun zelfs onbekend." Ziehier, in deze „zoete gezagloosheid", die ook de droom was der romantiek in het begin der negentiende eeuw, het heimwee naar het verloren paradijs vertolkt. Niet slechts zijn idealen aangaande de opvoeding vond Rousseau bij Montaigne, ook zijn extreme illusie dat de cultuur de mensen ongelukkig en boosaardig heeft gemaakt terwijl uit de handen der natuur slechts het goede en vreedzame kan te voorschijn komen.

Want Montaigne geeft deze schildering van het leven der wilden om zijn eigen tijd hard te vallen en te veroordelen. Zijn deze primitieven menseneters? „Ik denk dat er meer barbarisme in schuilt een mens levend te verteren dan dood. Door martelingen en helse pijnen een lichaam uiteen te rukken dat nog vol is van gevoel, het door het vuur geleidelijk te laten roosteren, het te laten doodbijten en verwonden door honden en varkens (zoals wij niet alleen hebben gelezen, maar nog voor kort hebben gezien, niet onder oude vijanden maar onder buren en medeburgers, en wat erger is onder het voorwendsel van vroomheid en godsdienst) is wreder dan hem te braden en te eten nadat hij overleden is." Leven deze „kanibalen" in veelwijverij? Die wordt in het Oude Testament als een deugd beschouwd. Hebben zij geen eigendom? Och, zij verbazen zich over het feit „dat er onder ons mensen zijn, vol en zat van allerlei soorten van gerief, terwijl hun naasten bedelen aan hun deuren, uitgemergeld van honger en armoe . . ."

Het sociale onrecht heeft deze humanist — die zich overigens onmachtig voelde om in te grijpen — diep verontrust. Hij merkt op dat in zijn land „deugd" identiek is met „kracht". Van het macchiavelisme vindt hij al te veel aanhangers. „In plaats van de deugd te schilderen beelden zij het zuivere onrecht en de ondeugd af, en zij voeden daarin valselijk de vorsten op." (III, 9). Het is beter de eerzucht af te wijzen, want de politiek vereist „dat men verraadt en liegt en moordt." (III, 1). Wel heeft zijn beminde vriend Etienne de la Boétie uiteengezet, dat de slaven eigenlijk zich zelf verslaven door „vrijwillige dienstbaarheid", omdat zij hun handen en armen, hun hoofden en lichamen ter beschikking stellen van de tiran. Maar Montaigne zoekt daarin geen troost: hij wil door deze onderdanigheid zijn eigen rang niet verhogen.

Wel huivert hij ten aanzien van de stelling van de la Boétie „Weest vastbesloten niet meer te dienen, en gij zijt vrij." Want hij vreest ook het geweld der revoluties.

IV.

Door zijn cultuurpessimisme komt hij tot een romantische verering der natuur. "De natuur is een zoete gids, maar even wijs en rechtvaardig als zacht. Ik probeer overal haar baan te volgen." Hij looft de gaven der natuur buiten en in ons, de vreugden die zij kan schenken. Maar de levensvreugde is toch niet kenmerkend voor deze zoeker naar wijsheid. Daarvoor is de cultuur te bitter! Vandaar dat hij in zijn studie over de opvoeding tracht althans iets te verbeteren. Het komt niet aan op een goed gevuld hoofd, maar op een welgevormd hoofd, op „wellevendheid". „Men leert ons te leven als het leven voorbij is," zo verzucht hij." Wij zien inderdaad dat niets zo lieflijk is als de jonge kinderen in Frankrijk. Maar gewoonlijk beschamen zij de verwachtingen, dien men te hunnen opzichte heeft gevoed. En wanneer zij volwassen zijn ontdekt men in hen niets uitnemends meer. Ik heb door lieden met oordeel horen uiteenzetten dat die collèges, waar men hen heen zendt en waarvan er zo veel zijn, hen zo afstompen." „De opvoeding zou veeleer de lust om te weten en de genegenheid voor de naaste moeten opwekken. Anders kweekt men slechts ezels, met boeken beladen." De goede natuur in het kind zou gered moeten worden door een humane opvoeding.
Natuurlijk staat ook hij voor het probleem of niet het christendom alle deugden kweekt. In de Apologie, gewijd aan Sebond, ontkent hij dit ronduit. „Vergelijk onze zeden met die van een mohammedaan of een heiden, en gij blijft daar altijd onder. Terwijl wij, met het oog op het voorrecht van onze godsdienst, zouden moeten uitblinken in uitnemendheid, op een uiterste en onvergelijkelijke hoogte. En terwijl men zou moeten zeggen: Zij zijn zo rechtvaardig, zo barmhartig, zo goed? Dan zijn zij dus christenen". Geen vijandschap is echter zo groot als die van christenen onderling. „Onze religie is gemaakt om de ondeugden uit te roeien; maar zij dekt ze, voedt ze, wakkert ze aan."
En reeds Montaigne ontwikkelt het beginsel van de autonomie van het zedelijk oordeel, dat geen product kan zijn van enig gezag buiten ons, niet van priesters of vorsten. Zeker, hij wenst in de samenleving orde en regel, hij wil geen opstand tegen de vorsten. „Maar achting of genegenheid zijn wij slechts verschuldigd aan hun deugden." (I, 3) De samenleving vereist dat wij ons conformeren aan haar zeden. Maar „mijn rede is niet gedwongen te bukken en te buigen, slechts mijn knieën." (III, 8) Het zuivere ethische oordeel ligt binnen in ons. „Ik heb mijn eigen wetten en mijn gerechtshof om over mezelf te oordelen, en daartoe wend ik me meer dan ergens anders." (III, 2) Hij blijft een lid van de welvarende en geadelde burgerij. Maar dat de civilisatie ons dwingt tot veel dat ons geweten niet kan rechtvaardigen, daarvan is hij innig overtuigd.
Bij hem wisselen epicurisme en stoïcisme elkaar af. De natuur geeft ons ge-

noeg te genieten, en laten wij haar gaven niet versmaden. De cutluur brengt ons veel leed, en wij moeten leren dit moedig te verdragen. Die stoïcijnse moed is tenslotte ook nodig, om het laatste oordeel over ons dapper onder het oog te zien: de dood. „Filosoferen, dat is leren te sterven." En deze discipline bevrijdt ons van velerlei angst, zo nodig van slavernij. „Wie heeft geleerd te sterven heeft afgeleerd dienstbaar te zijn. Er is geen kwaad in het leven voor wie heeft begrepen dat het ontberen van het leven geen kwaad is. Weten te sterven bevrijdt van alle onderwerping en dwang." Zo ver gaat hij dat in zijn Essai „Trois bonnes femmes" ook de zelfmoord wordt geprezen die vrijwaart voor schande en eerloosheid. De „drie goede vrouwen" hebben hun echtgenoten en zich zelf geleerd met ere te sterven. Toen een gevangen koning aan Paulus Emilius verzocht, hem niet de smaad aan te doen te worden meegevoerd achter zijn triomfkar, antwoordde deze consul: „Laat hij dit verzoek tot zichzelf richten . . ."

V.

Wanneer wij trachten de balans op te maken van de veelzijdige gedachten van deze humanist moeten wij niet uitgaan van de mening, dat hij een sociale hervormer zou zijn geweest. Te zeer hechtte hij aan de sociale tucht van zeden, gewoonten, orde, regel en religie, om deze rechtstreeks te durven aantasten. De betekenis van Montaigne schuilt vooral daarin dat hij het gedwongen samenleven milder wilde maken door af te zien van het geloof, dat enig mens of instelling „de waarheid" zou bezitten, en op grond daarvan gerechtigd zou zijn te onderdrukken, te haten en te doden. Voor hem is God een wijsgerig begrip, het wezen der werkelijkheid, de grond van alle dingen. Maar wij kennen hem niet. Montaigne is ongetwijfeld een agnosticus: al wat wij over God zeggen is menselijk, al wat wij beweren van hem te weten is ijdelheid. God onttrekt zich aan onze kennis, die beperkt wordt door ons „menselijk tekort", onze „condition humaine".

Vandaar dat de godsdienst behoort tot het gebied van de civilisatie, waaraan wij terwille van de orde onderworpen zijn. Maar ze is niet onveranderlijk, en de opvoeding kan haar wijzigen. En bovenal: wij zijn niet gehouden, ze voor „waar" te houden. Want even menselijk als onze sociale regelen is ons persoonlijk ethisch en redelijk oordeel en dit laatste is superieur. De rede kan geen wereldraadselen oplossen, maar ons wel leren verdraagzamer en humaner te leven. Wanneer wij God niet kennen ligt de bron van zeden en gewoonten, maar ook de grond van een zuiverder ethisch weten, het „geweten", in ons zelf. Naar de mode van onze tijd zou men hem stellig een „existentialist" moeten noemen. De „essentie" ontgaat ons, de „existentie" ligt in onze handen. Het leven is een eeuwige stroom. „Ik schets niet het zijn. Ik schilder de overgang, niet van het ene tijdvak in het andere, of (zoals het volk zegt) van zeven jaar op zeven jaar, maar van dag tot dag, van minuut tot minuut." (III, 2) Ook de mens is wording. Zichzelf kennen is niet: zichzelf herkennen. Want wij zijn telkens weer anders. Maar die verandering kan

rijping zijn tot milde wijsheid. Tot barmhartigheid evenzeer, want zelden heeft een humanist zozeer geleden aan de wreedheid, het geweld, de oorlog en het kwaad.
In het proces der ontmythologisering — zoals wij dat heden noemen — is de mens onttroond, die zich hovaardig zijn eigen goden maakte. Maar in zijn naaktheid is hij niet ontbloot van de kiem zijner mogelijke waardigheid. Het devies „Wat weet ik?" is geen vrijbrief tot willekeurig handelen, veeleer een aansporing tot nederigheid en barmhartigheid. En wanneer het christendom in zijn huidige fase in staat mocht zijn, terug te keren tot dit humanistisch aspect van de Renaissance en tot het besef van de verantwoordelijkheid van de mens voor de zeden der gemeenschap en zijn persoonlijk handelen, dan zouden christenen en atheïsten elkaar kunnen ontmoeten in de waardering van de geest van Michel de Montaigne.

A. L. Constandse

De moralist Vauvenargues (1715-1747)

Moralist noemen wij niet iemand die moraliseert, die als zedenprediker optreedt, de mensen vermanend het 'goede' voorhoudt en ze 'beter' wil maken. Een moralist is ook geen schepper van systemen van zedeleer, zal ook zelden de lust, behoefte en aanleg bezitten langs de weg van wijsgerige redeneringen het beginsel van zedelijkheid, van het goede te funderen.

Hij is wel bijzonder geïnteresseerd in het verschijnsel van goed en kwaad, maar hij is in de eerste plaats een scherp opmerker, die tracht na te gaan wat er achter 's mensen gedragingen, uitspraken en bedoelingen wezenlijk schuil gaat. Hij tracht zijn medemensen in al hun tegenstrijdigheden te begrijpen. Hij is niet gekomen om te oordelen, noch minder om te veroordelen, maar om met de scherpte van zijn intuïtie vooral en met zijn subtiel onderscheidingsvermogen de mens achter het mom van zijn verschijning en optreden op te sporen.

De moralist is ook de meester van de vaak paradoxale, haarscherp geformuleerde uitspraken die, al naar we hierop reageren, ons inzicht verrijken, ons zelf beter doen verstaan, onze ogen openen of op onze hoede doen zijn voor onze medemensen of... ons zelf, mededogen voor anderen oproepen of ons tot verachting van het mensdom brengen.

De moralisten zijn uiteraard ook kinderen van hun tijd en hun kijk op hun medemensen en op zichzelf ondergaat dus sterk de invloed van de tijd en het milieu waarin zij leven, door hun speciale ervaringen, afkomst en lotgevallen. Dat zij desondanks in andere tijden en omstandigheden levende lezers nog steeds kunnen verrassen ligt in het aangesproken worden in dat wat in ons zelf, meestal voor ons zelf verborgen, aanwezig is en ons vaak liever onbekend zou zijn gebleven. Zodat het lezen van de uitspraken der moralisten ons vaak de schok der zelfherkenning geeft. In dit opzicht zijn hun uitspraken te vergelijken met de grote werken der literatuur, in het bijzonder de dramatische, waarin door de onvermijdelijke conflicten tussen optredende personen de laatste, diepste roerselen van hun bestaan worden aangeraakt en de men-

selijke existentie zelf op het spel staat. Onze Vauvenargues stelde daarom in tegenspraak met zijn eeuw Racine veel hoger dan Corneille die hij verweet slechts strenge, harde, onbuigzame deugden te schilderen, terwijl „de kunst van Racine alles op zijn plaats zet, de mensen karakteriseert, hun hartstochten, hun zeden, hun genie, een kunst die duisterheden, overbodigheden en valse schittering wegvaagt, die de natuur schildert met vuur, verhevenheid en gratie".

De moralisten in de westerse beschaving behoren veeleer tot de literatuur dan tot de filosofie in de meer strikte zin. Zij zouden wel wijzen genoemd kunnen worden die op een onsystematische wijze nadenken over de mens en de mensenwereld. Hun betekenis en roem liggen niet slechts in de inhoud en het gehalte van wat zij hebben te zeggen maar vooral ook in de verrassende en haarscherpe formulering in een minimum van woorden.

Deze moralisten zijn niet de erfgenamen, ook al hebben zij deel aan de christelijke beschaving, van de specifiek christelijke boodschap. Geestelijk stammen zij veeleer uit de voor-christelijke, antieke cultuur die van Griekenland uit doorgedrongen is in het Romeinse rijk en die vandaar uit het inmiddels christelijk geworden Europa met een nieuwe beschavingscomponent heeft verrijkt. Dat was de inbreng van het humanisme dat in de veertiende eeuw zich van Italië uit heeft verbreid en in het door de Romeinen sinds Caesar geromantiseerde Frankrijk in de volgende eeuwen een dankbare voedingsbodem heeft gevonden. Het heeft in de filosofie, in literatuur en in het maatschappelijk leven bijgedragen tot de ontwikkeling van een denkwijze en een gevoelsleven die Frankrijk een eigen stempel heeft opgedrukt.

De intense belangstelling voor al wat menselijk mag heten, zowel in de individuele sfeer maar niet minder in staat en maatschappij, in letteren en wijsbegeerte heeft een reeks van briljante geesten in dit land opgeleverd. In zijn studie *Three French Moralists* heeft de Engelse essayist en criticus Edmund Gosse geschreven: „Er is geen land dan Frankrijk waar de schrijvers van maximes een dieper en blijvender indruk hebben gemaakt op het geweten en de morele gewoonten van de natie". In dit opzicht onderscheidt zich Frankrijk wel heel sterk van de andere romaanse landen als Italië, Spanje en Portugal waar het humanisme, dat zo kenmerkend is geworden voor Frankrijk, door de druk van de Kerk die aan de menselijke geest geen of nauwelijks enige vrijheid gaf om zich in onafhankelijkheid te ontplooien, niet tot ontwikkeling is kunnen komen. In Frankrijk kenmerkt het zich door een haast natuurlijk te noemen neiging en behoefte om de menselijke aandoeningen, gevoelens en hartstochten te ontleden en deze na te speuren tot in hun diepste schuilhoeken en 's mensen daaraan gepaarde gedragingen te beschrijven en ze in het onbarmhartige daglicht te stellen van de nauwkeurige en koele observatie. In de Griekse beschaving was reeds een voorbeeld gegeven door de sofisten en door Socrates van hun zoeken naar de motieven van het menselijk handelen en naar de grondslagen van de moraal. De tragedieschrijvers hadden diep gegraven in het menselijk hart door de uitbeelding van de tragische conflicten

die uit tegenstrijdige gevoelens en hartstochten kunnen ontstaan. En Theofrastus, de vriend en leerling van Aristoteles, had een reeks van dertig karakterstudies geschreven, rake typeringen van voorbeelden van mensensoorten, in zijn *Karakters*, dat La Bruyère in vertaling zou doen voorafgaan aan zijn eigen *Caractères*.

Dit pogen te begrijpen en te verstaan in plaats van een gebod op te leggen is een humanistische verworvenheid en het 'oordeel niet opdat gij niet geoordeeld wordt' heeft hier dan ook een andere grond en ligt in een andere sfeer dan in de christelijke moraalleer.

In tegenstelling tot Erasmus wiens humanisme, ondanks zijn sterke neiging tot de schrijvers van de Grieks-Romeinse Oudheid, van huis uit zo sterk gedesemd was door de christelijke ethiek, was het Franse humanisme meer een loot van het antieke denken over de mens. Erasmus vermaande en geselde de onchristelijke zeden van zijn tijd vanuit een evangelische gezindheid en overtuiging, maar maakte deze niet tot onderwerp van onderzoek en analyse.

De behoefte door te dringen tot wat en wie de mens in laatste aanleg is vindt men wel bij de evangelisch gezinde christen-wijsgeer Blaise Pascal die diep boorde naar de bedriegelijke heimelijkheden van het menselijk hart. In tegenstelling tot de andere Franse moralisten die de mens wilde laten zien wie hij feitelijk is om zichzelf ook weer te kunnen overwinnen en die ten opzichte van de mens toch weer vergeeflijk waren, kwam Pascal tot de uitspraak: "Insect dat ge zijt, veroordeeld tot verdoemenis, laat af te strijden tegen uw eigen ellendige onmacht".

Tot de Franse moralisten die voorafgaan aan wie in meer beperkte zin de schrijvers zijn van de verzamelingen van zinspreuken, stelregels en overdenkingen die wij als 'sentences', 'maximes' of 'reflexions' kennen, waarbij zich dan ook nog de 'caractères' of karaktertekeningen voegen, kunnen wij Montaigne rekenen wiens *Essays* in hun denktrant op die geschriften vooruitlopen. Dan volgen in de zeventiende en achttiende eeuw La Rochefoucauld met de *Maximes*, la Bruyère met de *Caractères*, geschriften die een grotere befaamdheid hebben verworven dan de *Réflexions et Maximes* van Vauvenargues die wel waard is met de twee voorafgaanden op één lijn te worden geplaatst.

De beide zeventiende-eeuwers komen slechts in zover ter sprake om uit de vergelijking met wie aan hem zijn voorafgegaan en wier werk hij uiteraard moet hebben gelezen als voorbeeld en stimulans, het eigen karakter uit te doen komen van de zo jong en na veel ellende en tegenspoed gestorven Vauvenargues, van wie kan worden gezegd dat hij niet alleen heeft geschreven, maar door zijn heldhaftige strijd tegen het ongunstig lot het door hem geschrevene door zijn leven waar heeft gemaakt.

Met La Rochefoucauld beginnen dan die schrifturen die zulk een eigen plaats hebben verkregen in de Franse literatuur en die deze in bijzondere mate hebben verrijkt en beïnvloed.

La Rochefoucauld, een edelman van hoge geboorte, die in de chaos van de burgeroorlog tijdens de minderjarigheid van Lodewijk XIV deel nam aan de Fronde, de aristocratische rebellie tegen het absolute koningschap, liep op zijn veertigste jaar een zware verwonding op die aan een bandeloos bestaan een einde maakte. Teruggetrokken in zijn bezittingen, zocht hij zijn troost in de literatuur en het schrijven van zijn *Mémoires*. In 1665 verscheen een dun boekje van zijn hand onder de titel *Maximes*, dat vermaard werd als een wrange ontleding en ontmaskering van het menselijk tekort en waarin als de eigenlijke drijfveer in 's mensen leven de eigenliefde wordt genoemd, de 'amour-propre'. In de Europese literatuur de eerste diepborende verhandeling over wat op 's harten grond ligt. De roem van het boekje steekt bovenal in de feilloze formulering van die maximes, waarvan Voltaire heeft gezegd dat dit werkje een van die boeken is, die het meest hebben bijgedragen om de smaak van de Franse natie te bevorderen en ze de geest van zorgvuldigheid en exactheid te geven. Men heeft ook bij hem als bij Shakespeare de vraag gesteld of wij ons er niet over moeten verheugen dat hij, zoals van laatstgenoemde is gezegd, 'little Latin and less Greek' bezat. Juist dit voerde hem tot de bronnen van het zuivere Frans. Ook Vauvenargues las geen Latijn en Grieks. De *Maximes* is inderdaad een bitter boek en een boek vol verachting voor humbug en bluf. Enkele voorbeelden: 'Onze deugden zijn dikwijls niet anders dan vermomde ondeugden'. 'Oprechtheid ontmoet men in zeer weinig mensen en ze is gewoonlijk niet anders dan een verfijnde huichelarij om het vertrouwen van anderen te winnen'. 'In de beproevingen van onze vrienden is er altijd iets dat ons niet mishaagt'.

In dezelfde eeuw, ruim twintig jaar later, verschenen in 1668 een burgerlijke tegenhanger van het boekje van de hoogadellijke edelman: de *Caractères* van de Parijse burger La Bruyère, die aanvankelijk een onafhankelijk, rustig bestaan van studie, overpeinzingen en gesprekken met zijn bezoekers voerde en dit prijs gaf om in dienst te treden van het huis Condé, als gouverneur van de kleinzoon van de bekende krijgsman van die naam. Misschien alleen ter wille van het boek dat hij zou schrijven, omdat hij nu andere types en van een voornamer soort zou ontmoeten. Het boekje (het was ook maar dun) vond succes en naar mate het succes toenam, werden er vooral meer 'portretten' aan toegevoegd. In 1694 verscheen de 8ste druk. Het is er La Bruyère om te doen om de éne juiste uitdrukking te vinden onder die uitdrukkingen waarmee wij een gedachte kunnen weergeven. Voltaire spreekt van een vlugge, nerveuze stijl met schilderachtige uitdrukkingen en met een geheel nieuw gebruik van de Franse taal zonder inbreuk te maken op haar regels. Hij is vooral satiricus, hij ontmaskert die drijfveren die 's mensen kwaadaardigheden en zwakheden in beweging brengen, maar bij hem ontmoeten we ook toegeeflijkheid en verdraagzaamheid. Wij gaan met hem de 18de eeuw tegemoet. Hij is de eerste moralist die zich realiseert welk een monsterachtige wanverhouding er bestaat tussen het lot der rijken en dat der armen.

In het hoofdstuk dat over 'De Mens' gaat, schrijft hij het volgende over de toestand waarin in zijn tijd de Franse boeren leefden: 'Wij zien zekere schuwe dieren, mannelijke en vrouwelijke, verstrooid over de velden, somber, doodsbleek en verzengd door de zon, vastgezogen aan de aarde die zij bewerken en omwoelen met een onverwoestbare hardnekkigheid; zij hebben een hortende wijze van spreken en als zij recht op hun benen staan, tonen zij een gelaatsuitdrukking die menselijk is en kort gezegd: het zijn menselijke wezens. Als het donker wordt kruipen zij in hun hokken waarin zij leven op zwart brood, water en wortels. Zij besparen de rest van het mensdom de last van zaaien, ploegen en oogsten wat vereist is om voedsel voort te brengen en dienovereenkomstig lijken zij wel te verdienen dat ze zelf niet het brood zouden ontberen dat ze zelf hebben gezaaid'. Hij droomde van een toekomst waarin geen geld en priveleges maar intelligentie en deugd de toon zullen aangeven.

Wanneer we nu tot de man komen over wie dit artikel toch zou handelen, bij Vauvenargues, zijn we in de achttiende eeuw. We vinden hem niet onder de filosofen van de Verlichting van die eeuw, maar hij behoort toch wel tot die denkers die hun gedachten laten gaan over de vraag hoe een redelijk en zedelijk juist maatschappelijk bestel er zou behoren uit te zien. In een goed geregelde maatschappij, zegt Vauvenargues, zou men een eenvoudige moraal kunnen aanhangen waarin de mens de neigingen van zijn hartstochten zou kunnen volgen en aan de opwellingen van zijn hart zou kunnen gehoorzamen. Men kan zich dit voorstellen bij een man die gedurende heel zijn korte leven heeft moeten strijden tegen een ongunstig lot dat hem fysiek heeft gebroken maar waartegen hij tot het bittere einde moreel heeft stand gehouden. Vandaar ook dat hij één deugd boven alle andere stelde, het heroïsme waarin hij zijn roem zag, want als er iets was waar hij naar dorstte, dan was het de roem, maar een zeer eigen roem die met eer en aanzien, om maar niet te spreken van ijdelheid, maar weinig van doen had.

Luc de Clapier is op 6 augustus 1715 te Aix-en-Provence geboren, waar zijn vader Joseph de Clapiers, seigneur de Vauvenargues eerste consul was en in 1720 toen de pest de stad bezocht, als de enige van zijn collega's deze niet ontvluchtte. Dit was een vorm van heroïsme, die zijn zoon als het ware van huis uit meekreeg. De letteren waaraan hij later zijn hart verpandde waren echter in het vaderlijk huis niet in tel. Van zijn kinderjaren is weinig bekend. Hij heeft de school te Aix waar hij zijn studie begon, maar kort bezocht, naar het heet omdat zijn zwakke gezondheid het schoolregiem niet kon verdragen. Misschien was die zwakke gezondheid ook een excuus voor de vader om onnodig gevonden uitgaven te besparen. Hij weet uit zijn jeugd één ding heel goed, nl. dat hem, toen hij zestien jaar oud was, een vertaling van het *Leven van beroemde mannen* van Plutarchus in handen viel, wellicht het meest bekende boek dat in die tijd — en ook vroeger en later — de opgroeiende studerende jeugd tot lering en navolging moest strekken. Tien jaar later schrijft hij aan zijn neef Mirabeau — die de vader zal worden van de beroemde rede-

naar uit de eerste jaren van de Franse revolutie — welk een geweldige indruk Plutarchus op hem heeft gemaakt: 'Ik was er gek van; nergens zijn genie en deugd beter geschilderd...' 'Ook andere klassieke schrijvers, als bijv. Seneca leest hij — in vertaling, want op school was hij niet aan de klassieke talen toegekomen. Maar alle grote Franse schrijvers, van Montaigne tot Fénélon, werden voedsel voor zijn geest. Plutarchus had hem reeds het sterke, heroïsche plichtsgevoel ingescherpt dat hem het vaste besluit heeft doen nemen te leven op het niveau van zijn hoogste ambitie.

Welke sociale mogelijkheden waren er in die tijd en voor een jongen van zijn stand — arme adel — dan te kiezen tussen een geestelijke en een militaire loopbaan? Hij koos wat in zijn familie vanzelf sprak en op 18-jarige leeftijd trad hij in 's konings regiment dat in de veldtocht in Italië overwinningen bevocht die de jonge man in een lichte roes brachten. Hij is twintig jaar en officier in het eerste regiment van Frankrijk. Hij die zozeer verlangt naar gezondheid en kracht is zwak en arm. Hij ziet zijn toekomst nog niet. Maar hij bereidt zich toch voor op het schrijverschap, daarin aangemoedigd door zijn neef Mirabeau die niet aflaat zijn bewondering te uiten voor zijn brieven en hem te verzekeren dat die bewondering gedeeld wordt door wie ze lezen, vooral als ze vernemen hoe jong Vauvenargues nog is. Het leven in een garnizoenstad is een ellende en als zijn vrienden erop aandringen dat hij naar Parijs zal gaan, gaat hij, maar keert na enkele maanden naar Metz terug. Aan zijn vriend Saint-Vincent, met wie hij tot zijn dood in correspondentie blijft, schrijft hij later: 'Ik leidde er (in Parijs), een aangenaam leven, ik zou er mij geamuseerd hebben als ik meer geld had, maar de misère begon mij te verontrusten en mijn rust te verstoren en tenslotte joeg ze me weg!'

In 1741 neemt hij deel aan de Franse veldtocht naar Bohemen in de Oostenrijkse successie-oorlog. Deze duurt twee jaar en eindigt in een rampzalige terugtocht uit Praag, waarbij de helft van het Franse leger omkomt in de barre winter. Vauvenargues komt terug met bevroren benen. Hij moet voorgoed de gedachte opgeven om enig succes te bereiken in een militaire loopbaan. Hij zal nu trachten zijn diensten aan te bieden aan de staat als diplomaat, maar zijn pogingen mislukken. Op een brief door bemiddeling van zijn kolonel aan de koning gericht, komt geen antwoord. Intussen gaat hij door met aan een literaire toekomst te werken. En hij lijkt eindelijk grond onder de voeten te krijgen. Hij schrijft een brief aan Voltaire die feitelijk een verhandeling is waarin hij Racine ver boven de ander stelt. Voltaire is verrukt. Hij schrijft dat er geen vier mannen in de laatste eeuw zijn, die zich zouden hebben durven bekennen dat Corneille niet meer dan een declamator was. Hij begrijpt dat een even wijze als fijne geest als Vauvenargues de voorkeur geeft aan Racine. Sinds hij heeft horen redeneren over de literaire smaak heeft hij niets ontmoet, zo fijn en diepgaand, als wat Vauvenargues hem de eer had aangedaan te schrijven. Als deze hem later een tweede verhandeling toezendt over Bossuet, Fénélon en Pascal, schrijft hij terug: 'Ik kende U veel smaak en kennis toe maar ik zie dat gij nog meer genie bezit'. De correspondentie tussen de op

het toppunt van zijn roem staande Voltaire en de jonge officier die pas zijn eerste stappen zet op de weg die naar een literaire roem had kunnen leiden, als hij niet op nog geen 32-jarige leeftijd in droeve omstandigheden zou zijn gestorven getuigt van een wederzijdse verering en vriendschap die nergens op adoration mutuelle gaat lijken. Vauvenargues had intussen ontslag uit de krijgsdienst genomen.

Er brak nog een lichtstraal door in zijn ellendig bestaan, want Voltaire die zich tot 's konings minister had gewend verkreeg wat aan de officier, die geen andere aanbeveling bezat dan zijn verdiensten als krijgsman, was geweigerd. Maar nu kwam van het vaderlijk kasteel een gebiedend neen tegen deze nieuwe plannen, hij zal dus alleen schrijver zijn. Hij gaat nog eenmaal naar Aix en krijgt van zijn familie gedaan dat zij zich niet langer zullen verzetten tegen een diplomatieke loopbaan, maar dan komt de laatste slag: hij krijgt de pokken. Geschonden door deze ziekte, door tuberculose aangetast en bijna van zijn gezichtsvermogen beroofd, ziet hij zich gedwongen van zijn plannen af te zien. Dat was de laatste slag waardoor hij getroffen kon worden.

Hij verlaat Aix voorgoed en neemt zijn intrek in een hotelkamer in Parijs, waar hij ziek, bijna blind, zijn benen aangetast door wonden die door de pokken weer zijn opengegaan, toch doorwerkt; hij schrijft de bewonderenswaardige serie *Essai sur quelques caractères* en ordent zijn *Maximes*. Het eerste van de serie karakters is getiteld: 'Clazomène ou la vertu malheureuze', en begint aldus: 'Clazomène heeft de ervaring opgedaan van alle menselijk ellende. Ziektes hebben hem belaagd sinds zijn kindsheid en hebben hem beroofd, in zijn lente, van alle genoegens der jeugd. Geboren voor meer heimelijke verdrietigheden heeft hij trots en eerzucht in de armoede behouden. Hij heeft zich in zijn beproevingen miskend gezien door hen die hij beminde; onrecht heeft zijn moed gefnuikt en hij is beledigd door hen op wie hij zich niet kon wreken. Zijn talenten, zijn onverpoosde arbeid, zijn ijver om goed te doen, zijn aanhankelijkheid aan zijn vrienden hebben de hardheid van zijn lot niet kunnen verzachten'... Toch moet men niet denken dat Clazomène zijn ellende had willen verruilen met de voorspoed der zwakken. Dan volgt een zinsnede die uit zijn *Réflexions et Maximes* genomen zou kunnen zijn: 'Het lot kan spotten met de wijsheid van moedige lieden, maar het ligt niet in zijn macht hun moed te doen zwichten'.

Hij hoopt op een beetje geld uit de publicatie van zijn werken, want hij is aan het einde van zijn middelen en kan zelfs zijn brieven niet zegelen, omdat de lak te duur is. Door zijn familie in de steek gelaten, zijn de enige genoegens die hem nog overblijven de conversatie en de vriendschap van Voltaire, Marmontel en enkele anderen die pas na zijn dood het verborgen drama zullen weten dat zich onder hun ogen heeft afgespeeld. In 1746 verschijnt het enige boek dat hij bij zijn leven heeft gepubliceerd en waarin zowel de *Caractères* als de *Réflexions et Maximes* in voorkomen, zijn meest bekend geworden geschriften. In mei 1747 sterft hij. Zijn boek blijft niet onopgemerkt. Voltaire doet wat hij kan om het bekend te maken. Toch valt het buiten de algemene

belangstelling. Wellicht past het boek enerzijds niet door zijn authentiek stoïcijns karakter in deze frivole eeuw en anderzijds is het duidelijk dat de schrijver zijn diepste gevoelens niet met het christelijk geloof kan verenigen, welk een grote bewondering hij ook mag hebben voor Pascal en Fénélon. In het bijzonder was het hem onmogelijk als het doel van het leven de dood te zien. Aan het eind van de 18de eeuw en in het begin van de 19de eeuw verschijnen er, in de tijd van een kwart-eeuw, vijf uitgaven. Het was bovenal de grote Franse criticus Sainte-Beuve die in het midden van de 19de eeuw hem de plaats heeft gegeven die hij verdient.

Hieronder volgen uit de honderden *Réflexions et Maximes* die niet alle even kort zijn als hier zijn uitgekozen een aantal die, naar ik hoop, enigszins een indruk geven van deze zo vroeg aan het leven ontvallen 'wijze' moralist.

Wanneer een gedachte te zwak is om een eenvoudige uitdrukkingwijze te verdragen is dit een teken ze te verwerpen.
Er zouden geen dwalingen bestaan die, klaar en helder weergegeven, niet uit zichzelf vergaan.
Het is een opvallend teken van middelmatigheid altijd met mate te prijzen.
Brandende eerzucht verbant de vreugden, reeds in de jeugd, om alleen te blijven heersen.
Veel redelijke argwaan en hoop worden bedrogen.
Moed heeft meer reserves tegen tegenspoeden dan de rede.
Onderworpenheid verlaagt de mens tot hij er genoegen in vindt.
Men kan niet rechtvaardig zijn als men niet menslievend is.
Het is een heel verschil of men de deugd gemakkelijk maakt om haar grondslag te leggen of dat men de ondeugd aan haar gelijk stelt om ze te gronde te richten.
De rede schaamt zich over de neigingen waarvan zij zich geen rekenschap kan geven.
Het geheim van de geringste natuurlijke vreugden gaat de rede te boven.
Het is een bewijs van kleingeestigheid als men steeds onderscheidt tussen wat achtenswaardig en wat beminnelijk is; grote geesten beminnen van nature al wat hun achting waardig is.
Achting verslijt evenals de liefde.
Wanneer men voelt dat men niets heeft om door iemand geacht te worden, dan is men er wel dicht aan toe hem te haten.
Niemand wil over zijn dwalingen beklaagd worden.
Er zijn weinig bestendige hartstochten, er zijn veel oprechte. Dat is altijd zo geweest, maar de mensen laten er zich op voorstaan dat ze standvastig of onverschillig zijn, al naar de mode die altijd de natuur te buiten gaat.
Er zijn nauwelijks venijniger mensen dan die uit eigenbelang zachtzinnig zijn.
Wij worden minder beledigd door de minachting van dwazen dan door maar matige achting te ontvangen van intelligente mensen.

Het is dikwijls mensen beledigen hen slechts te prijzen, omdat daarmee de grenzen van hun verdienste wordt aangegeven; weinig mensen zijn bescheiden genoeg zonder moeite te verdragen dat men ze waardeert.
Indien roem en verdienste de mensen niet gelukkig maken, verdient dan wat men gelijk noemt hun klachten? Zou een ziel met een beetje moed zich verwaardigen voorspoed, een kalme geest of gematigheid te aanvaarden als zij de kracht van haar gevoelens zou moeten opofferen en de vlucht van haar genie verlagen?
Slechte mensen zijn steeds verrast schranderheid in goede mensen te vinden.
Wij ontdekken in ons zelf wat anderen ons verbergen en wij herkennen in anderen wat wij voor ons zelf verbergen.
Het juiste instinkt heeft geen beredenering nodig maar geeft ze.
Voor de geringste zegeningen wordt duur betaald wanneer alleen naar de rede geluisterd is.
Als het waar is dat men de ondeugd niet kan vernietigen dan is het de kunst van hen die regeren ze te doen medewerken aan het algemeen welzijn.
Wie strenger is dan de wetten is een tyran.
Als onze vrienden ons diensten bewijzen denken wij dat zij ons die als vrienden schuldig zijn en wij bedenken in het geheel niet dat zij ons geen vriendschap schuldig zijn.
Wie alles weet te verdragen kan alles wagen.
Wij verachten veel dingen om niet ons zelf te verachten.
Als de genietingen ons hebben uitgeput geloven wij dat wij de genietingen hebben uitgeput en wij zeggen dat niets het mensenhart kan vullen.
De zwakken willen dikwijls dat men van hen denkt dat ze boosaardig zijn, maar de booswichten willen voor deugdzaam doorgaan.
Er is meer ernst dan dwaasheid in de menselijke geest. Weinigen zijn minnelijk geboren, de meesten worden het door imitatie, koude copiisten van levendigheid en vrolijkheid.
De grote mannen hebben, als zij de zwakken leren na te denken, op de weg der dwaling gezet.
Men moet grote reserves aan geest en hart hebben om de oprechtheid te proeven als zij wondt, of om ze te betrachten zonder dat zij beledigt: weinig mensen hebben karakter genoeg om de waarheid te verdragen en om ze te zeggen.
Wij troosten ons zelden over grote vernederingen, wij vergeten ze.
Wie de roem najaagt door de deugd vraagt slechts wat hij verdient.

O. Noordenbos

Dr. O. Noordenbos, geboren 1896, was conservator aan Gem. Bibliotheek te Rotterdam, redactie-secretaris E.N.S.I.E. en laatstelijk bibliothecaris Economisch-Historische Bibliotheek te Amsterdam. Publiceerde o.a. Het atheïsme in Nederland in de 19e eeuw en In het voetspoor van Erasmus.

BERNARD DE MANDEVILLE (1670 - 1733)

Een spelbreker

Indien de cultuur óók een spelkarakter kan worden toegekend dan ligt het voor de hand dat een tijdperk van menselijke samenleving pas goed kan worden gekend als we de bewegingen der spelbrekers volgen. Door hun inbreuk ontstaat een tumult, waarbij wij in de verontwaardiging der rustige spelers kunnen waarnemen wat die gemeenschap werkelijk bezielt.
Bernard de Mandeville was zo'n spelbreker, maar men moet bij deze curieuze man steeds ook tussen de regels lezen want zijn beweringen en stellingen verhullen vaak op bijzonder gewiekste wijze volkomen omgekeerde overtuigingen. Gewoonlijk is het moeilijk vast te stellen of iets serieus hetzij ironisch of sarcastisch werd bedoeld. De samenhang met ander werk van zijn hand kan dan, bij goed gehoor voor de dubbelzinnigheid pas uitkomst geven.

Ofschoon de Franse herkomst van zijn familie nogal voor de hand schijnt te liggen, geven de laatste onderzoekingen toch geen vaste grond onder de voeten. Verder terug dan tot zijn grootvader, Michael de Mandeville, is men niet gekomen — maar die leefde in Nijmegen en stierf aldaar in 1635.
Bernard de Mandeville werd in Rotterdam geboren op 20 november 1670. Vroeger dacht men dat hij in Dordt op de wereld was gekomen, maar dat feit is vervallen. Tot ongeveer zijn 15e jaar bezocht hij de Erasmus-school in Rotterdam, waarna hij naar Leiden vertrok om filosofie te gaan studeren. Hij ging over naar de studie der medicijnen, waarna hij in 1691 de graad van doctor in de medicijnen behaalde. Zijn speciaal-studie was die over de zenuwziekten en de spijsvertering.
Daarna moet hij verscheidene landen van Europa hebben bezocht; zeker is het wel dat hij in Italië en Frankrijk is geweest. Voor langere tijd vestigde hij zich in Engeland, zoals hij zelf zegt: „om er de taal te leren". Maar aangezien hij in dit land zich het best op zijn gemak gevoelde — door de aangename

gewoonten in verband met zijn temperament — stelde hij het vertrek steeds uit, totdat hij tenslotte besloot er te blijven. In 1698 of '99 trouwde hij er met Ruth Elizabeth Laurence, uit welk huwelijk tenminste twee kinderen voortkwamen, Michael en Pénélope.
In 1702 verscheen zijn eerste boek in het Engels, een korte editie van de *Fable* („naar de duidelijke en familiaire manier van Mr. de La Fontaine", zoals de titel zegt).
Nu doet zich een merkwaardig verschijnsel voor. Gezien de afstand tussen toen en nu zijn de gegevens die ik genoemd heb voor een historicus bepaald niet om te juichen. We weten van lieden, die vroeger leefden en minder opzien baarden, soms belangrijk meer. We weten met betrekking tot De Mandeville ook bijvoorbeeld wel hoe oud zijn vrouw was toen hij met haar trouwde en in welke kerk dit gebeurde — allemaal zaken die ons hier niet interesseren. Maar de nevel, die over zijn levensomstandigheden hangt wordt héél dicht, als hij in de openbaarheid treedt als auteur. We weten dan niet altijd precies meer waar hij woonde, noch zelfs het juiste jaar van zijn overlijden, terwijl de tekst van zijn testament ons ontbreekt.
't Ergste is tenslotte, dat de getuigenissen van zijn tijdgenoten óver hem sterk verschillen. Allerlei anecdotes willen de indruk vestigen, dat Bernard de Mandeville een amorele en onverbeterlijke figuur is geweest. De bekende schrijver Addison moet het hebben meegemaakt dat De Mandeville een geestelijke grof beledigde. Addison zou hem daarop heel scherp hebben terechtgewezen, waarbij hij uitriep dat zijn naam al genoeg van zijn karakter verkondigde: Mandevil — man-devil — een duivelse kerel.
Was deze man een meesterlijk mystificateur of zijn er funeste invloeden gaande geweest om zijn spoor bijster te maken? Ik zet mijn mening op de eerste veronderstelling. De Mandeville was — geloof ik — een scherpzinnig mystificateur; de psychologische routine was zijn tweede natuur geworden en zijn ware bedoelingen, voor zover ik die proef uit zijn werk, gaven er hem alle aanleiding toe om een voorzichtig, liefst versluierd openbaar leven te leiden. „Noch een heilige in zijn leven, noch een kluizenaar in zijn levenswijs", zegt een tijdgenoot. „Zijn leven was verre van correct", deelt een ander mee.
Een bekwaam medicus moet hij wel zijn geweest. Hij was een scherp waarnemer en een uiterst rationeel geneesheer. Van erg veel theoretiseren hield hij niet. Eén richtlijn kende hij: grondige wetenschap van de anatomie en zorgvuldig, geduldig opletten aan het ziekbed. Van geneesmiddelen had hij een sterke afkeer; diëet en lichaamsbeweging waren de door hem meestal voorgeschreven remedies. In een medische dialoog beschrijft hij zijn standpunt — en het is méér dan een artsendenkbeeld, anders kreeg het hier geen plaats: „Ik geef mij alle tijd om naar de klachten der patiënten te luisteren, want niet twee gevallen zijn volkomen gelijk. Ik vraag geduldig en onoverhaast naar hun leefwijs en smaak; ik wil de natuur helpen en niet in de weg staan, geheime middelen heb ik niet". En dit nog: „Ik kan niet tegen drukke toeloop en overhaasting; van nature ben ik langzaam en zo min als ik zou kunnen

vliegen, kan ik per dag een dozijn patiënten bezoeken en dan nog over hen nadenken ook. Ook moet ik bekennen, dat ik een beetje zelfzuchtig ben en prijs stel op tijd voor conversatie en eigen genoegens".
Deze man heeft vooral met zijn gedicht van aanvankelijk 400 regels, een later tot twee delen commentaren en aanvullende studiën uitdijend werk: *de Bijenfabel*, een enorme beroering gewekt.
Hij stierf op 21 januari — maar we weten niet of het nu 1732 of '33 was — tijdens een griepepidemie. Zijn leven is moeilijk te reconstrueren; zijn persoonlijkheid heeft zich in zijn werk wel uitgedrukt.

* * *

Op 2 april 1702 verscheen in Londen een kreupelrijm van omstreeks 400 verzen: „*The grumbling hive*" (zoiets als: rumoer in de bijenkorf). Het boek kwam anoniem uit. De tweede druk verscheen weer anoniem in 1714 als „*De fabel van de bijen*", terwijl pas in 1723 een uitgebreider editie volgde; toelichtingen en aanvullingen werden aan de eigenlijke, berijmde fabel toegevoegd. Steeds volgden er nu uitgebreider, meer essayistisch aandoende edities. In 1724, 1725, 1728, 1729, 1732. Intussen was er in 1729 een tweede deel bij verschenen; daarvan volgde in 1733 al een tweede druk.
Verder ga ik niet — het beeld is duidelijk; een aanvankelijk kleine soort van Reinaert in vele edities, dus veel gevraagd, en een uitdijende hoeveelheid opstellen van de auteur ter toelichting en uitbreiding.
Geweldig was de beroering, die gewekt werd in het Engeland van die dagen. Doch wat was het verhaal van de bijenfabel? Men kan het nauwelijks een allegorie noemen. 't Was te doorzichtig.
In een bijenkorf bestond een samenleving die geheel op de onze leek. Er heerste voorspoed en weelde. Wetenschap en industrie bloeiden. Doch geen beroep was zonder parasitaire elementen. De Mandeville analyseert dan een aantal bedrijfstakken en vakken. De advocaten leefden van de zwendel en waren dus wars van enigerlei zucht tot wettelijke orde. De artsen waren meer gesteld op aanzien, weelde en roem dan op werkelijke waarde. Zij deden gewichtig maar wachtten zich wel de ziekten uit te roeien of oorzaken te verwijderen — daar kwamen hun patiënten immers vandaan? Priesters waren onwetend, lui en dweepziek en verhinderden elke dunne straal licht die wilde doordringen in de duisternis waar hun gelovigen ronddoolden. Zo kwam het beroep van de soldaat, de waardigheid van de vorst, de onkreukbaarheid van de rechterlijke macht onder de loep. Elk bleek vol leugen en bedrog en niettemin heerste er in het algemeen welvaart. Alle gangbare tegenstellingen verloren daardoor hun betekenis. Gierigheid en wellust werden de bron van arbeid. De ondeugd verschafte velen werk en vreugde. De afgunst stimuleerde de werkzaamheid en leidde tot zuinigheid en vlijt. Het kwaad scherpte 't verstand en de lust tot overdaad schiep ijver, verdienste en welbehagen. Alles hield allen bijeen en in evenwicht. Toen greep Jupiter in. Het gedrag

werd al te stuitend voor de godheid — er zou rechtvaardigheid en deugd heersen. Maar van dit moment af liep alles mis. Prijzen daalden, onrust stak de kop op. Advocaten zagen hun wachtkamers leeglopen want ieder betaalde zijn schulden, en kwam stipt zijn verplichtingen na. Processen werden plots minnelijk geschikt. Deurwaarders vervielen tot de bedelstaf. Zij die hun beroep vonden in gevangeniswezen, rechtspraak en ordedienst — allen zaten met lege handen. De artsenstand verviel; innerlijke rust en vrede verminderden het aantal vermeende kwalen. Onnodige uitgaaf kwam gelijk te staan met bedrog en wellust.
Het beeld van de korf was wel aanzienlijk veranderd, sier en praal waren verdwenen, eerlijkheid doofde elke activiteit behalve die welke op het karige leven was gericht. Paleizen stonden leeg. Herbergen vervielen. Geleidelijk — zo schildert De Mandeville — werd de korf doortrokken van tevredenheid en eenvoud die elke begeerte en ijver vergiftigden. Vreemdelingen vielen de troep aan en vele duizenden bijen — niet gedreven door enige hoop op voordelige triomf — lieten het leven. De overlevenden vluchtten naar een holle boom om daar in matigheid en onkreukbaarheid hun verdere dagen te slijten.

De tendens is wel duidelijk: alleen verblinden kunnen het voornemen koesteren om in een grote korf rechtschapenheid te beijveren. Bedrog, opsmuk en ijdelheid houden de wereld in stand. Honger is nodig, begeerte is de aandrift voor 't hoge en schone. Ondeugd is weldadig; indien een volk groot en machtig wil zijn is ondeugd even noodzakelijk als honger voor het eten. Deugd leidt niet tot schoonheid en pracht. „Wie de gouden eeuw der onkreukbaarheid wil bestreven, bereide zich voor op een diëet van eikels". Kortom: wat men gewoonlijk grif bereid is ondeugd te noemen is vaak een voorwaarde voor een behagelijk leven. De al te gemakkelijke onderscheidingen in goed en kwaad kunnen — tot hun uiterste konsekwenties gevoerd — wel eens leiden tot ruïneuze gevolgen.
Dat deze fabel deining in Engeland veroorzaakte is wel begrijpelijk.

* * *

Het heeft er de schijn van, dat Bernard de Mandeville met zijn *Bijenfabel* de aanval heeft geopend op de moraal van zijn tijd. In de luidruchtige discussie, die er op is gevolgd, werd hem dit doorgaans dan ook aangewreven: hij had de moraal, de godsdienst en in het bijzonder het christendom op losse schroeven gezet.
Doch in zijn inleiding tot de *Fabel van de Bijen* heeft hij uiteengezet wat hij als zijn bedoeling wilde beschouwd zien. Hij zegt, dat het één zonder het ander niet bestaat; dat het dwazen zijn die alle nut van welvaart, rijkdom en overvloed wensen te genieten, zonder tot hun besef te laten doordringen dat er ondeugd, wellust, bedrog aan ten grondslag liggen. De Mandeville zegt steeds nadrukkelijk, dat hij schrijft voor het vermaak van zijn lezers.

Hij poseert geen moment openlijk als hervormer. Zijn kracht ligt eigenlijk in de psychologische en sociologische ontleding van het spel op het wereldtoneel, waarbij hij graag wil worden aangezien voor een ongeëvenaard toeschouwer, die goed- noch afkeurt.

Wat zijn nu de hoofdstellingen van De Mandeville? Uitgangspunt is eigenlijk voor hem een conclusie van sociale, economische en psychologische waarneming: de rijkdom, de welvaart en de weelde, *zoals men die met welgevallen gadeslaat*, moeten het hebben van neigingen in de mens, die niet zo fraai zijn als men ze wel wil voorstellen. „Soberheid is evenals eerlijkheid een deugd van armoedzaaiers en hongerlijders". Voor de opbouw van een grote, welvarende, rijke gemeenschap is wezenlijk activiteit van waarde — en vooral het activeren van anderen! Bij activiteit behoren weelde en genotzucht; zij wekken en bewegen elkaar; valt er één uit dan is het hele mechanisme gestremd.
Weelde is datgene wat niet strikt nodig is om het leven te doen voortbestaan. „Mensen", zegt hij, „kunnen samen naar de kerk gaan en nòg zozeer van dezelfde geest doortrokken zijn, ik geloof niettemin dat bij de bede om het dagelijks brood de bisschop 't een en ander in zijn gebed opneemt waaraan de koster zelfs niet zou denken".
Hieruit volgt: weelde verschaft arbeid. „Grote rijkdom en schatten van vreemde bodem zullen weigeren binnen te gaan bij lieden die niet tegelijk hun kameraden hebzucht en weelde welkom heten".
Het komt wel voor, dat men in dit verband De Mandeville noemt als één der grondvesters van het liberale handelsprincipe: laissez faire, laisser aller. Dit lijkt me onjuist. Hij heeft nooit met zoveel woorden het liberale, met name het kapitalistische productiesysteem verdedigd. Hij heeft alleen allerlei mooie praatjes ontmaskerd, die de ware aard van het maatschappelijk mechanisme vergoelijkten.
Op een zeker moment verklaart hij zich tegen scholen voor armen. Dit is een uitnemend voorbeeld van zijn redeneertrant. Aangezien we weten, dat destijds de actie voor armenscholen van de kerk uitging — een toelichting hierop zou ons te ver voeren — is het niet geheel onaannemelijk dat De Mandeville zich op grond van zijn nu en dan wel heel duidelijke antiklerikale denkbeelden tegen de oprichting van die scholen verzette. Doch dit is nog maar een conclusie van heel dicht onder de oppervlakte. Veel dieper zitten zijn motieven. Hij beweert dat hij tegen die scholen is doordat zij de kinderen zullen afhouden van de harde vooropleiding die hun als arbeiderskinderen in het onverbiddelijke leven zal te stade komen. De scholen zouden verlangens wekken die de maatschappij hun niet bieden mag... wil het namelijk naar de opvatting der heersers een welvarend, rijk land blijven.
Dit zijn de onaantastbare, door die maatschappij niet gemakkelijk officieel te laken, h a r d e woorden die De Mandeville spelenderwijs formuleert.
Bernard de Mandeville heeft eigenlijk openlijk tot in àlle onderdelen de maat-

Bernard de Mandeville heeft *openlijk* eigenlijk tot in àlle onderdelen de maathardheid of hardvochtigheid —, maar tegelijk of beter voornamelijk heeft hij het causale verband tussen de omstandigheden van zijn tijd en de menselijke conditie onverbloemd in het licht gesteld. Zonder omwegen schrijft hij in zijn *Bijenfabel:* „Al wat ik nu gezegd heb, leidt mij tot de conclusie, dat in een vrije natie, waar de slavernij is afgeschaft, de zekerheid van een duurzame rijkdom gegrond is op een grote menigte nijvere armoedzaaiers. Behalve dat die massa een nooit opdrogende bron wordt voor de bemanningen van de vloot en de regimenten van het leger, is er ook zonder hen geen genot mogelijk en zou er geen produkt enige waarde hebben. Om de samenleving — die natuurlijk uit lieden bestaat die n i e t behoeven te werken — gelukkig te doen zijn en het volk in benarde omstandigheden tevreden te stellen, is het n o o d z a k e l i j k dat die grote massa dom en arm blijft. Kennis vergroot en vermenigvuldigt onze wensen en hoe minder een man weet, des te gemakkelijker zullen zijn behoeften bevredigd kunnen worden".
Hij zegt eenvoudig wat er in zijn tijd aan de hand is. En hij beweert dan omstandig, dat het onzin is het goede of kwade der individuen af te leiden van enige andere bron dan die der sociale omstandigheden. En in een tijd dat er van h i s t o r i s c h e mensbeschouwingen bijna in 't geheel geen sprake was, construeerde hij — vooruitlopend op een modernere sociologie — een hypothese van de sociale drang der mensen. „De mens", zegt hij in zijn studie over de oorsprong van het menselijke samenleven, „de mens is vatbaar voor sociaal leven net als de druif geschikt is om wijn te worden". (*„A search into the nature of society"*). De samenleving is naar zijn mening langzaam ontstaan uit vrees, honger en begeerte. Hij voert bewijzen aan, zelfs ontleend aan de oude legenden en sprookjes der diverse volken — waarin voor hem duidelijk aan het licht komt, dat de drie genoemde reactiewijzen de oervormen van het bijeenzijn in het leven hebben geroepen.
Hij moet er echter genoegen aan hebben beleefd om met zijn ervaren en doordachte psychologische materiaal polemisch te schermutselen. De Mandeville acht de driften sterker dan elke redelijke overweging. Redelijk is voor hem de mens pas als het in diens kraam te pas komt. Vaak is redelijkheid niet meer dan vrees voor teloor gaan.
Een aantal driften onderscheidt hij. De drift tot zelfbehoud en die der sexualiteit acht hij van primaire aard. Hij stelt hiernaast een passie, een aandrang, die niet van dezelfde oerkracht en oorspronkelijkheid is al de twee eerstgenoemde, maar die toch in hoge mate het menselijk gedrag bepaalt: een soort zelfoverschatting, waarin tegelijk werkzaam aanwezig is het vage besef van bóven zijn vermogens te leven. Dit ietwat gecompliceerde instinct brengt echter een opmerkelijke inwendige spanning teweeg. De mens doet zich beter voor dan hij is — houdt er een „moraal" op na — doch het meer of minder vluchtige besef van eigen w e z e n l i j k e aard drijft hem aan tot overdrijving van eigen zichtbare waarde... hetgeen wederom zijn innerlijke onzekerheid en dientengevolge zijn behoefte aan meerwaardebewijzen stimuleert.

Deze realiteitszin heeft De Mandeville de naam verschaft van een amoralist, een ontkenner van elke w e z e n l ij k e, zuivere neiging tot het goede. Dit komt mij als volkomen onjuist en onbenullig voor. Op verscheidene plaatsen definieert hij zijn moraal, en zelfs zeer streng. In het centrum daarvan staat de idee der zelfverloochening.

Hij onderkent evenwel als sociaal-psycholoog, dat de zedewet in geen verhouding staat tot de natuurlijke krachten in de mens. „Wie geen trots te overwinnen had, diens bescheidenheid heeft geen enkele zedelijke waarde — zoals ook niemand aan de kuisheid van de gecastreerde en aan de onderdanigheid van de bedelaar iets te loven acht".

Vermoedelijk heeft hij zijn moraal gechargeerd beschreven om des te duidelijker de praktijk van het leven te demonstreren. Menigmaal laat hij zich geringschattend ontvallen: „Zedelijke verontwaardiging of gekrenkte ijdelheid — hetgeen op hetzelfde neerkomt".

De scherpste kritiek heeft hij geoefend op allerlei menselijke eigenaardigheden in verscheidene situaties, de godsdienst in het bijzonder, want hij was een formidabel toeschouwer. Hij leefde het liefst terzijde van het gewoel, dat hij wilde doorzien. Hij laat zijn hoofdpersoon Philopirio (in een belangwekkend geschrift van zijn hand) zeggen: „Ik heb een afschuw van de menigte, en ik heb er geen zin in mij te haasten. Bovendien moet ik je bekennen, dat ik een beetje zelfzuchtig ben. Van ganser harte bewonder ik de mensen, die voor anderen zoveel over hebben dat zij als een slaaf van 's morgens vroeg tot 's avonds laat kunnen ploeteren, maar ik ben nooit bij machte geweest hen na te volgen. Dit wil niet zeggen, dat ik een leegloper ben, maar ik moet tijd overhouden om louter voor mijn eigen genoegen bezig te zijn. En ik meen, dat een man, die aan anderen tweederde van zijn tijd geeft, het recht heeft met het derde deel te doen wat hem goeddunkt". De tegenspreker vraagt hem: „Als ik U vragen mag: wenste U ooit een groot bezit?" — „Dikwijls", antwoordt Philopirio, „en ik zou er mij zeker al in verheugen als w e n s e n volstond". — „Maar ik geloof niet dat U echt rijkdom hebt nagestreefd?" — „Ik ben eigenlijk altijd te zuinig geweest om er voor in de gelegenheid te komen". — „Ik geloof niet", zegt dan weer zijn tegenspreker, „dat U op geld erg gesteld bent". — „O jawel hoor", antwoordt Philopirio (Mandeville). — „Ik geloof dat U geen notie van de waarde, er geen werkelijk gevoel voor hebt". — „O ja, maar ik waardeer rijkdom op dezelfde manier als de meeste mensen hun gezondheid: zij denken er aan als zij het gemis voelen".

Deze kleine dialoog uit *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions* (1711), bewijst al ten duidelijkste de paradoxale, psychologiserende aard van deze denker. Hij heeft geen systeem. Dat moet men meteen weten. Hij heeft ideeën, inzichten en is daarmee lang niet altijd konsekwent. Zijn werk wemelt van de tegenspraken en het kost de grootste moeite om er een dóórlopend standpunt uit te lichten.

Het is inderdaad zo, dat men aanvankelijk de indruk moet overwinnen als zou De Mandeville niets meer zijn dan een cynische moralist (zo deze koppeling

al mogelijk is). Er zijn overvloedig veel bewijsplaatsen, dat De Mandeville slechts een uiterst geringe mogelijkheid aanwezig acht tot enig w e z e n l ij k hoger streven. Zelfverloochening en opofferingsgezindheid schijnt hij tot welhaast onvervulbare idealen te verklaren. Lees maar de volgende passage: „Ik zou over dapperheid en minachting voor rijkdommen net zoveel als Seneca kunnen zwetsen, en ik acht mij in staat tweemaal zoveel over de aanbeveling der soberheid te schrijven als hij — en voor het tiende deel van wat hij er mee verdiende. Ik zou de weg naar Het Hoogste Goed net zo goed kunnen wijzen als ik dat kan naar mijn eigen huis: ik zou de mensen kunnen voorhouden dat zij hun geest moeten zuiveren door de hartstochten uit te roeien, zoals de mensen hun huis schoonmaken en daartoe de meubels buiten zetten; en ik ben er van overtuigd dat het kwaad en de slagen van het lot dan geen onheil kunnen stichten in een geest die zo gezuiverd is van alle vrees, van alle begeerte en van alle zwakte, zoals een blind paard geen schade kan aanrichten in een lege schuur. — Theoretisch kan ik dit alles uitstekend zeggen, maar de praktijk is zo moeilijk. En wanneer U mijn zakken rolde, of het eten voor mijn mond zou wegnemen op het moment dat ik honger had, of wanneer U aanstalten maakte om mij in 't gezicht te spuwen — dan weet ik nog niet of ik mij erg filosofisch zou gedragen". *(Fable of the Bees* I, ed. Kaye, Remark O.)

Er is hier en daar een aanwijzing te vinden waaruit mag worden afgeleid, dat het begrip d e u g d bij De Mandeville moet worden gedefiniëerd als: „zelfoverwinning door de rede" — maar hiertegenover staan zijn overstelpende waarnemingen van algehele heerschappij der hartstochten.

* * *

Er is overigens geen twijfel aan, dat men de moraal — of zo men wil de antimoraal — van De Mandeville niet kan begrijpen, laat staan waarderen, indien men niet — zoals bij elke morele opvatting — de tijd kènt waarin hij leefde en dacht. Tijdens de opkomst van het vroeg-kapitalisme, een halve eeuw vóórdat de industriële revolutie de wereld zou omwentelen tot het moderne imperialisme, zag Bernard de Mandeville de bezigheden voor het levensonderhoud andere vormen aannemen; hij zag de sfeer van Londen zich wijzigen van grote nederzetting tot stad, hij hoorde de rationalisaties van het plompe gedrag, de moraal van de handelaar, van de koopman, van de ondernemer. En scherp nam hij waar wat er achter de façade van godsdienst en zede schuil ging. Zijn scepsis ten opzichte van de mooie woorden begon in de felheid van zijn satyre te gelijken op een pleidooi voor een opvatting die geen ander criterium kent dan het n u t.

Maar er zijn in het werk van De Mandeville plaatsen aan te wijzen, die door de daarin verraden mentaliteit mijns inziens niet het recht geven op de gedachte, dat hij willoos meedreef op de golf van zijn eeuw. Hij was beslist geen heilige, maar op belangrijke momenten kon hij een protest niet onder-

drukken. Hij wist de waarde van vele zaken in het leven hoog te schatten — hetgeen, naar het woord van Oscar Wilde, de cynicus (specialist in prijzen) toch niet kan opbrengen.
Er is een zinsnede te vinden bij Karl Marx, waarmede deze de tijd van De Mandeville kenmerkte: „Um diesselbe Zeit, wo man in England aufhörte Hexen zu verbrennen, fing man dort an, Banknotenfälscher zu hängen" (*Das Kapital* I, VII, 24).
Deze omwenteling, door Marx zo pregnant onder woorden gebracht, vond plaats tijdens het leven van Bernard de Mandeville (1670-1733) in Engeland. Men moet precies weten dat de oprichting van de Bank of England geschiedde in het jaar 1694. En deze grondvesting van de centrale circulatiebank van het land overzee was een gebeurtenis, die als het eind van een reeks structuurveranderingen van het economische leven, maar ook als het begin van een bepaalde periode in de geschiedenis kan worden beschouwd.
De Mandeville heeft het beleefd, dat „de wereld harder begon te worden", om het zo op de klassieke manier uit te drukken. Engeland ging op weg om een meedogenloze koloniale mogendheid te worden, met als zichtbare verschijnselen: enorme toename van handel en scheepvaart, geldhandel, bankwezen, systematische belastingheffing, uitbuiting van steeds grotere volksmassa's en — naast opstapeling van bezit — volledige verpaupering van dat overgrote deel der bevolking hetwelk slechts het lichaam heeft om te onderhouden doch tegelijk niets ànders als middel daartoe.
Zoals gezegd, het werd in toenemende mate een harde wereld waarin De Mandeville leefde en rondkeek.
Zijn gedachtenwereld staat hiermede ten nauwste in verband. Ik heb al uiteengezet hoe zijn moreel sarcasme voornamelijk ontsproot aan zijn verzet tegen het handhaven van mooie praatjes terwijl er niets ontziend werd gehandeld.

Wij kunnen dit nog beter toelichten. Het denken van die tijd vertoonde een opmerkelijke dubbelhartigheid. Aan de ene kant nam men aan, dat de wereld volgens vaste wetten was geordend en dat men de kennis van deze wereld langs de weg van observatie kon verwerven. Het begrip voor het experiment — waaraan de idee van het menselijk vermogen tot inzicht én tot verandering ten grondslag ligt — vond bij vele vrije denkers ingang. Maar aan de andere kant geloofden zij in een moraal door goddelijke openbaring, en in een ergens bestaande absolute Waarheid. Streven naar waarheid werd dus een zoeken naar de Ordening Gods; en nadenken over de zuivere moraal moest leiden tot het vinden van de formule voor Gods wil. Precies gezegd, men nam aan, dat godsdienst en rede geen tegenstrijdigheden konden bevatten of opleveren. God werd derhalve geacht te zijn: de meest voortreffelijke, de onfeilbare rationalist. Toen men in Engeland geen bezwaar meer tegen God kon bedenken was er van hem weinig meer dan een burgerlijke sterveling overgebleven.
Dit levert in beginsel echter nog geen moeilijkheden op. Erger wordt het in

de praktijk, als men werken gaat van het omschreven experimentele standpunt uit. Zodra het onderzoek naar Gods Orde of het nadenken over Gods Wil tegenstrijdigheden voor de rede oplevert, openen zich enkele wegen tot uitkomst die niet alle even fraai zijn om te begaan.

Men kan komen tot de overtuiging dat al ons pogen hopeloos is en dat er geen houvast te verkrijgen is — 'n soort van nihilisme. Maar ook kan men zich vastklampen aan de idee dat àl wat gebeurt Gods wil is — waardoor men vervalt tot het strengste fatalisme.

Het was derhalve mogelijk met het rationalisme — dat z'n geloof wilde behouden — ofwel te geraken in het slop van een verlammend relativisme hetzij in de steeg van een verstarrend absolutisme. Het latere atheïsme stamt dan ook geenszins — naar ik meen — van dit rationalisme, maar veeleer van het s c e p t i c i s m e, dat van oudsher de onverzoenlijkheid van menselijk begrip en godsgeloof heeft betoogd, nu eens openlijk, dan weer verhuld. De deïsten — dat zijn dus de verzoeners tussen rede en geloof — bezaten een voorstelling van God als een burger aan wie men ondergeschikt was of wie men de baas was. God was de baas — en dan werd elk streven naar beheersing van zijn grillen nutteloos, òf men was God de baas — en dan handelde hij volgens de regels van onze rede.

Aanvankelijk bevatte het scepticisme nog een dosis vaag geloof. De grondige twijfel aan de toereikendheid van de menselijke rede om *de* Waarheid te vinden, riep voor sommigen wel de noodzaak op van een godsgelovige levenshouding, om de Waarheid tóch nog deelachtig te worden. Maar meer en meer ontwikkelde de scepsis zich tot een atheïstisch humanisme, terwijl het rationalisme verliep in vaagheid of negativisme, bijgeloof of orthodoxie.

Bernard de Mandeville was een scherpzinnig scepticus, die op grond van een rigoureus zedelijk ideaal zowel het vage optimisme als het vuige realisme van zijn dagen onbarmhartig te lijf ging. Hij doorzag de onverenigbaarheid van de eisen die de sociale omwenteling aan het gedrag stelde en de verplichtingen der overgeleverde godsdienstige moraal. Dat drukte zich uit in zijn werk, vaak opzettelijk; maar misschien meer en duidelijker nog: terloops. Er is een zin die heel vaak terugkeert in zijn werk, als conclusie van zijn overwegingen: „Volkomen geluk moet men in deze wereld net zo min zoeken als de steen der wijzen — alleen in het zoeken ligt iets van waarde". Of anders: „Ook het meest gelukkige leven is een mengsel van goed en slecht; het is een opgave zo min mogelijk ellende te ondervinden".

Een belangrijk stuk van deze resignatie werd veroorzaakt — naar mijn smaak — door de noodzaak niet geheel en al openhartig te spreken. Ik ontkom niet aan de indruk dat hij in de humor (vooral in de satire) een schuilvorm had gevonden om veel meer te zeggen dan men regelrecht redenerend aanvaard zou hebben — maar bovendien staat voor mij vast, dat hij een trant van schrijven volgde waardoor hij bezwaren tegen ernstige kritiek in zijn geschriften altijd kon weerleggen door op andere tegengestelde passages te wijzen.

In die voorzichtigheid, òmzichtigheid beter, moeten wij, meen ik, niets anders

zien dan een noodzakelijke strategie tegenover het reële gevaar van de vervolging. Ik krijg steun voor deze mening bij Dr. Paul Sakmann die — op grond van zijn bijzonder gedetailleerde kennis van het werk van De Mandeville — nadrukkelijk beweert, dat hij moedwillig conformistische plaatsen in zijn werk heeft gevoegd „auf die er sich gegebenenfalls berufen konnte", en waarmee hij zich „eine formell juristische Deckung schaffen wollte, falls gesetzlich gegen ihn eingeschritten worden wäre" (S 286).
Maar hij heeft zijn wijsheid — hoe verhuld ook — wel gegeven. Zij is smal van basis en vooral gericht tegen degenen die hun vernuft er aan spenderen om maatschappelijke behoudzucht een morele of religieuze schuilvorm te bieden. Letterlijk voegt De Mandeville hen toe — en het is naar mijn smaak *zijn* geloofsbelijdenis: „Ik zou de afgodendienaren van het menselijke verstand willen aanraden eindelijk eens te beginnen over de genegenheid en de verdraagzaamheid na te denken. De onmogelijkheid om de stelling der predestinatie òf die van de vrije wil met alle noodzakelijke eigenschappen en volmaaktheden Gods te doen overeenstemmen, behoort de mensen zo niet te verenigen, dan toch te beletten elkaar te vervolgen".

P. Spigt

Literatuur:

F. B. Kaye: „The Fable of the Bees", Oxford 1924. Dit is het standaardwerk. Verder schreven belangrijke werken: P. Sakmann (1897) en Grégoire (1947)

ALDOUS HUXLEY

Ideologie der persoonlijkheid

De lach, zegt Bergson in zijn klein meesterwerk, Le Rire, „châtie les moeurs". De belangrijkste functie van het lachen is voor hem de sociale functie die het vervult door al het onsociale te „kastijden" in zijn extravagantie, en het te dwingen tot aanpassing aan de norm van gemeenschap: het normale. Het is niet verwonderlijk dat de moralist, er op uit de zeden te kastijden en corrigeren, graag grijpt naar het caricaturale — het typische in misvorming — om zijn lezers en leerlingen een spiegel voor te houden.

Het caricaturale wordt altijd onbehaaglijk, zodra men het op zich zelf betrekt. In Huxley's eerste roman, Crome Yellow, krijgt de hoofdpersoon een caricatuur van zichzelf onder het oog, waarin hij zichzelf onprettig scherp ziet uitgebeeld in de precairheid van een situatie, waar hij niet tegen opgewassen is en in de volle ridiculiteit van een ongeslaagde compensatiehouding. Een dergelijke onaangename ervaring kan het lezen van Huxley's werk zijn. Huxley's romans zijn alleen maar amusant, wanneer men om zijn sujetten kan lachen als om anderen — onbehaaglijk lezen wordt het, zodra men in de caricaturen iets van zichzelf gaat zien, hoogst pijnlijk lezen moet het zijn, als men er zich in herkent.

Het enige wat Huxley misschien steeds beschreven heeft, is de absurditeit van de menselijke staat. Maar het absurde heeft bij hem niet de onvermengd tragische inhoud die een franse absurdist als Camus er aan geeft, het is bij hem meestal enigszins komisch en hoogstens tragikomisch. Het absurde wordt door Huxley, in tegenstelling met Camus, zo gedetailleerd beschreven, dat er voor zuivere tragiek weinig plaats meer is. Het tragische „an sich" is altijd een destillatieproduct, de „whole truth" moet deze zuiverheid vertroebelen door bij het verschrikkelijke het banale te mengen, dat tegenover de tragiek steeds een verstorende irrelevantie betekent. Huxley heeft er echter altijd voor gezorgd, aan alle tragiek een grote dosis banaliteit toe te voegen.

De puriteinse geest heeft haar wantrouwen tegen het toneel en misschien niet geheel ten onrechte. Toneel is gevaarlijk voor de zeden en dit geldt niet alleen het „lichte", het geldt misschien nog meer het „zware" genre. Toneel betekent uiteindelijk toch altijd — als alle voorstelling trouwens — vervalsing door simplificatie en het is in de grootste ernst toch nog altijd te licht, omdat het zich van een last van onaangename irrelevanties ontdaan moet hebben, wil het opvoerbaar zijn. Het toneel, en hetzelfde geldt a fortiori voor de film, is ‚gezuiverd", maar op averechtse wijze: in de tragedie is het ontdaan van alles wat aan het tragische werkelijk zwaarte geeft, om als zuivere, maar lichte heroïek over te blijven. Het is deze zuiverte, die wantrouwend stemt tegenover de klassieke tragedie en tegenover het klassieke franse drama, waarvan een Camus naar mentaliteit als erfgenaam kan gelden: het tragische wordt er te „mooi" — onvergeeflijk voor een puritein — de heroïek te zelfvoldaan, het absurde te verlokkelijk. Heroïsme, als een dramatisering van het leven, kweekt dan ook op het morele vlak een zelfde neging als het intuïtionisme, als dramatisering van het denken, op het intellectuele vlak, een neiging om met de fataliteiten mee te lopen in plaats van hun weerstand te bieden.

Huxley is een conscientieus schrijver. Zijn scherp observatievermogen en heldere uitdrukkingswijze, zijn zin voor realiteiten en zijn zin voor exactheid behoeden hem voor te simpele dramatiek. Er is geen sprake van dat bij hem, de moralist, enig tekort in de tragiek verontschuldigd zou worden; terwijl toch het tragische in het algemeen en in de huidige situatie meer dan ooit, al gauw zulk een verontschuldigende functie krijgt en dan niet de voltooiing, maar het einde van een moraal betekent, buiten welke de eigenlijke tragiek misschien ondenkbaar is. Maar Huxley's eigen tragiek is er een van gene en niet deze zijde der zelfspot, het absurde in zich wordt door hem pas dan erkend, als het het verachtelijke te boven is. L'Etranger, de vreemdeling van Camus, heeft verwantschap met Phil Quarles uit Point counter Point, ze geloven beide, dat ze het wezenlijke contact met hun wereld hebben verloren, en beide lijden ze aan dit besef; maar Camus' held accepteert zijn vreemdelingschap in een bijna metaphysische inertie en profiteert er van, zou men kunnen zeggen, Quarles daarentegen stelt zich te weer tegen zijn indifferentie en blijft hakken op zijn tekort. Camus' type verliest zich aan zijn onpartijdigheid, Quarles handhaaft zijn moraliteit in het verzet tegen zijn onverschilligheid: de twee typen zijn a.h.w. de incarnatie van twee interpretaties der Stoa. Asthenisch, temperamentsarm en intellectualistisch is Huxley van de stof waaruit eens de puriteinen zijn gesneden. Als goed „nieuw" christen heeft hij de puritein in zich tegen het puritanisme gekeerd, maar in de grond van zijn wezen is hij diens geest trouw gebleven. Als puritein kent hij de verlokkingen des vleeses en de uitdagingen der materie; niet lui zijn, niet toegeven aan enige inertie, blijft het roerig geweten hem waarschuwen, dat, met Larochefoucauld, weet wat luiheid betekent, hoeveel zielerust en tevredenheid ze ons geeft voor al datgene, wat ze ons neemt. Maar zielerust is

nu juist datgene wat geen „nieuwe christenen", en Huxley zomin als Gide, accepteren. De gewone, traditionele ascese is losgelaten, omdat deze nog te gemakkelijk was, zoals Nietzsche betoogde, en het vlees is vrijgegeven. Maar het vlees moge ontkerstend zijn, de geest blijft onwillig en houdt vast aan haar christelijk recht op zelfkastijding. „God, geef me een lichaam" bad Kierkegaard. Ja God, in hemelsnaam, hebben lateren hem nagebeden, de geest alleen zou het te gemakkelijk krijgen.

Men heeft Huxley vaak zijn intellectualisme verweten. En inderdaad heeft hij een grote neiging, zijn creaturen meer als typen te construeren, dan als mensen weer te geven. Maar juist het type is een wapen voor de moraliteit, omdat alleen in het typische meerdere mensen iets van zichzelf kunnen herkennen; het type is als het ware een grootste gemene deler der menselijkheid. Het menselijke in zuivere vorm is te weinig exemplarisch, alleen het type kan representatief zijn, omdat het als vertegenwoordiger optreedt van een uit zijn krachten gegroeide eigenschap, van juist zulk een eigenschap dus, die aan eigens zo veel mogelijk heeft ingeboet, en zo zich goed leent tot herkenning en „bespiegeling". Het individu is uniek, in het caricatuur kan ieder iets „eigens" herkenenn.

Dit wat betreft de middelen van de moralist; wat hem zelf betreft, het is niet toevallig, dat intellectualisme met moralisme samengaat. Ze hebben beide een neiging om alles te nivelleren en tot termen terug te brengen. Zij zijn beide ook, grof gesteld, functies van de „bad mixer", waarvan Huxley zulke prachtige prototypen getekend heeft. Een gewoon sociabel mens mag verstand hebben, hij zal nooit een intellectualist worden; mocht hij er al neiging toe hebben, dan zal hij zich daar wel tegen moeten verzetten, om aan zijn sociabiliteit geen afbreuk te doen — speciaal in Engeland, waar intellectualisme geldt als een zonde tegen de goede vorm, en de intellectualist op één lijn wordt gesteld met de provinciaal. Maar degeen, die als sociaal wezen te kort schiet, komt met enig verstand al gauw onder de verleiding van het intellectualisme. Erger: hij wordt er als het ware ingedrongen. De sociabele is altijd partij, en het partijdige is niet een sfeer voor het zuiver begrip. De bad-mixer daarentegen wordt door zijn gehele optreden als onpartijdige gebrandmerkt, en onder de druk van deze schande blijft hem slechts over veel, zeer veel begrip te tonen. Vol begrip zet hij er zich toe zichzelf te verontschuldigen door zich op te hevelen eerst, dan op te hemelen; hij hult zich in een waas van begripsmatigheid. Als kleine mogendheid door al die ontstellend sociabele machten in de neutraliteit geduwd, roept hij met het laatste restje moed, dat de wanhoop hem overlaat, uit, dat in het isolement zijn kracht ligt — en gooit de deur met een klap dicht. Maar als de deur eenmaal dicht is krijgt hij spijt; nieuwsgierigheid en wrok gaan hem kwellen en hij verlangt naar een uitzicht op die gemoedelijke, vrije, open wereld. Dan gooit hij een luikje open en gaat voor observator spelen en als spectator zijn revanche nemen. De moralist is geboren als kind van isolatie en rancune.

Er zijn weinig sentimenten, behalve misschien de meest genuanceerde, die

niet in een of ander creatuur van Huxley vertegenwoordigd zijn, of zelfs hun eigen, speciale representant hebben. In het bijzonder de rancune, de „Lebensneid", waarmee de moderne culturellen, en niet het minst dank zij Huxley zelf, zo goed vertrouwd zijn, is goed vertegenwoordigd; een figuur als de communist Illidge uit Point counter Point is er de incarnatie van.
Onvrijwillige distantie wekt gevoelens van vernedering en wrok. Tegenover deze heeft het moraliseren een belangrijke functie: door overal elders zwakheden en tekortkomingen aan te wijzen, vindt men een compensatie voor de eigen tekorten. Door alles op uiteindelijke gegevenheden terug te brengen, schept men een soort gelijkheid voor de, zijn eigen wetenschap; men trekt profijt van de nivellerende kracht van het begrip, ten eigen bate. De idee der gelijkheid is dan ook niet alleen een erfenis van het christendom, zij is ook een product van het rationalisme; de rede impliceert de gelijkheid. Voor de rede is in beginsel en in laatste instantie alles gelijk, als men alles maar tot termen weet te herleiden. Zo verzoent de rede zelfs met de dood, die onverzoenlijke anti-term van het leven, als het leven maar aan enig gelijk mag geloven.
Er is bijna geen wezen in Huxley's gehele oeuvre, dat niet vanuit zijn precaire zelfbewustzijn, inwendig of hard op, aan het moraliseren slaat. Er is moralistiek in alle schakeringen, van de meest onontbeerlijke uitingen tot het meest belangeloze commentaar. Onder aan de ladder staan een Illidge en een Hudge Ledwidge, in hun frisse en volle vernedering, bovenaan staan, als cynische levenswijzen, een Scogan, een Cardan, een Barnack. De eersten zijn nog vertwijfeld aan het afrekenen om lijfsbehoud, de laatsten constateren nog slechts vanuit hun olympisch scepticisme, en plukken in de tuin van hun Epicurisme wat het leven hun maar laten wil. Deze typen vertegenwoordigen de extreme polen van niet-acceptatie en al-acceptatie. De eersten kunnen niets nemen of vergeten, de laatsten nemen alles en vergeven alles.
De compensatie is een der belangrijkste psychische mechanismen. Voor de psyche geldt hetzelfde als voor de natuur, dat ze geen vacuum kan dulden. Leegte wil gevuld worden, ieder tekort aangevuld. Als men op het ene gebied te kort schiet eist het zelfbewustzijn dat men op een ander gebied uitblinkt, om het evenwicht te herstellen. Omgekeerd vergeeft men zichzelf, met een belangrijke compensatiefactor achter de hand, zeer veel, en krijgt men veel vergeven: de mensen zijn toegeeflijk, ze eisen geen universaliteit; ze rekenen daarentegen al bijna automatisch op een soort evenwicht: dat wel? dan dat natuurlijk niet.
Maar de arme Illidge uit Point counter Point slaagt er niet in zich op enig gebied te handhaven of herstellen, op alle fronten wordt hij in het defensief gedrongen. Hij heeft wel intellect, maar dit komt alleen tot zijn recht op het gebied van een specialisme dat in sociaal- en showopzicht nauwelijks in tel is, lang niet zo in tel b.v. als de kunst, waar hij zich bitter over beklaagt. „To tell you the honest truth", zegt hij tegen Walter Bidlake, „I envy you art-mongers your success. It makes me really furious when I see some

wretched little scriber with a tenth of my intelligence, making money and being cooed over while I'm disregarded...", een onevenredigheid van aandacht, waaraan Huxley ook in Jesting Pilate nog een kleine beschouwing wijdt: waarom zo veel meer interesse voor een schrijver, dan voor b.v. een wetenschapsman?

Hij houdt er dan zelf trouwens ook, evenals zijn ontevreden creatuur hier, weinig rekening mee, dat, nog afgezien van andere redenen van publiciteit, het artistieke talent toch wel een zeer speciale exclusiviteit vertegenwoordigt, en een zeer persoonlijke; de bijzondere belangstelling voor de kunstenaar is niet geheel misplaatst en niet geheel aan het snobbisme te wijten, waartoe Huxley graag zo veel mogelijk verschijnselen herleidt.

Voor het tekort aan waardering van zijn capaciteiten zoekt Illidge compensatie in een grotere sociabiliteit, maar zijn al te grote „self-consciousness" — om de treffend dubbelzinnige Engelse term te gebruiken — staat hem in de weg. Een amusant causeur is hij niet, zoals een dame hem pijnlijk duidelijk maakt. Als hij zijn toevlucht zoekt in een houding van Byroneske wereldverachting, blijkt ook hier de geldingsdrang groter te zijn dan de geldingskracht, en Huxley is er direct bij, om op deze wanverhouding weer de volle nadruk te leggen: „Unfortunatedly, Walter reflected... poor Illidge hadn't the right physique for being Byronically superior. Satirical romantics should be long, slow-moving, graceful and handsome. Illidge was small, alert and jerky... Besides, who can be superior with freckles? Illidge's compexion was sandy with them". Een aardige illustratie van de „determination by the body", waar Joad in zijn Guide to modern Thought zo vol van is, als hij het over Huxley heeft.

Het contemptueuse mislukt: het uiterlijk ontbreekt er voor, en daarmee het recht. Ook de waardigheid valt in duigen: op de trap die in volle zaal uitkomt, struikelt hij, en ziet hij zich gedwongen de meest potsierlijke gebaren te maken om niet te vallen en „he hated Lady Edward's guests one and all, without exception". Hij kan niet boeien: Lady Edward loopt midden onder zijn betoog weg. Het enige wat hem nog overblijft, is zijn rancune te legitimeren en systematiseren in een communisme, dat voor Huxley hetzelfde is wat het nationaalsocialisme voor Ter Braak betekende: een rancuneleer. Niet een leer die beoogt onrecht te corrigeren en het sociale evenwicht te „her"stellen, maar de leer van een ressentiment dat juist voor al dat, wat onherstelbaar is, en de mensen het meest direct en het meest persoonlijk, in hun niet weg te nivelleren ongelijkheid, scheidt, revanche wil nemen, en wraak op alles wat aan hoogmoedige nonchalance en aan onschokbaar zelfbewustzijn in de hoge Engels klassen is vlees geworden. Niet een abstracte ongerechtigheid, maar de concrete, gepersonifiëerde ongelijkheid wekt bij zulk een „middenstander" de grootste wrok. Zo denkt ook Mr. Bojanus uit Antic Hay er over. „When the revolution comes, Mr. Gumbril", zegt deze wijsgerige winkelier, „it won't be the owning of a little money that'll get a man into trouble. It'll be his class-habits, Mr. Gumbril, his class-speech, his class-education".

Klassehaat, of liever: standshaat, want het is alleen het standsvreemde, dat werkelijk als vernederend of verachtelijk gevoeld wordt, speelt een grote rol bij de moderne Engelse schrijvers, niet alleen bij die van de Fabian Society, als Wells en Shaw, maar ook, en in zeer grote mate, bij Huxley's vriend Lawrence. De mentaliteit van hun creaturen is voor een aanzienlijk deel door hun klasse bepaald. Huxley zelf, met zijn fijne neus voor het typische van een spotgraag moralist, heeft ook dit thema dankbaar uitgebuit. Zijn gehele werk van cultuurcritisch romancier door hekelt hij de valse houding, die van een valse mentaliteit de uitdrukkingsvorm is, en symptoon van de ongegronde aanmatiging en de vadzige zelfvoldaanheid bij de leden van de hoge klassen, en van een moeizaam gecamoufleerd minderwaardigheidsbesef bij de leden van de lage klassen. Overal is het standsbesef klaar wakker en tuk op sociale waardering en op sociale vernedering. Zelfs Foxy VIII van Mrs. Gamble blijkt een klassebewuste neus te bezitten, ‚the rich dog's nose for members of an inferior class", als hij gromt tegen Tendring, de arme kerel, die, als alle sujetten van Huxley, er toch zo ijverig naar streeft om „up to the standard" te zijn.

Huxley is de grote beschrijver van dit streven om op peil te zijn: het snobbisme, een symptoom van de mobilisering der hierarchieën, die, even twijfelachtig als mobiel geworden, vaak nauwelijks nog meer bezitten dan een demonstratiewaarde, de functionele waarde der show. Iemand als Ortega y Gasset legt loodzware nadrukken op de noodzakelijkheid van heilige rangorden in de maatschappij, maar hij verwaarloost wat iedere hierachie aan psychische spanning meebrengt, en aan verspilling in prestigevertoon. Ontzag en eerbied zijn mooie dingen, maar hun complementen zijn vernedering en wrok, welke toenemen naar mate de heiligheid der rangorden meer aanvechtbaar wordt. De hierarchieën zijn echter, anders dan Ortega suggereert, misschien niet zo zeer ondermijnd door de „massa's", als wel afgegraven door de „eliten". In ieder geval zullen, naar mate de hierarchieën twijfelachtiger worden en de waarden dubbelzinniger, de houding van de mens aan zekerheid inboeten en de stijl aan overtuigingskracht. Wat in de cultuur eens als toewijding in tel was, gaat nu het stempel van snobbisme dragen, en misschien betekent snobbisme dan ook niet anders dan de goedkope toewijding van een consument aan de stijl die hij zich aanschaft, en is het een symptoom van het verval van een cultuur, die steeds minder productief en steeds meer consumptief wordt. Het is geen wonder dat deze cultuur dan steeds minder een levensvorm is, die men zich schept, en steeds meer een soort camouflage, waarachter men zich verschuilt voor gevaarlijke verantwoordelijkheden. Maar overal waar het snobbisme terrein wint, gaat het spelelement op de ernst woekeren, het formele het materiële verdringen en wordt het accidentele vertroeteld ten koste van het essentiële.

Onverantwoordelijke speelsheid, gemakzuchtig escapisme, zelfontvluchting in bijkomstigheden, zij zijn elementen waarmee Huxley in zijn creaturen heeft willen afrekenen, omdat hij zelf zulk een sterk gevoel heeft voor dat, wat in

de individu en voor de gemeenschap wezenlijk is en waarbuiten het individu zich in trivialiteiten verliest en de gemeenschap te gronde gaat. Soms mag het lijken alsof hij zelf door de trivialiteit is gefascineerd, uiteindelijk overheerst in hem toch altijd de ernst van de moralist, voor wie het triviale slechts een middellijke, een exemplarische waarde bezit: een leerwaarde. Met deze trivialiteit gaat hij vanuit zijn sociale verantwoordelijksbesef de maatschappij te lijf; tegen zichzelf keert hij zich in het besef van zijn verantwoordelijkheid voor de eigen individualiteit, welke hij altijd naar een soort normatieve idee heeft willen vormen, naar de idee van de persoonlijkheid zoals zij behoort te zijn. De mystiek met haar persoonlijkheidsidee en haar gemeenschapsidee, moet voor hem de bekroning van dit streven hebben betekend. Misschien echter heeft Huxley, de scherpzinnigheid van Brave New World ten spijt, niet duidelijk genoeg ingezien, dat de idee der persoonlijkheid, als die van een organisme, en de idee van de maatschappij, als die van een organisatie, grotendeels tegenstrijdig of tenminste incommensurabel zijn — wat Nietzsche zich zo goed heeft gerealiseerd — en dat juist in deze tegenstrijdigheid een onontkoombare tragiek ligt, wellicht de tragiek zelf der macht. Men krijgt de indruk, dat Huxley tenslotte in de mystiek te veel onverzoenlijkheden heeft willen verzoenen, en zo in individu en maatschappij niet alleen te veel werkelijkheden, maar ook veel wezenlijks heeft moeten miskennen.

Huxley heeft scherp genoeg gezien, wat niet wezenlijk is. In bijna al zijn romanfiguren heeft hij met een of ander individueel tekort afgerekend, in Brave New World heeft hij de utopische wereld beschreven als een nachtmerrie van onwerkelijk, kapotgeordend leven. Van alles wat hij niet accepteerde heeft hij in de beschrijving het bestaansrecht nadrukkelijk genoeg ontkend. Maar de meest scherpe en zuivere negatie bepaalt, voor zover we nu eenmaal levende en geen logisch-dialectische wezens zijn, nog niet onze positie. Huxley bezit dan ook alleen overtuigingskracht, wanneer hij mislukte levensvormen bespottelijk maakt in het caricatuur; ideale gestalten weet hij niet te creëren — hij is niet voor niets zo tegen Plato geporteerd! Waar hij het normatieve wil weergeven, b.v. in zijn mystieke romanfiguren, vervalt hij tot constructie en wordt ook het ideale weer caricaturaal. Hetzelfde geldt voor zijn levensbeschouwelijke theorieën: de bevestiging overtuigt niet. Of hij nu in „Do What You Will" voor het vitalisme, of in „The Perennial Philosophy" voor het spiritualisme partij kiest, in beide gevallen is zijn partijdigheid net te nadrukkelijk om niet de verdenking te wekken, dat hij toch iets in zichzelf heeft geforceerd en zich nog zelf in zijn geschriften wil overtuigen. Hierop zou ook dit kunnen wijzen, dat alle mystiek niets verzacht heeft in zijn toon. „Time must have stop" is nog vlijmscherp. „Ape and Essence" is te hard en vertwijfeld voor een mysticus. Des te beter voor ons; des te erger voor Huxley. Het wezenlijke moge een kwestie van beginsel blijven, het onwezenlijke is reëel en evident genoeg. In de massa van zijn romanfiguren is het culturele in geen geval au sérieux te nemen, is het slechts een carnavalsattribuut, waarmee de kleine burger zich tracht te vermommen, om in de terminologie

van Ter Braak te spreken. Alleen in de echte kunstenaars, de levenskunstenaars desnoods, schijnt de cultuur echt te kunnen worden, dat is daar waar zij een levensfunctie en levensuiting is en niet een opgelegde vorm. Het paradoxale is echter dat de cultuur des te ernstiger genomen — en gegeven — schijnt te worden, naarmate ze voor iemand minder wezenlijk is. Misschien is deze wanverhouding van ernst en show te verklaren uit zo iets als een chargeringseffect, waarin voor het gebrek aan spontaniteit compensatie wordt gezocht in het nadrukkelijke, dat het bij Huxley speciaal in zijn vrouwelijke representanten, al te serieuze snobjes, moet ontgelden. Geen wonder dat de cultuur in haar demonstratief aspect, waar zo de nadruk valt op het formele en starre element, onderhevig wordt aan nabootsing, voor zover zij op zichzelf niet al een vervalsing betekent. De nabootsing accentueert in dat geval alleen maar het op zichzelf al ridicule, b.v. wanneer in Antic Hay de kleine assistent uit de kunstwinkel tegenover een klant de kunsttermen gaat hanteren die hij uit de mond van de mislukte schilder Lypiat heeft opgevangen: „Very intense", he was saying, „the feeling in this passage... And what a fine, what a... swirling composition". He looked anxiously at the visitor. The remark had been received without comment. He felt immensely relieved".

Als er geen cultuur meer geschapen wordt, wordt ze wel gemaakt — de emotional engineering van Brave New World. Als ze niet gemaakt wordt, wordt ze gespeeld; als ze niet meer gespeeld wordt, wordt ze opgevoerd, en uit dit opvoeren van de cultuur bestaat het snobbisme. „All men are snobs about something", zegt Huxley, de grote snobbenjager; maar het merendeel van zijn creaturen bestaat uit „culture-snobs".

Als een der komische gegevens noemt Bergson het beeld van een „nature truquée mécaniquement". Het absurde van het snobbisme bestaat hieruit, dat de cultuur er mechanisch, kunstmatig en conventioneel, dat is volgens sociaal mechaniek, nagebootst wordt. Als spel ontmaskerd en van haar ernst ontdaan en van het geloof in haar ernst, verliest de cultuur het geloof in zichzelf en haar argeloosheid, en met de ernst vergaat dan tenslotte ook het spel, om alleen het toneelspel over te laten. Is de magie verbroken, dan vervangt geen mechaniek haar. Is het geloof verdwenen, dan wordt de ijver absurd en potsierlijk. Gaat het goede geweten ontbreken, dan wordt de goede wil machteloos.

Complement van het snobbisme der kunstenaar is het slechte geweten van de kunstenaars. „De burgers der nieuwe tijd zijn beschaamde burgers geweest", moet een sociaal voelend en philosophisch burger gezegd hebben. Zijn interpretatie van de burgerlijke conscientie is wel vleiend voor deze: wie de burgers kent, kan weten hoe verbazend en ontstellend goed hun geweten vaak is, als een van die tekenen, dat, hoe gebrekkig het kapitalistische systeem ook moge functionereen, de kapitalistische ideologie nog kersfris is — in zoverre althans, als ze het geldelijk geweten rust en zekerheid verschaft, en een ideologie die dit geeft, geeft veel.

De artistieke ideologieën schijnt het minder goed te zijn vergaan. Bovenge-

noemd citaat zou misschien met meer recht op de kunstenaars kunnen worden betrokken: de grote kunstenaars der nieuwe tijd zijn beschaamde kunstenaars geweest — een bewering, die misschien nog het meest zou gelden voor hen, die met het geweten uit hoofde van hun vak te maken hebben als met een element van de menselijke geest en die hiervan profijt kunnen trekken: de schrijvers. En de grote paradox is, dat dit schrijvergeweten dan nog wel eens het slechtste kunnen blijken te zijn tegenover de... burgers.

In het Carnaval der Burgers heeft Ter Braak de dialectiek van burgerschap en dichterschap „in gelijkenissen" ontwikkeld. Dat deze „gelijkenissen" een groot werkelijkheidsgehalte bezitten, zeker voor de enkeling, is wel duidelijk. Maar niet alleen voor de enkeling; de tegenstelling van „burger" en „dichter" is, ook buiten de gelijkenis, nog zo groot, dat men er zich over kan verbazen dat het thema dat Ter Braak zo dialectisch en dichterlijk gesteld heeft, nog niet als uitgangspunt voor een cultuurhistorische studie, of voor een studie van de kunstenaarsmentaliteit is genomen.

In beginsel geldt de dialectiek van burgerschap en kunstenaarschap zowel tussen de burgers en de kunstenaars, als in de kunstenaar en in de burger; Ter Braak, huiverig voor de officiële tegenstellingen, waaraan hij in de gelijkenis heeft willen ontkomen, heeft, als een goed christen, de antithese vooral in het innerlijke gezien: de schijn bedriegt immers, ook in de kunstenaar... Maar vooral aan de eerste dialectiek beantwoordt het historisch getij van de burgerwaardering; op elke vloed van burgerverguizing volgt weer een eb van burgerverheerlijking, zolang er tenminste nog sprake is van enig getij en niet, terwijl de kunst stagneert, haar ideologie bezinkt.

„Op dergelijke momenten wordt een Robespierre geboren", mediteert Stendhal, als Julien Sorel een gevoelige vernedering te verwerken krijgt. De rebel wordt hier niet in de kraamzaal, maar in de balzaal geboren: de opstandigheid bloeit op uit de vernedering. Dit geldt voor de sociale revolutionair, het geldt misschien even goed voor de artistieke nieuwlichter. „Zo wordt een Prometheus geboren", had Carry van Bruggen kunnen uitroepen, die wel heeft geweten, wat vernedering is. Kunstenaarschap is niet een zaak van talent alleen of van temperament zonder meer; het komt er voor de kunstenaar vooral op aan, hoe hij zijn anders zijn, zijn niet burger of minder burger zijn, verwerkt, hoe hij op de burger buiten zich revanche neemt, en hoe hij de burger in zich behandelt. Hoe hij als „slechts sportsman" compensatie zoekt in de geest, als badmixer zijn isolatie uitbuit en als werkelijkheidsvreemd of werkelijkheidsvijandig mens zijn droom hanteert en tegen de realiteiten uitspeelt.

E. M. Janssen Perio

E. M. Janssen Perio, geb. in 1927 te Rotterdam, studeerde geschiedenis in Amsterdam en Leiden; is leraar aan het Gymnasium Erasmianum te Rotterdam. Deze verhandeling over A. Huxley is het begin van een groot, ongepubliceerd (onpubliceerbaar) essay: „Huxley's Ideologieën", dat hij in zijn studententijd schreef. Twee andere (korte) fragmenten zijn gepubliceerd in De Gids (mei 1957) en Tirade (juli-aug. 1957).

Twee Poolse moralisten

In de Poolse literatuur — ook in de hedendaagse — heeft de satire een belangrijke functie. Evenals in Rusland vormde de censuur voor de politiek geengageerde schrijver in verleden en heden een voortdurende bedreiging en hij zocht dan ook vaak zijn toevlucht tot een literair genre, dat uiterlijk onschuldig, in verhulde vorm, bittere humor en bijtende kritiek tot kern had. Verschillende mogelijkheden waren er op dit gebied: de anecdote, de dierenfabel, het aforisme, de woordspeling, de satire. Veelal had de satire ook een moraliserende strekking. De satire heeft in Polen een lange geschiedenis. Deze gaat zelfs terug tot één van de eerste belangrijke schrijvers nl. Mikolaj Rey (1509—1569). De hedendaagse satiricus Slawomir Mrozek heeft ook ver buiten Polen bekendheid gekregen.

Wat Rusland betreft, hier behoeven wij slechts te denken aan satirici als Gribojedow, Gogolj, Saltykow-Sjtsjedrin, Ilf en Petrow, Zosjtsjenko.

In de satiricus verschuilt zich veelal de moralist, die niet in de eerste plaats een betweter of een boetprediker is, maar wèl een kritische waarnemer èn een goed mensenkenner. Dit was ongetwijfeld de helaas in mei overleden Poolse schrijver *Stanislaw Jerzy Lec.*[1]. Hij werd geboren in Lemberg, dat toendertijd nog behoorde tot de Oostenrijk-Hongaarse monarchie. Na het gymnasium in Lemberg bezocht te hebben ging Lec rechten studeren. In 1933 verscheen zijn eerste bundel satiren. Tijdens de tweede wereldoorlog kwam hij in een concentratiekamp in Tarnopol terecht, waaruit hij na twee jaar wist te ontsnappen. Lec sloot zich vervolgens bij de Poolse partisanen aan. Deze jaren van angst en dreiging, die het uiterste van zijn geestkracht vergden, zijn uiteraard van grote betekenis geweest voor de verdere ontwikkeling van zijn werk. Na de oorlog kwam Lec in diplomatieke dienst en verbleef tot 1950 als Pools cultureel attaché in Wenen. De „Poolse oktober" (1956) gaf ook hem meer armslag en sedertdien groeide zijn populariteit gestadig. Zijn „onge-

[1] Uit te spreken Lets.

kamde gedachten" werden in verschillende talen vertaald. In het Duits verschenen bij Carl Hanser twee deeltjes „Unfrisierte Gedanken" en „Neue unfrisierte Gedanken". De eerste bundel werd bij Van Ditmar in het Nederlands uitgegeven. Ongetwijfeld heeft de Heinekenner Lec gedacht aan diens „schön gekämmte, frisierte Gedanken".
De moralist en satiricus Lec, die een illustere voorganger had in Ignacy Krasicki (1735—1801), een vertegenwoordiger van de Poolse Verlichting, heeft zijn taak als volgt omschreven: „De satire moet opgraven wat het pathos heeft bedolven".
De grote geestverwant van Lec, Georg Christoph Lichtenberg schreef eens: „Die feinste Satire ist unstreitig die, deren Spott mit so weniger Bosheit und so vieler Ueberzeugung verbunden ist, dass er selbst diejenigen zum Lächeln nötigt, die er trifft".
Lec is vaak scherper dan Lichtenberg. Maar méér dan deze had hij ervaren hoezeer menselijkheid, gerechtigheid en vrijheid in deze wereld voortdurend aan bedreiging en verminking zijn blootgesteld. Onbarmhartig rekent hij in zijn aforismen dan ook af met de huichelarij, de frazes en leuzen, de geestelijke geborneerdheid van de kleurloze burgerman en van de trouwe volgelingen van een zelfgenoegzame ideologie. Wie de Poolse toestanden, vooral die van vóór 1956 kent, weet, dat hiervoor veel moed nodig was. Satirici als Lec lopen altijd het gevaar, dat zij uitgekreten worden voor negativisten, nihilisten of ondermijners van de „gevestigde orde". Onlangs hebben de cabaretiers Wolf Biermann en Wolfgang Neuss dit weer aan den lijve ondervonden. De eerste in Oost-Berlijn, de tweede in West-Berlijn!
De „negatieve" kritiek van Lec en andere moralisten en satirici is er evenwel juist op gericht de humaniteit te redden. Lec schreef: „Alles zal men aan de mens offeren. Alleen niet de mens".
Uit zijn literaire nalatenschap koos ik de volgende aforismen:

Relativiteit

Wat men ook van Dante vindt
Op het gebied van de hel was hij een dilettant.

Gerechtigheid

De weegschaal der gerechtigheid
is opmerkelijk precies.
De waarheid weegt daarop naakt
zwaarder dan gekleed.

Zo is het

Geen probleem verdwijnt uit de wereld omdat men het opgesloten heeft.

Over een dichter

Hij bezit een zesde zintuig?
Maar de andere vijf zijn dan ook verdwenen.

Wanneer er geen wind waait, toont zelfs het weerhaantje op de kerktoren karakter.

Jammer dat men met een lijkwagen naar het paradijs rijdt.
Onze onwetendheid verovert steeds nieuwe werelden.
Ex oriente lux, ex occidente luxe.
Men kan het „lied der vrijheid" niet op het instrument van het geweld spelen.
Als gij standbeelden neerhaalt, bewaar dan het voetstuk: het kan te pas komen.
Moet de mens van staal zijn? Soms denk ik: van vlees en bloed.
De constitutie van de staat moet zo zijn, dat zij de constitutie van de burger niet schaadt.
Men moet het aantal gedachten zo groot maken dat er niet genoeg opzichters voor zijn.
Als de kunst van converseren bij ons op hoger peil stond, zou de bevolkingsaanwas kleiner zijn.
Zou er ooit een menselijke traan vallen uit het oog der Voorzienigheid?
Aan God wat Godes, aan de keizer wat des keizers is. En aan de mensen?
Brandstapels verlichten de duisternis niet.
Iedere eeuw heeft zijn middeleeuwen.
In den beginne was het woord. Aan het eind de fraze.
Is scepsis een voordelige wereldbeschouwing? De sceptici zijn daar sceptisch over.
Als een kannibaal met mes en vork eet, is dat dan vooruitgang?
Analfabeten kunnen alleen dicteren.
Soms moet men zwijgen om zich verstaanbaar te maken.
Met een rij nullen vormt men gemakkelijk een ketting.
Misschien zullen wij ooit onze zielen in economische waarden kunnen omzetten?
Het gezicht van de vijand verschrikt me, omdat ik bespeur hoezeer het op het mijne lijkt.
Ik ben optimist. Ik geloof aan de verlossende invloed van het pessimisme.
De wereld kan niet met louter Socratessen bevolkt worden. Er zou niet voldoende gifdrank zijn.
Mensen houden, constateer ik, van gedachten, die niet tot denken dwingen.
Geestelijk zelfgenoegzaam zijn slechts de genieën en de idioten.
Wanneer alles moet kloppen, klopt er iets niet.
Ook in het raam van het wereldbeeld nestelen wandluizen.
Hoe kleiner de burger des te groter het imperium.
Eenzaamheid! Wat ben je overbevolkt!
In sterrennachten droeg hij een parapluie. Hem beangstigde de gedachte aan de kosmos.
De vrijheid der slaven meet men aan de lengte van hun kettingen.
Om aan de bron te komen moet men tegen de stroom inzwemmen.
Zijn geweten was rein. Hij gebruikte het nooit.
Men kan bijna niet geloven, dat de leugen ook vóór de uitvinding van de boekdrukkunst bestaan heeft.

Filosofen! Hoedt u ervoor de steen der wijzen te vinden. Men zal hem u aan de nek hangen.
Een eigenschap van alle geestelijk trage lieden, die het meest in het oog valt, is hun onverwoestbare activiteit.
Wanneer allen eenstemmig zingen, is de tekst van geen betekenis.
Er bestaan grote woorden, die zo leeg zijn, dat men er hele volken in gevangen kan houden.
De mens leeft niet van brood en water alleen.
Ieder regime wordt tenslotte een Ancien régime.
Slapeloosheid — de ziekte van een tijd, waarin men de mensen beveelt, voor veel feiten de ogen te sluiten.
Taboes, hoewel onaantastbaar, vermeerderen zich schrikbarend.
Hij was een progressief-religieus man. Hij gaf toe dat de mens van de aap afstamt, maar van die uit de ark van Noach.
Er zijn geen nieuwe richtingen, er is er slechts één: die van mens tot mens.
De gedachte is onsterfelijk, aangenomen, dat hij steeds opnieuw geboren wordt.
Zal de produktie van gedachten de natuurlijke bevolkingsgroei volgen?
De mens de maat van alle dingen. Hoe gemakkelijk! De ene keer wordt met de reus, een andere maal met de dwerg gemeten.

Een tweede Poolse auteur met een sterke voorliefde voor het aforisme is de hoofdredacteur van het satirische tijdschrift: „Szpilki" (Spelden), de in 1920 in Lodz geboren *Wieslaw Brudzinski*. In Duitsland verscheen onlangs bij Suhrkamp (Frankfurt a.M.) een korte bloemlezing uit zijn werk, vertaald door Karl Dedecius onder de titel „Katzenjammer".
Evenals bij het werk van Lec is enige kennis van de situatie in Polen onontbeerlijk voor een goed begrip van Brudzinski's merkwaardige paradoxen. Hieronder volgt een zeer beperkte keuze:
Het kleinere kwaad is meestal van langere duur.
Een goede propagandist kan zelfs met de helft van de waarheid overtuigen.
Gradatie van luxe: eigen auto, eigen villa, eigen mening.
Vriend: een mens, die je volkomen onzelfzuchtig benadeelt.
Ratten, die het schip verlaten hebben, nemen het het kwalijk, wanneer het niet zinkt.
Het is de moeite waard, het gezicht van de wereld te veranderen, zonder zijn eigen gezicht te verliezen.
De economie werd gestabiliseerd: Mensen werden weer omkoopbaar.
Op een dag komt de waarheid toch boven. Als drenkeling.
Hij blijft zijn principes trouw — tot aan hun dood.
Onder louter agressieve filantropen verlang ik soms naar een trage egoïst.
Lawaai wordt bestreden — waarom niet het schreeuwende onrecht?
Gelijk hebben na je dood — is dat niet een overbodige verlenging van de discussie?

In sommige ideeën komt de wereld niet voor; geen wonder dat zij de wereld niet in beweging zetten.
Sommigen menen, dat zij liberaal zijn geworden, slechts omdat zij de richting van hun intolerantie veranderd hebben.
Niet zelden wordt de geschiedenis onmiddellijk vervalst door hen, die haar maken.
Het eerst waait de nieuwe wind slechts op grote hoogte.
Met de tijd volbrengen onze voorvaderen steeds roemrijker daden.

P. Krug

P. Krug, geboren 1920. Studeerde Slavische talen. Sinds 1945 verbonden aan de Economische Voorlichtingsdienst. Behalve van „Rekenschap" is hij lid der redactie van „Mens en Kosmos". Publiceerde veelvuldig in diverse periodieken.

Vormen van moralisme in de hedendaagse literatuur

I.

Al meer dan honderd jaar lang hebben schrijvers en critici zo nadrukkelijk betoogd dat literatuur en moraal niets met elkaar uit te staan (behoren te) hebben, dat er wel mensen zullen zijn die geloven dat deze bewering waar is. Ondanks dit geloof heeft in diezelfde honderd jaren de moraal niet opgehouden de literatuur te beïnvloeden; de literatuur liet al die tijd op haar beurt de moraal niet ongemoeid.

Maar de vooronderstellingen die aan deze activiteiten ten grondslag lagen bleven gedurende die jaren niet dezelfde. De moralistische schrijver van vandaag en zijn letterkundige criticus zijn andere literaire en morele opvattingen toegedaan dan die van hun voorgangers twintig, dertig jaar geleden. Van deze waarheid kan ieder zich nog eens overtuigen, die, lezende in het gedenkboek, uitgegeven ter gelegenheid van het tweehonderdjarig bestaan van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde, op de bladzijden 109 en 110 zowel een citaat aantreft van het commissierapport over de toekenning van de Van der Hoogtprijs in 1948 aan Anna Blaman voor haar roman *Eenzaam Avontuur*, als de reactie van de schrijfster en van vele leden der Maatschappij op de inhoud van dat rapport.

Moraal en literatuur blijven druk met elkaar bezig. In onze tijd op een eigen manier. De moralisten onder de hedendaagse schrijvers hebben weinig op met traditie. De vormen en de taal waarvan zij zich bedienen zijn dikwijls onconventioneel, hun strijdvaardigheid blijft niet altijd tot woorden beperkt. Maar ook kunnen zij gevoelig zijn voor bepaalde letterkundige tradities: de allegorie (Camus: *La Peste;* Hella Haasse: *Een Nieuwer Testament),* het aforisme.

Literair moralisme heeft vanouds in het aforisme zijn beste vorm gevonden. Dit genre is voor deze soort van literatuur altijd het neusje van de zalm geweest. Als grieks epigram, latijns sententia, middeleeuws moralisatietje uit de verzameling der zogenaamde Disticha Catonis, als renaissancistisch adagium

voldeed het steeds voortreffelijk aan de behoefte van de schrijver oude en welbekende zaken nieuw en daardoor boeiend te maken.
De literaire moralisten van onze tijd zetten deze vormtraditie voort, ondanks de veranderde opvattingen over de verhouding tussen literatuur en moraal. Eeuwenlang is de fictie creatief geweest dat de letterkunde als deel van het onwankelbare, gesloten wereldsysteem gekenmerkt moest zijn door een naar vorm en inhoud vaste orde. Het werd geacht haar taak te zijn de duurzame staatkundige, religieuze en morele grondslagen van de samenleving in het bewustzijn te verzekeren. Theoretisch was de literatuur dus per se moralistisch. De literaire praktijk liet natuurlijk nogal eens wat anders zien. Maar met het aforisme bespeelde de schrijver de algemene moraal op individuele manier. De fictie dat de literatuur zich moet conformeren aan de maatschappelijke orde behoort echter nog niet tot het verleden. In de westerse democratieën heeft ze haar inspirerende kracht verloren. Zij parasiteert daar op de in zichzelf juiste idee dat literatuur opbouwend is, welke gedachte zij ontkracht door daarmee niets anders te bedoelen dan dat ook de schrijvers de schoren en stutten moeten aandragen ter ondersteuning van de algemene moraal. Die fictie brengt geen moralistische auteurs meer voort en van aforismen is in haar atmosfeer geen sprake. In de dictatuurlanden van oost en west is de opvatting dat de literatuur dienstbaar moet zijn aan de maatschappelijke orde een officiële en dikwijls streng gehandhaafde staatsdoctrine. Voor zover die orde bevrijdende perspectieven biedt, kan die dienende functie van de literatuur de schrijver inspireren. Maar gewoonlijk staan de belangrijke moralistische auteurs in die landen op gespannen voet met de dictatuur. Want de morele waarde van een maatschappelijke orde is groter naarmate op de grondslag van sociale solidariteit de individu meer de mogelijkheid heeft in vrijheid zichzelf te verwerkelijken.
De fictie dat de letterkunde in dienst behoort te staan van de moraal heeft in de loop van de vorige eeuw een andere naast zich gekregen, nl. de opvatting dat het voor de literatuur het beste is niets met moraal te maken te hebben. Dat is alweer zo'n bewering die ten onrechte pretendeert algemeengeldigheid te bezitten. Ze is in onze tijd al heel moeilijk te handhaven gedachtig aan het werk van b.v. H. Miller, Sartre, Ionesco, Weiss en van zovele andere belangrijke schrijvers. Dat is werk waarin literatuur en moraal een nieuwe, voor onze tijd geldige verbinding aangaan. Die berust niet meer op de ficties van dienstbaarheid en handhaving, maar op de gedachte dat literatuur moraalscheppend kan functioneren door onverschrokken moraalkritisch denken.
De hantering van het aforisme in het verleden heeft het bruikbaar gemaakt voor de moralistische literatuur in het heden. De oude sententiae en adagia formuleerden bondig de algemeen geldige moraal. Daarna, bij auteurs als La Rouchefoucauld en Lichtenberg was dat al niet meer het geval. Met de puntigheid van hun maximes en aforismen prikten zij door die moraal heen. Het genre krijgt een persoonlijker signatuur, wie het beoefent deelt kort, geestig en kritisch zijn morele opvattingen mee. Maar hij doet dat in een

traditionele vorm waarvan de suggestie uitgaat dat zij meer dan individuele waarde kunnen hebben. En door die vorm te kiezen toont een schrijver zich eens te meer als moralist.

Bondigheid kon in de oudheid voor het epigram om praktische reden vereist zijn (inscriptie, opschrift). Extrinsieke oorzaken zijn ook dikwijls oorsprong van het moderne aforisme. Notities in zakboekjes zijn gewoonlijk kort. Enkele voorbeelden uit de *Carnets* van Albert Camus: „Le problème le plus sérieux qui se pose aux esprits contemporains: le conformisme". — „La responsabilité envers l'histoire dispense de la responsabilité envers les êtres humains. C'est là son confort". — „Non pas la morale mais l'accomplissement. Et il n'y a pas d'autre accomplissement que celui de l'amour, c'est-à-dire du renoncement à soi-même et de la mort au monde. Aller jusqu'au bout. *Disparaitre.* Se dissoudre dans l'amour. Ce sera la force de l'amour qui créera alors et non plus moi. S'abîmer. Se démembrer. S'anéantir dans l'accomplissement et la passion de la vérité." [1]

Hetzelfde geldt voor dagboekaantekeningen. Een enkel voorbeeld uit *Journal* van Ionesco, waarvan ik alleen een Engelse vertaling onder ogen kreeg. „We ought to have only one thought, one aim: the happiness of others; we ought all to throw ourselves at each others' feet.

We ought to have, towards others and towards ourselves, the attitude of a man watching a blue-bottle beating against a window without realising that one of the panes is open. Let us open the window wide so that it can escape Fine words". [2]

Deze voorbeelden uit het werk van Camus en Ionesco zijn in de serieuze morele trant, al kan de laatste het natuurlijk niet stellen zonder het „contre" als pointe. Het aforisme als speelse salto mor(t)ale uit de de school van La Rochefoucauld ontbreekt in onze tijd echter niet. Aforismen als: „Zeg mij wie gij zijt en ik zal u zeggen wie u bent". — „Hij deed wel maar zag niet om, zo kwam het dat hij zag dat het goed was". [3]

II

Er bestaat echter een vorm van literair moralisme die niet teruggaat op een traditie maar voortvloeit uit een kunstopvatting van recente oorsprong. In de beeldende kunst, de muziek, de literatuur (toneel inbegrepen) is een streven merkbaar de grenzen tussen kunst en leven uit te wissen. Aan deze behoefte ligt de vooronderstelling ten grondslag dat het leven meer waard is dan de kunst, die daarom geen bijzondere plaats wordt toebedeeld, niet ter aanbidding op een voetstuk gezet.

De beeldende kunstenaar die kunst en leven niet wil scheiden, streeft geen

[1] Albert Camus, Carnets, Janvier 1942—Mars 1951, Paris, 1964, pp. 206, 249, 309.
[2] Encounter, May 1966, p. 29.
[3] Raoul Chapkis, Ik sta op m'n hoofd, Amsterdam, 1966, p. 137.

zo precies mogelijke nabootsing van de dingen na. In de plaats van de realistische imitatie met behulp van de gebruikelijke media treedt de aanbieding van het ding zelf, dat door het feit van die aanbieding, van daartoe door de kunstenaar te zijn uitgekozen en opgesteld, tot kunst wordt, een waardering die aanleiding kan zijn — en is — tot veel discussie over de vraag welke inhoud de term kunst in dit geval heeft. Uit een dergelijke opvatting van kunst zijn de zogenaamde 'ready-made's' van Marcel Duchamp voortgekomen en de ten-toon-stelling van gebruiksvoorwerpen door de dadaisten. Soms voegt de aanbieder er iets aan toe, een entourage, een kleur, of hij monteert enkele dingen tot een samenstel waarin elk afzonderlijk duidelijk herkenbaar is. Pop-art presenteert de 'gewone' dingen in een 'gewone' opstelling. Het 'living theatre' is op de planken de uitdrukking van hetzelfde streven, zoals de naam al aanduidt. Het geeft te zien wat de danszaal, de musical, de straat, het plein te zien geven. Sommige hedendaagse muziek wil de geluiden van het dagelijkse leven laten horen (composities van typemachines, van radiotoestellen, etc.). Dichters maken een dagbladmededeling of een reclametekst. Pogingen de scheiding tussen kunst en leven op te heffen, worden ook nog op een andere wijze ondernomen dan door de 'ongekunstelde' aanbieding van dingen, situaties, geluid en taal. Er zijn kunstenaar die 'leven maken' door partij te trekken van de aanwezigheid van publiek. De presentie van de waarnemer verwerkelijkt het kunstwerk, de kunstenaar biedt de mogelijkheid daartoe aan. Niet alleen vallen zodoende kunst en leven samen, maar ook de kunstenaar en zijn publiek. Of anders gezegd: de gedachte dat ieder mens een kunstenaar is, wordt op deze wijze werkelijkheid. En niets scheidt de kunstenaar van de 'gewone' mensen.

De musicus John Cage ging zo te werk bij zijn compositie voor piano getiteld 4'33". Dit houdt in dat gedurende die tijd de pianist voor zijn instrument zit. Hij speelt niet, doet alleen, om de onderdelen van de compositie aan te duiden, enkele keren de klep van de vleugel dicht en weer open. De geluiden moeten uit de omgeving komen, uit de zaal en eventueel daarbuiten. Het leven zelf klinkt. Het publiek en zijn entourage maken het. In dezelfde opvatting schildert Rauschenberg zijn witte vlakken, waarop de bewegingen van de kijkers, licht en schaduwwerkingen in de zaal zich aftekenen. Dankzij het publiek bereikt de kunstenaar dus zijn doel. De kijkers of hoorders behoeven daarvoor niets anders te doen dan aanwezig te zijn, een situatie waarvan altijd wel iets van geluid of beweging uitgaat, als men zich tenminste niet dood houdt.

Maar er zijn ook kunstenaars die hun werk pas voltooid zien door de actieve medewerking van wie er belangstelling voor heeft. Bij de zogenaamde op-art (de optische kunst waarin gewerkt wordt met vlakken en vlakjes in verschillende standen, met draden, banden van metaal of plastic, met vlakke en gebogen platen, met pinnen en spijkers) is de bewuste beweging van de waarnemer een belangrijke voorwaarde voor de beleving en de beschouwing van het werk. De kijker moet zich telkens verplaatsen om de effecten mogelijk

te maken die potentieel in de constructie aanwezig zijn. Hoofd, romp, benen en voeten zijn in actie, het kunstwerk wordt als het ware lichamelijk door het publiek verwerkelijkt. Nog sterker is dit het geval met constructies die het best bekend zijn onder de naam van de internationale tentoonstelling 'Bewogen Beweging'. De bezoeker staat daar niet stil te kijken naar wat er alzo draait, zweeft en op en neer gaat. Hij moet aan het werk. Zijn handen bespelen knoppen en toetsen, zijn voeten drukken pedalen, zijn armen trekken en duwen. Door die krachtsinspanningen gaat het rondom hem trillen en flitsen, draaien en springen, uitzetten en inkrimpen op een fascinerende manier. De wereld — de bezoeker inbegrepen — komt tot leven, vrolijk en intens. De Argentijn Julio Le Parc (geb. 1928) blijkt op de 33ste Biennale te Venetië met zijn Continuo-mobile, Continuo-luce, zijn Forma vibratile en Forme potenziali in posizioni varie, etc. een meester in deze kunst. En de bezoeker van de tentoonstelling Sonsbeek '66 kan eindeloos bezig zijn met de 'veelvoudig ontwikkelbare hoeken' en de 'wederzijds ontwikkelbare verbinding' van de Braziliaanse Mary Vieira (geb. 1927) en op die manier zelf een uitermate boeiend spel van vormen spelen.

Er worden in onze tijd romans, verhalen en toneelstukken geschreven waarbij iets dergelijks aan de hand is. Ook aan hun opzet en uitwerking ligt de vooronderstelling ten grondslag dat kunst en leven zo min mogelijk gescheiden moeten zijn en dat dit kan worden bereikt als de lezer het werk realiseert. De auteur biedt een aantal gegevens aan, laat mogelijkheden doorschemeren, vermeldt tegenstrijdigheden en laat het aan de lezer over de onzekerheden uit de weg te ruimen, de verhoudingen te duiden, conclusies te trekken, kortom, de roman, het verhaal, het toneelstuk, op zijn wijze te voltooien. Het is bekend dat de schrijvers van de zogenaamde nouveau roman deze opvatting huldigen en de lezer aldus aan het werk zetten.

Maar het verschijnsel bepaalt zich niet tot deze richting in de romankunst. En daarmee evenmin tot een intellectueel en imaginatief constructivisme door de lezer te bedrijven. De gegevens die sommige auteurs aanbieden betreffen in het bijzonder menselijke verhoudingen en morele betrekkingen die in onze tijd problematisch zijn. Zij worden ons gesuggereerd door middel van allerlei moderne verhaaltechnieken en dramatische situaties. De schrijvers praten niet over zulke verhoudingen en betrekkingen, zij maken ze voelbaar aanwezig door de vorm van hun werk. De wijze waarop zij dat doen, is natuurlijk niet willekeurig. Zij wordt gericht door bepaalde vooronderstellingen, waaronder in onze tijd wel de belangrijkste is, dat het bestaan op zich zelf zinloos is en dat de mens in die zinloosheid zijn vrijheid kan verwerven door een zingeving die zich openbaart in de keuze die hij doet, de verantwoordelijkheid die hij daarmee vrijwillig op zich neemt. Deze vooronderstelling bepaalt ook de functie van het werk ten opzichte van de lezer of toeschouwer, die in zijn discussie en met zijn oordeel over hetgeen door de schrijver aan de orde werd gesteld, het werk van de auteur vervolmaakt. De lezer of hoorder krijgt dus niet meer, zoals voorheen het geval was, en ook nu natuurlijk nog veel-

vuldig voorkomt, verhoudingen, toestanden, handelingen en gedragingen door de schrijver uitgelegd en beoordeeld. Hij reageert niet met zijn oordeel op dat van de auteur. Hij moet moreel zelf aan de gang. De schrijver moraliseert niet, hij maakt echter dat de lezer of hoorder moreel actief wordt. Als hij vindt dat de menselijke verhoudingen ondoorzichtig zijn, de mogelijkheden van het menselijke gedrag onberekenbaar en dat de toepassing van vaste moraalregels in deze cultuurfase hachelijk is, dan zal zijn werk die ondoorzichtigheid, onberekenbaarheid, hachelijkheid symbolisch voelbaar maken. De lezer of hoorder die zijn eigen situatie herkent (wat niet hetzelfde is als zich zelf herkent) of geopenbaard krijgt, staat voor de vraag, die zoveel literatuur ons tegenwoordig stelt: wie ben ik? en daarmee voor het morele probleem bij uitstek.

In zijn roman *De Donkere Kamer van Damocles* plaatst W. F. Hermans een hoofdpersoon die, gedreven en verwrongen door een sterk minderwaardigheidsgevoel, belangrijke daden wil verrichten. In de Duitse bezettingstijd neemt hij deel aan verscheidene acties. Door de constructie van zijn romanwerkelijkheid bereikt de schrijver dat de lezer in het onzekere blijft omtrent het doel van die acties: is de hoofdpersoon een verzetsstrijder of een collaborateur? Hermans doet eigenlijk niets anders dan de lezer twee symbolen aanbieden die door een verhaal met elkaar zijn verbonden: de donkere kamer, symbool van duisternis, die erop aangelegd is iets aan het licht te brengen, en Damocles, symbool van gefrustreerde geldingsdrang. Zijn verbinding is van dien aard, dat de lezer zich rekenschap gaat geven van de aard van motieven, de morele rechtvaardiging van handelingen, van zelfbedrog en gebrek aan zelfkennis, van de mogelijkheid om tot zelfkennis te komen. Hermans geeft hieromtrent geen enkele beschouwing ten beste. Hij is geen moralist in de zin dat hij moraliseert. Maar hij zorgt er wel voor dat z'n lezers het doen, met een maximum aan zelfwerkzaamheid. Hij geeft 'alleen maar' een beeld van de onzekerheid omtrent de mens. De lezer, die wel weet dat die onzekerheid zijn lot is, weet ook dat hij om te leven en zich zelf te zijn, moet kiezen, oordelen en beslissen. Die wetenschap bepaalt zijn houding bij de confrontatie van romanwerkelijkheid en lezerswerkelijkheid.

Een duidelijke uiteenzetting van deze verhouding tussen boek en lezer heeft de Zweedse schrijver Sven Fagerberg gegeven in zijn bekentenis aan de lezer, te vinden in zijn roman *Høknatt* (1958), die ik in de Duitse vertaling, *Habichtsnacht,* las. Een korte samenvatting van wat hij daar zegt, laat ik hier volgen, zoals ik haar elders [1] al eens gaf. Fagerberg merkt op niet de wens te koesteren de lezer te vermaken, zoals hij vroeger werd vermaakt, nl. door middel van een duidelijke handeling, een goed volgehouden thema, vastomlijnde, scherpgetekende personen, spanning en fictie. Hij heeft geen waardering voor de lezer, die er genoegen in schept zich zelf in een roman terug te vin-

[1] Verslag van het Provinciaal Utrechts Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, Utrecht, 1961, pp. 21-24.

den, ter her-kennen. Dat vindt hij een seniele bezigheid. Voor hem gaat het om de ontdekking van wie men eigenlijk is, niet om zich zelf te vinden zoals men zich zelf reeds kende. Fagerberg zegt niet te schrijven voor lezers die zich aangenaam laten bezighouden onder het uitrusten van de dagelijkse zorgen. Zijn doel is veeleer te verontrusten. Want, zegt hij tot de lezer, wat er staat geschreven, betreft u zelf, het gaat over u. Hetgeen geschreven werd, bestaat slechts als een relatie tussen de woorden en u. De romanpersonen zijn er alleen terwille van u.

Het gaat, aldus deze Zweedse schrijver, in de eerste en laatste plaats om het „ik" van de lezer, de eigenlijke hoofdpersoon is de persoon van de man of de vrouw die zich in het boek verdiept. Op de vraag: wie is eigenlijk de lezer? antwoordt Fagerberg: iemand die van het boek opkijkt, door het raam naar buiten staart en mij vergeet. Dat wil dus zeggen: niet wat ik beweer of van mening ben, is van belang, maar wat het „ik" van de lezer met mijn verhaal doet. Het „ik" van de lezer, niet zoals het zich zelf al kende, zo vervolgt Fagerberg, maar zoals het, al lezende, iets van zich zelf ontdekt. Vandaar dat de auteur kan zeggen: de woorden zijn, indien ge wilt, slechts een punt van uitgang en wat daarna gebeurt, is uw zaak. Dit houdt voor de schrijver van *Høknatt* o.a. in, dat de lezer de oplossing moet geven. Hem komt de interpretatie toe, waarbij ook volgens deze auteur de zelfkennis in het geding is. De lezer zal zich telkens afvragen: hoe gaat het nu verder? Wat is de oplossing van het probleem? Dat hangt van u af, antwoordt Fagerberg, niet van uw bekwaamheid in het concluderen, maar van hetgeen u doet, vandaag, morgen, de daarop volgende dagen. U draagt een grote verantwoordelijkheid. De roman die Fagerberg voor ogen staat, is, zoals hij zegt, tegelijkertijd binnen- en buitenkant, d.w.z. een verhaal en het „bestaan" van de lezer. De Zweedse schrijver gebruikt daarvoor het beeld van de reep papier, die men met een van de uiteinden als spil een slag omdraait en vervolgens bij de uiteinden aan elkaar lijmt. De vinger, glijdend langs een en dezelfde kant, beweegt zich zowel langs de buiten- als binnenzijde.

Naar aanleiding van de kritieken op zijn stuk *Rhinocéros* komt Ionesco tot vrijwel dezelfde opvatting omtrent de verhouding auteur-tekst-hoorder (lezer). Zijn positie wordt bepaald door zijn volstrekte verwerping van de ideologie, voor hem de verderfelijke macht die zich plaatst tussen de menselijke geest en de werkelijkheid. *Rhinocéros* is het spel van de ideologie. Ideologieën noemt Ionesco de „barricades entre l'homme et l'homme qu'elles déshumanisent et rendent impossible *l'amitié malgré tout* des hommes entre eux". Daar tegenover stelt hij de ideeën, het onverschrokken, vrije denken, dat hij zowel van de auteur als van de lezer (hoorder) vergt. „Il me paraît ridicule de demander, à un auteur de pièces de théatre, une bible; la voie du salut; il est ridicule de penser pour tout un monde et de donner à tout ce monde une philosophie automatique; l'auteur dramatique pose des problèmes. Dans leur recueillement, dans leur solitude les gens doivent y penser et tâcher de le résoudre pour eux en toute liberté; une solution boiteuse trouvée par soi-

même est infiniment plus valable qu'une idéologie toute faite qui empêche l'homme de penser". En daarom geeft hij ook het volgende antwoord aan de critici die graag verklaard hadden gezien waarom de hoofdpersoon van het stuk zich tegen de rhinoceroswereld verzet. „On m'a reproché de ne pas avoir fait dire à Bérenger, au nom de quelle idéologie il résistait. On s'imagine que ce reproche est fondamental: pourtant, il est si facile d'adopter un système plus ou moins automatique de pensée. Si je demandais à M. Walter Kerr, le critique du *New York Herald Tribune,* de me définir sa philosophie personnelle, il serait très embarrassé. Et pourtant c'est à lui et non pas à moi de trouver la solution, à lui, aux autres critiques, et surtout aux spectateurs".[1] Indien men Ionesco werkelijk heeft gevraagd naar de ideologie van Bérenger dan had men niets onnozelers kunnen doen. Maar zijn vrees in de valstrik van de ideologie te geraken is zo groot, dat zelfs de motivering van een houding, van een keuze hem te gevaarlijk toeschijnt. En hem niet alleen! Liever in de leegte laten dan het risico te lopen een heilsleer te verkondigen. „C'est dans ce vide qu'un homme libre doit se tirer tout seul, par ses propres forces et non par la force des autres".[2] Die vrije mens bestaat overigens bij de gratie van zijn ideologiephobie. Hij is een abstractie, zoals de literatuur die Ionesco — en hij niet alleen — nastreeft, laat zien. Daarom heeft het niet zoveel waarde alleen maar problemen te stellen zonder enig perspectief in de richting van hun oplossing. De angst voor massa-ideologie is zo groot, dat een schrijver als Ionesco het zelfs niet waagt zijn eigen uitgangspunten te poneren. Uit zijn hierboven geciteerde omschrijving van het begrip ideologie blijkt dat zijn haat tegen dit verschijnsel voortkomt uit zijn geloof in de humaniteit en de menselijke solidariteit. Dat zijn zaken waarmee hij gerust op de planken zou kunnen verschijnen zonder het verwijt naar zijn hoofd geslingerd te krijgen dat hij de duivel wil uitdrijven met Beëlzebub.
Er bestaat niet zo'n grote afstand tussen de veronderstelde vrije mens die met de problemen, door roman en toneelstuk opgeworpen, nu maar in z'n eentje verder moet en de mens die in dezelfde situatie aan zijn lot wordt overgelaten. Maar, zou de schrijver kunnen vragen, als de verhouding auteur-lezer (hoorder) zo wordt gesteld, is het dan mijn taak de mensen te helpen? Een verkeerde vraag, die traditioneel denken verraadt. Het is zijn zaak zelf te zijn wat hij van de lezer eist: vrij, dat wil zeggen niet zózeer beheerst door de vrees voor ideologie, heilsleer, moralisatie e.d. dat hij zijn waardevolste bezit achter houdt. De eenheid van verhaal en „bestaan" van de lezer, door Fagerbergs reepje papier voorgesteld, is nog in de meeste gevallen een eenheid in onvrijheid.

III

Een andere vorm van moralisme in de hedendaagse literatuur moet tenslotte

[1] Eugène Ionesco, Notes et contre-notes, Paris, 1962, pp. 184, 187-188, 187.
[2] o.c., p. 188.

worden vermeld. Hij vindt zijn oorsprong enerzijds in de werkelijkheid van romans en toneelstukken waarin morele normen en taboes van ons dagelijks leven niet functioneren, anderzijds in de morele revolutie die wij juist ten aanzien van die normen en taboes in onze tijd beleven.
Tussen beide verschijnselen bestaat verband. Romans en toneelstukken als hierboven bedoeld, zijn er altijd geweest, maar hun morele werking bleef bij auteur en publiek binnen de sfeer van het verbodene en was daarmee gefrustreerd. Eerst in onze tijd, waarin de maatschappij zich aan sommige magische verboden begint te ontworstelen, hebben de literaire werken in kwestie een morele werking.
Het laatstgenoemde feit brengt met zich mee dat sommige auteurs zéér militant kunnen zijn. Op dit punt komen de motieven in het geding die leiden tot het scheppen van een literaire werkelijkheid waarin de moraal afwijkt van die welke in de samenleving een nog vrijwel algemene geldigheid heeft. Over deze motieven te oordelen is hachelijk want ze liggen niet klaar aan de dag en zijn moeilijk af te zonderen van het gehele complex beweegredenen van de schrijver. Wat ik met militant bedoel, kan wellicht aan de hand van een voorbeeld duidelijk worden. Toen Anna Blaman haar *Eenzaam Avontuur* had voltooid, heeft zij het, voor zover ik weet, niet als feuilleton aangeboden aan de redactie van het orgaan van de Nederlandse Kappersbond. G. K. van het Reve echter deelt per televisie het publiek mede dat hij het gedicht *Leve Onze Marine*, waarin de „ik" van het gedicht zijn verliefde gevoelens voor een jonge matroos onder woorden brengt — en dat de kijkers de dichter hebben horen en zien voorlezen — naar het marineblad heeft gezonden, dat het helaas niet kon gebruiken. Nu kan een dichter zich natuurlijk naief houden en zeggen: het lag voor de hand dat ik zo handelde, want het bewuste blad zal veel jonge matrozen onder z'n lezers tellen, die misschien door het gedicht zullen worden aangesproken. Een even rechtschapen als rechtlijnige gedachte. Maar ook G. K. van het Reve weet dat er vele wegen naar Rome leiden en dat zijn copie voor het marineblad tevens een uitdaging inhield, zijn verzoek om plaatsing de handeling was van een militante moralist, die van mening is dat een dergelijk gedicht daar op zijn plaats is en de redactie moet gaan inzien dat weigering op grond van het onderwerp onzedelijk is.
Al of niet met strijdvaardige bedoelingen geschreven, deze literatuur wordt dikwijls gehuld in de sfeer van het schandaal. In ons land hebben we destijds de treurige rel gehad naar aanleiding van Anna Blamans *Eenzaam Avontuur*. In die tijd werd ook Sartres *Huis Clos* in de schouwburgen verboden. Daarna hebben we nog de radiorel gehad om het bevrijdingsgedicht van Remco Campert. Tegen G. K. van het Reves artikelen in Dialoog loopt nog een juridisch onderzoek. In Knoxville (Tennessee) is de opvoering van *Who's afraid of Virginia Woolf?* verboden en werd de organisator gearresteerd omdat de inhoud van het stuk van Albee „niet strookte met de zeden van Tennessee". Ralph Ginzburg, uitgever van het driemaandelijks tijdschrift *Eros*, dat o.a. onbekend werk van beroemde kunstenaars (als Mark Twain, Degas) naar

voren haalde, werd door een federale rechter, zonder jury, in Philadelphia veroordeeld tot vijf jaar gevangenisstraf en een boete van $ 28000. De zaak is nog steeds in hoger beroep. Vele vooraanstaande Amerikanen en Amerikaanse organisaties, waaronder de American Humanist Association, komen krachtig voor Ginzburg op.

Intussen staat de gangbare burgerlijke moraal van de twintigste eeuw bloot aan krachtige aanvallen op haar onwaarachtigheid. Die aanvallen komen ook van de kant van de literatuur, van militante schrijvers als H. Miller, Sartre, Genet, Osborne, G. K. van het Reve. Op allerlei terreinen verliezen vooroordelen, uit de magische sfeer gehaald, hun kracht. Hoe anders dan nog kort geleden het geval was, wordt er nu in vele kringen gedacht over b.v. het gezag van de wereldlijke en de geestelijke overheden, over het verband tussen geslachtsgemeenschap en procreatie, over de homosexualiteit, over de arbeid, over de aard en de functie van de kunst, over pornografie. In de plaats van de oude vooroordelen krijgen nieuwe hun kans, maar er is ook de mogelijkheid van meer inzicht en redelijk oordeel. Een enkel voorbeeld van het laatste. De pornografie is in de afgelopen jaren meer dan ooit voorheen het geval was een onderwerp van openbare discussie geworden. Men kwam er over en weer niet zoveel verder mee, maar raakte met het onderwerp vertrouwd en die vertrouwheid heeft er het hare toe bijgedragen dat het wetenschappelijk onderzoek naar de eventuele verschillen tussen pornografie en literatuur op gang gaat komen. Dit blijkt o.a. uit een bijdrage van prof. Steven Marcus aan de augustus 1966 aflevering van Encounter. De auteur geeft colleges aan de Columbia University te New York en bestudeert, op verzoek van het Institute of Sex Research te Bloomington (Indiana) de archieven van wijlen Alfred Kinsey. Door de opstelling van een, uiteraard abstract, pornografisch ideaaltype en met behulp van criteria der moderne literatuurwetenschap komt Marcus omtrent het verschil tussen pornografie en literatuur tot enkele conclusies, waarmee ieder rekening zal dienen te houden, die individueel of beroepshalve in dit onderwerp is geïnteresseerd.

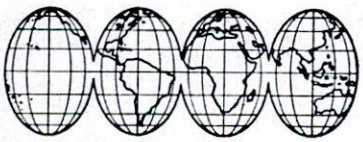
In de hedendaagse morele revolutie heeft de literatuur een functie. Haar werkelijkheid kent verhoudingen en houdingen die formeel en substantieel tot die werkelijkheid behoren, maar tegelijkertijd met duizend vezelen vastzitten aan de maatschappelijke realiteit. Daardoor gaat hun morele problematiek en het probleem van de moraal zelf, dat zij soms stellen, niet buiten het morele bewustzijn van de lezer om. Het is hem daarbij niet onverschillig in welk perspectief die problematiek door de schrijver wordt geplaatst. De uitwijkmogelijkheden naar een buitenmenselijke, een bovenmenselijke, een onmenselijke wereld blijken namelijk ruimschoots aanwezig. In zijn *Journal du voleur* plaatst Genet de door hem zo sterk ervaren „schoonheid van de onmenselijkheid" op het niveau van de mythe, de wereld van goden en helden. Hij kan de trots van de huurling, de SS-man, de dief en de moordenaar op geen andere manier redden dan door te vluchten in de mythe. Bij G. K. van het Reve lopen sex en dood oudergewoonte uit op een christelijke mystiek. W. F. Her-

mans kijkt uit op een versteende volstrekt a-humane wereld. De koude onmenselijkheid, onmiskenbare realiteit, wordt niet alleen als zodanig tot roman of toneelstuk, maar soms ook vulgair doel, zoals in het geval van de filmregisseur Jacopetti, maker van Africa addio, die het gevoelloos filmen van wreedheden zoekt omdat, zoals hij in een interview verklaarde, het verwende afgestompte bioscooppubliek steeds sterker prikkels voorgezet moeten worden.

Naast het traditionele uitzicht op mythe en religie laat de moderne literatuur een humaniteit zien die zonder ideologie of meer dan menselijke waarheid berust op menselijke solidariteit en verantwoordelijkheid in een zinloze wereld. Dat perspectief opent het werk van Camus, Simone de Beauvoir, Tibor Dery, Anna Blaman, Hella Haasse, Max Frisch en vele anderen. De werkelijkheid van hun romans, verhalen en toneelstukken kent die „amitié *malgré tout* des hommes entre eux" waarover Ionesco sprak. Daarmee laten ze de lezer, de toeschouwer aan conclusies omtrent zijn werkelijkheid over; inderdaad, aan zijn lot.

J. C. Brandt Corstius

Prof. dr. J. C. Brandt Corstius, geboren in 1908. Studeerde te Utrecht Nederlandse taal- en letterkunde. Was leraar te Amsterdam, Eindhoven en Utrecht. Thans hoogleraar in de vergelijkende literatuurwetenschap aan de Rijksuniversiteit te Utrecht.



Vrede en wereldorganisatie *)

Wanneer men zich wil verdiepen in de vraagstukken van vrede en recht, en vrede en wereldorganisatie, dan is het niet onnuttig even stil te staan bij de inhoud van die begrippen en bij hun onderlinge relatie.
Allereerst het begrip vrede. Wij kunnen daaronder verschillende dingen verstaan. Meestal bedoelen we met vrede niets anders dan een toestand van afwezigheid van oorlog, hoe tijdelijk en hoe precair die toestand misschien ook is. Dat kan men noemen het negatieve vredesbegrip. Maar we kunnen met vrede ook een toestand bedoelen, waarin de voorwaarden aanwezig zijn die maken dat oorlog niet meer voorkomt. Dit is dan het positieve vredesbegrip.
In beide gevallen stelt men vrede tegenover oorlog; maar dat betekent weer, dat de inhoud van het vredesbegrip verschillend kan zij al naar gelang van wat men onder oorlog wil verstaan.
Wij kunnen daaronder uitsluitend de oorlog tussen staten verstaan, maar wij kunnen het oorlogsbegrip ook ruimer opvatten en mede betrekken op de burgeroorlog en in het algemeen op iedere gewelddadige strijd tussen georganiseerde groepen. Doen wij dit, dan krijgt ook het vredesbegrip een ruimere betekenis.

Ik stip deze definitiekwesties aan, omdat ze juist van belang zijn voor de vraag van de onderlinge verhouding tussen vrede, recht en organisatie. In het boek „The Anatomy of Peace" van de Amerikaanse Hongaar Emery Reves kan men de uitspraak vinden: „peace is law", — vrede en recht zijn identiek. Maar als men nu verder nagaat, wat Reves hiermee eigenlijk bedoelt, dan komt het hierop neer dat vrede volgens hem is: zulk een organisatie van de menselijke samenleving als wij tegenwoordig kennen binnen de nationale staat. Reves werkt zijn these van de identiteit van vrede en recht dan ook nader uit door te zeggen: „vrede is recht; vrede is orde; vrede is gezag".

*) Deze tekst is een bewerking van de inleiding, gehouden op de voorjaarslanddag van de hum. Stichting Socrates op 22 mei 1966.

De gedachtegang van Reves over het probleem van oorlog en vrede ligt zeer voor de hand. Al eeuwen geleden hebben vele mensen in gelijke geest geredeneerd, en het zou me niet verbazen als ieder van ons wel eens dezelfde gedachtegang heeft gevolgd. Wij weten immers, dat het oorlogsverschijnsel zich in de loop der geschiedenis heeft voorgedaan tussen allerlei verschillende soorten van maatschappelijke eenheden: tussen primitieve volksstammen, tussen de stad-staten van klassiek Griekenland en middeleeuws Italië, tussen feodale gewesten, tussen kleine vorstendommen, tussen nationale staten en tussen wereldrijken. Het gemeenschappelijke van deze verschillende eenheden is, dat het allemaal *onafhankelijke* eenheden waren: niet (of tenminste niet effectief) aan een hoger gezag onderworpen. En telkens wanneer die eenheden hun onafhankelijkheid verloren door op te gaan in een groter geheel, was het met de onderlinge oorlogvoering gedaan, ook al bleef materieel dezelfde conflictstof bestaan. Mogelijke conflicten tussen de oorspronkelijke eenheden werden dan bijv. opgelost door bepaalde administratieve procedures, of ze werden eenvoudig niet opgelost, maar ze werden in ieder geval niet meer uitgevochten met wapengeweld.
Vrede was dus telkens het gevolg van de onderwerping aan één gezags-organisatie; en pas wanneer die gezagsorganisatie ophield te functioneren, bijv. wanneer grote wereldrijken weer uiteenvielen, keerde de oorlog terug. De conclusie waartoe deze beschouwing leidt, is die van het wereldfederalisme, nl. dat de enige afdoende methode om de mensheid van de oorlog te vrijwaren is: de hele wereld te brengen onder één gezagsorganisatie, d.w.z. te organiseren als een wereldstaat. Dat is ook precies wat een man als Emery Reves heeft bepleit, en zijn formule „vrede is recht" betekent dus in feite dat wereldvrede gelijk is aan werelorganisatie in de hoogste vorm.
Clark en Sohn, de schrijvers van het bekende boek „World Peace through World Law", zijn wat minder radicaal. Zij hebben gedetailleerde voorstellen uitgewerkt voor een hervorming van de Verenigde Naties, die nog niet neerkomen op de vestiging van een wereldstaat, maar wel voorzien in een centraal machtsapparaat ten dienste van een mondiaal gezagsorgaan. Ook bij hen blijkt dus de formule „wereldrecht" neer te komen op een vèrgaande vorm van wereldorganisatie.

Nu mag men uit deze voorbeelden niet afleiden, dat allen die in de loop der tijden de gedachte hebben verkondigd van „vrede door recht", daarmee eigenlijk bedoeld hebben de onderschikking van de verschillende volkeren onder één gezagsorganisatie. Neen, er heeft wel degelijk ook een opvatting bestaan, dat men de vrede zou kunnen verzekeren door een stelsel van internationale rechtsregels en onpartijdige beslechting van geschillen, zònder de staten te onderwerpen aan een met feitelijke macht uitgeruste gezagsorganisatie. Deze opvatting gaat terug tot de achttiende eeuw en heeft grote aanhang gehad in de negentiende eeuw. In Den Haag hebben we een monument voor die opvatting staan in de vorm van het Vredespaleis, waarin het Inter-

nationale Gerechtshof is gevestigd. Eén van de eerste exponenten van deze gedachte was de Engelse wijsgeer Jeremy Bentham, die kort vóór de Franse Revolutie een verhandeling schreef, getiteld: „Plan for an Universal and Perpetual Peace". Voorzover oorlogen voortkwamen uit reële tegenstellingen, achtte Bentham een internationaal gerechtsof voldoende om deze oorlogsoorzaken weg te nemen. Uitdrukkelijk stelde hij, dat dit Hof was „not to be armed with any coercive powers". In latere jaren zocht Bentham het meer in bemiddeling en arbitrage dan in rechtspraak. De macht die ervoor zou zorgen dat de rechterlijke en arbitrale uitspraken zouden worden nagekomen, was in Bentham's visie de macht van de openbare mening. Daarom moest in ieder land de vrijheid van drukpers gewaarborgd zijn.
De vredesbewegingen die in de negentiende eeuw zeer actief zijn geweest, stoelden grotendeels op dezelfde overtuiging als die van Bentham. De American Peace Society schreef in een manifest in 1839: „The Society does *not* propose to have the International Tribunal invested with power to enforce its decisions, but to have the efficacy of those decisions depend solely on their justice and the honour of nations". Tot in het begin van de twintigste eeuw is de campagne voor arbitrage het voornaamste programmapunt geweest van de vredesbeweging zowel in Europa als in Amerika.
De geestesinstelling die aan deze opvatting ten grondslag lag, was in wezen die van het „laissez-faire". Bentham leefde in de overtuiging dat er enerzijds zoiets was als een natuurlijke disharmonie tussen de regeringen, maar dat er aan de andere kant een natuurlijke belangenharmonie bestond tussen de volkeren zelf. Het is ook niet verwonderlijk, dat de voormannen van de Angelsaksische vredesbeweging vaak dezelfde waren als de voormannen van de vrijhandelbeweging. Toch is die overtuiging niet een monopolie van de liberalen geweest. Dezelfde gedachte vindt men eigenlijk ook bij Marx. Met het verdwijnen van de klassetegenstellingen binnen de volkeren, aldus zegt het Communistisch Manifest, zal ook de vijandschap verdwijnen tussen de volkeren onderling.

Ik geloof, dat wij tegenwoordig wel allemaal van die achttiende-eeuwse illusies genezen zijn. Er is geen natuurlijke belangenharmonie tussen de volkeren. Een systeem van internationale rechtspraak en arbitrage tussen soevereine staten kan niet voldoende zijn om de oorlog uit te bannen. Voor de verzekering van de wereldvrede zal een ingrijpender vorm van wereldorganisatie vereist zijn. De vraag waarvoor wij staan is: hoe ingrijpend moet die organisatie zijn?
Het maximale antwoord op die vraag heb ik al genoemd. Dat is de federalistische these, die zegt dat, teneinde de oorlog op te heffen, het noodzakelijk is de soevereine staten op te heffen. Nu wordt tegen de wereldfederalisten wel eens aangevoerd, dat hun redenering mank loopt, omdat die uitgaat van een te eenzijdig oorlogsbegrip. Indien men onder de oorlog uitsluitend de geweldpleging tussen soevereine staten verstaat, is het dan eigenlijk niet een tauto-

luties en burgeroorlogen, als irrelevant van de tafel geveegd. Het is dus te de soevereiniteit een einde komt? Men heeft dan alle interne strijd, alle revolutie en burgeroorlogen, als irrelevant van de tafel geveegd. Het is dus te simpel om te stellen, dat het creëren van een wereldstaat op zichzelf voldoende is om werkelijke vrede te waarborgen.
Deze tegenwerping tegen de federale gedachte is belangrijk genoeg om er even bij stil te staan. Het is waar, dat de vereniging van een bepaald gebied onder één gezagsorganisatie op zichzelf geen volstrekte waarborg inhoudt tegen interne strijd. Maar het is historisch niet zo, dat na de totstandkoming van grotere politieke eenheden gewapende strijd binnen die eenheden grosso modo in dezelfde omvang is voorgekomen als voordien. De opstanden en burgeroorlogen die binnen nationale staten hebben gewoed zijn wel degelijk veel minder frequent geweest dan de oorlogen tussen soevereine staten en staatjes onderling. De wereldfederalistische these is dus echt wel iets meer dan een simpele redeneer-truc op basis van een bepaalde definitie van oorlog. Toch is het goed ons er steeds rekenschap van te geven, dat ook een wereldleger niet per se in staat zal zijn de wereld bijeen te houden als een belangrijke groep landen het federale verband wil verbreken. Wat dat betreft, is de Amerikaanse Burgeroorlog een nuttige waarschuwing. In 1861 hadden de Verenigde Staten al gedurende ruim twee generaties een centrale regering met vèrreikende bevoegdheden gehad. Die regering beschikte over een leger met een gemeenschappelijke traditie. De officieren waren allen op eenzelfde academie opgeleid en hadden zij aan zij gevochten in verschillende oorlogen. Toch heeft deze regering met dit leger de afscheiding van het Zuiden niet kunnen voorkomen.

Na deze min of meer theoretische bespiegelingen wil ik nu in kort bestek nagaan, welke voortgang er in onze tijd in de richting van een hechtere wereldorganisatie is gemaakt.
Om te beginnen moet ik er op wijzen, dat ook in de negentiende eeuw niet iedereen geloofd heeft dat het mogelijk zou zijn de vrede te verzekeren zonder de uitoefening van „coercive powers". In de tweede helft van die eeuw gingen sommigen meer aandacht schenken aan de wenselijkheid van een internationaal machtapparaat dat in staat zou zijn de beslissingen van een internationaal congres of tribunaal af te dwingen. Maar men dacht daarbij hoofdzakelijk aan een internationaal leger, bestaande uit zelfstandige nationale contingenten. Wat men op het oog had, was geen federale maar slechts een confederale structuur.
De Volkenbond echter, die in 1919 tot stand kwam, was nog veel minder dan dit. Weliswaar voorzag het Volkenbondspact in collectieve sancties, maar de Bondsraad kon op dit punt alleen maar aanbevelingen doen en de leden van de Bond waren vrij om te beslissen in hoeverre ze daaraan zouden meewerken. De ontwerpers van de Volkenbond hadden, geheel in de geest van Bentham, nog grote verwachtingen gekoesterd van de macht van de openbare

mening. Lord Cecil zei: „The great weapon we rely on is public opinion... and if we are wrong about it, then the whole thing is wrong". Wel, een succes is de Volkenbond inderdaad niet geworden. De voornaamste oorzaak van dit falen was dat de leden niet werkelijk bereid waren om ook maar iets van hun soevereine vrijheid prijs te geven. Ik wil nog een andere reden noemen, en wel in verband met het vraagstuk „vrede en recht".

De plannen die in de vorige eeuw op het punt van wereldorganisatie werden uitgebroed en die uiteindelijk hun neerslag vonden in het Volkenbondspact, droegen het stempel van een bepaalde juristenmentaliteit. Het woord „recht" kan twee ongelijke dingen aanduiden: aan de ene kant de in een bepaalde samenleving geldende rechtsregels (het positieve recht), en aan de andere kant de rechtvaardigheid (het ideële recht). Dit zijn werkelijk ongelijke zaken, en regels van positief recht kunnen soms het groftste onrecht zijn. Maar de jurist is al gauw geneigd dit onderscheid te vergeten, zodat voor hem de handhaving van het positieve recht omstraald wordt met de glorie van het ideële recht. De negentiende-eeuwse plannenmakers gingen uit van een zuiver statisch vredesbegrip. De systemen die zij bedachten, waren eigenlijk slechts gericht op handhaving van de status quo. Zij zagen niet of wilden niet zien, dat bescherming van bestaande rechten vaak bescherming van voorrechten is. Ook het Volkenbondssysteem had een fundamenteel legalistisch karakter.

In het tijdvak tussen de beide wereldoorlogen rees hierop nog al wat kritiek. De overtuiging won veld, dat de waarborging van de vrede uiteindelijk niet gebaseerd kon worden op bevriezing van de status quo. Men ging het probleem van de vrede bovenal zien als het probleem van het organiseren van een systeem voor niet-gewelddadige verandering. „Peaceful change" werd in de dertiger jaren haast een modebegrip. Het Volkenbondspact bevatte slechts één bepaling die op verandering betrekking had, en die was bovendien bijzonder timide geredigeerd: „The Assembly may from time to time advise the reconsideration by Members of the League of treaties which have become inapplicable, and the consideration of internationaal conditions whose continuance might endanger the peace of the world".

Toch zou het niet billijk zijn om te zeggen, dat de makers van de Volkenbond alleen maar met deze voorzichtige bepaling blijk hebben gegeven, rekening te willen houden met de meer dynamische aspecten van het wereldgebeuren. Het project van wereldorganisatie dat in 1919 werd gepresenteerd, bevatte nl. één hoogst opmerkelijke en originele poging om dieper door te stoten naar de grondslagen van de vrede. Dat was de Internationale Arbeidsorganisatie, de ILO. Het is, geloof ik, te weinig bekend, dat het Statuut van de ILO het laatste hoofdstuk heeft gevormd van het Verdrag van Versailles, zoals het Volkenbondspact daarvan het voorlaatste hoofdstuk vormde. Volkenbond en Internationale Arbeidsorganisatie werden in 1919 in koppelverkoop aan de wereld aangeboden.

Blijkbaar bestond er op de Vredesconferentie van Versailles toch een zeker besef, dat de internationale politiek een bovenbouw is die rust op een maat-

schappelijke onderbouw. Dit slothoofdstuk van het verdrag van Versailles begon dan ook met de zin, dat „peace can be established only if it is based upon social justice". Die maatschappelijke onderbouw zocht men in de eerste plaats in de arbeidsverhoudingen, wat men in die tijd nog pleegde te betitelen als „de sociale kwestie". Bovendien werden de staatslieden in Versailles natuurlijk gedreven door angst voor het Russische communisme. Zij wilden daar iets tegenover stellen om de arbeidersbeweging in hun eigen landen in het gareel te kunnen houden.
Vergeleken met het puur diplomatieke systeem van de Volkenbond vertoont de opzet van de ILO merkwaardig vooruitstrevende trekken. De besluiten van de organisatie worden met een bepaalde meerderheid van stemmen genomen op conferenties waar werknemers en werkgevers op gelijke voet zijn vertegenwoordigd als de regeringen. Men ziet: de ontwerpers van de ILO hadden bewust een poging ondernomen in de richting van een internationaal wetgevend orgaan.

Intussen is men sinds 1919 wel gaan inzien, dat de arbeidsverhoudingen maar een deel vormen, en niet eens het voornaamste deel, van de maatschappelijke onderbouw van de internationale politiek. Dit inzicht heeft in 1945 zijn neerslag gevonden in één van de belangrijkste structurele verschillen tussen de Volkenbond en de Verenigde Naties. Terwijl de Volkenbond slechts een Assemblee en één Raad had, staat in de VN naast de Assemblee niet alleen een politieke raad (de Veiligheidsraad) maar ook een economische en sociale raad (de ECOSOC). De ECOSOC heeft vooral tot taak, leiding te geven aan een hele bundel van internationale functionele organisaties, waarbij de ILO nog maar één uit vele is, naast de FAO, de WHO, de UNESCO, de Wereldbank, enz. Men kan het zo uitdrukken, dat de Veiligheidsraad alleen opereert in de politieke bovenbouw; hij heeft tot taak, oorlog te voorkomen op het punt dat er al een echte crisis aanwezig is. De ECOSOC daarentegen opereert in de onderbouw; zijn arbeidsveld is het doen functioneren en verbeteren van de internationale samenleving op lange termijn.
Men kan het nog mooier maken en de theorie opstellen, dat de Veiligheidsraad zich bezighoudt met de vrede in negatieve zin (de voorkóming van oorlog op een bepaald moment) en dat de ECOSOC zich bezighoudt met de vrede in positieve zin (de schepping van duurzame voorwaarden voor het niet meer vóórkomen van oorlog). Maar zulk een theorie zou mij toch te ver gaan. Dat zou immers impliceren, dat oorlogen uiteindelijk altijd hun grond hebben in sociale en economische belangentegenstellingen. Nu is het natuurlijk duidelijk, dat die tegenstellingen een belangrijke factor vormen, maar ze zijn bepaald niet de enige factor. Wanneer men zoekt naar middelen om de oorlog te voorkomen, moet men rekening houden met de hele complexiteit van de oorzaken van het oorlogsverschijnsel. Daarin spelen allerlei politieke factoren een rol: rivaliteit, nationalisme, verlangen naar machtsuitbreiding, godsdienstige en ideologische tegenstellingen, enzovoort, en niet te vergeten de factoren

gelegen in de bewapeningssituatie zelf. Een beleid gericht op het voorkómen van oorlog moet daarom noodzakelijk ook werken in het politieke vlak, en dat niet alleen op de korte termijn maar ook op de lange termijn.
Kijken wij nu naar de politieke kant van het systeem van de Verenigde Naties, dan zien wij dat dit systeem minder dan dat van de Volkenbond gericht is op conservering van de status quo. Dat blijkt bijv. uit verschillende formuleringen in het Handvest der VN. In het Volkenbondspact stond: „The members of the League undertake to respect and preserve... the territorial integrity and existing political independence of all Members". Het Handvest daarentegen zegt slechts: „All Members shall refrain from the threat or use of force against the territorial integrity or political independence of any state". Over „to preserve" wordt niet meer gesproken. Ik citeerde daarstraks het enige artikel in het Volkenbondspact, dat een verwijzing inhield naar het probleem van verandering van onhoudbare situaties. Welnu, het Handvest bevat een soortgelijke bepaling, maar die is minder timide geredigeerd: „The General Assembly may recommend measures for the peaceful adjustment of any situation, regardless of origin, which it deems likely to impair the general welfare or friendly relations among nations". De woorden „regardless of origin" maken extra duidelijk, dat het hier ook gaat om situaties die berusten op het bestaande recht.
Maar we behoeven niet alleen te zien naar de tekst van het Handvest, we kunnen ook zien naar de praktijk. In de afgelopen jaren hebben zich vreedzame politieke veranderingen voltrokken van een omvang die men dertig jaar geleden nauwelijks voor mogelijk zou hebben gehouden. Ik bedoel de dekolonisatie. Weliswaar is dat niet overal een vreedzaam proces geweest (ik behoef slechts Indonesië en Algerije te noemen), maar in de meerderheid van de gevallen heeft de dekolonisatie zich wel zonder oorlog voltrokken. Dat dit mogelijk is geweest, is geen rechtstreeks gevolg van het bestaan van de Verenigde Naties, maar men kan wel stellen, dat het VN-systeem katalyserend en versnellend op het dekolonisatieproces heeft ingewerkt.
Het meest markante verschil tussen het systeem van de Volkenbond en dat van de VN is wel, dat ten aanzien van situaties die acuut de vrede in gevaar kunnen brengen, de bevoegdheden van de Veiligheidsraad een stuk verder reiken dan die waarover destijds de Volkenbondsraad beschikte. De Veiligheidsraad is inderdaad bevoegd, dwangmaatregelen te nemen, militaire of niet-militaire, en de leden van de VN zijn verplicht daaraan hun medewerking te geven. Men noemt dit „enforcement-actions". Overigens is het in de praktijk nog maar in zeer beperkte mate gekomen tot toepassing van de bepalingen van het Handvest inzake „enforcement-actions". De Veiligheidsraad kan hiertoe alleen maar besluiten als geen van de vijf permanente leden zich ertegen verzet, en het VN-systeem is nu eenmaal niet in staat de vijf tot samenwerking te dwingen. Tegenover de Koude Oorlog stond de VN machteloos. Daardoor is ook nooit uitvoering gegeven aan het artikel van het Handvest dat bepaalt, dat de leden van de VN met de Veiligheidsraad overeenkomsten

moeten sluiten over de strijdkrachten die zij voor gebruik door de Veiligheidsraad zullen gereedhouden, — één van de belangrijkste voorwaarden voor een effectieve toepassing van het „enforcement"-stelsel.
Maar deze beperktheid van de feitelijke mogelijkheden tot dwangacties heeft niet tot gevolg gehad, dat de VN nu verder maar helemaal is blijven stilzitten t.a.v. situaties die oorlogsgevaar inhielden. Wat de tegenstelling tussen de grote machtsconcentraties in deze wereld betreft, stond de wereldorganisatie machteloos. Aan het grote oorlogsgevaar kon zij niets doen, maar met het kleine oorlogsgevaar was het anders. In de loop der jaren heeft de VN een aanzienlijk aantal acties ondernomen, waarbij militairen ter verzekering van de vrede naar verschillende delen van de wereld werden uitgezonden, zonder dat dit het karakter had van dwangacties. Men noemt dit „peace-keeping operations" ofwel vredesoperaties.
Het kenmerkende bij deze acties is, dat ze gebeuren met toestemming van of zelfs op verzoek van het land waarheen de militairen worden uitgezonden, en dat deze militairen geen gebruik maken van geweld behalve in geval van zelfverdediging. VN-vredesoperaties van uiteenlopende aard en grootte zijn ondernomen om het hoofd te bieden aan kritieke situaties o.m. tussen India en Pakistan, tussen Israël en zijn buurlanden, in de Libanon, in de Kongo, in Nieuw-Guinea en op Cyprus. Uiteraard waren dit telkens conflictsituaties van secundair belang in die zin dat ze zich voordeden buiten het gebied van de grote machtsconcentraties, terwijl de supermachten niet bereid waren daar een krachtmeting met elkaar aan te gaan. Toch weet men nooit, hoe gewapende conflicten, als ze eenmaal èrgens beginnen, kunnen uitlopen op een oorlog tussen grotere tegenstanders, zodat het in het belang van de hele wereld kan zijn om plaatselijke brandhaarden te blussen.
Deze vredesoperaties van de VN kunnen we ruwweg in twee hoofdtypes onderscheiden. Bij de ene soort gaat het om de inzet van beperkte aantallen officieren als militaire waarnemers, meestal voor de uitvoering en naleving van een wapenstilstand. Bij het andere type gaat het om de inzet van aanzienlijke troepencontingenten: 5000 man in de U.N. Emergency Force tussen Israël en Egypte, 20.000 man in de Kongo, en wederom ruim 5000 man op Cyprus. De taak van deze U.N.-forces is het uit-elkaar-houden van de strijdende partijen en soms ook het handhaven van de binnenlandse orde en rust.
In de drie gevallen die ik noemde, zijn deze VN-machten telkens ad hoc gevormd. Zowel de deelnemende regeringen als het Secretariaat van de VN hebben daarbij blijk gegeven van veel improvisatietalent. Sinds enkele jaren echter zijn sommige landen — Canada, de Skandinavische landen, en Nederland — ertoe overgegaan, bepaalde militaire eenheden al bij voorbaat gereed te houden voor gebruik in vredesoperaties van de VN. Nederland houdt voor dat doel beschikbaar: een infanteriebataljon, een medische compagnie, een zeshonderdtal mariniers, en verschillende schepen en vliegtuigen.
Dit hele verschijnsel van de VN-vredesoperaties is iets dat bij de oprichting van de VN niet was voorzien. Het is een interessante ontwikkeling, die de

actiemogelijkheden van de VN aanzienlijk heeft verruimd, en waarin wij toch wel een vóór-exercitie mogen zien voor een toekomstige wereldpolitiemacht. Toch zit er aan sommige van die operaties een onbevredigend aspect. Die operaties hebben op zichzelf geen andere uitwerking dan conservering van een bepaalde status quo. De bedoeling is, dat de vijandige partijen daardoor gelegenheid krijgen om tot een oplossing van hun eigenlijke conflict te komen. Maar in sommige gevallen zien we dat er van werkelijke vooruitgang in de richting van een oplossing geen sprake is. Dit geldt voor Kasjmir, dit geldt voor de verhouding tussen Israël en de Arabische landen, en hetzelfde geldt voor Cyprus. Dr. de Beus, onze vertegenwoordiger in de Veiligheidsraad, heeft het probleem verleden jaar mooi omschreven in een debat over de kwestie-Cyprus. Hij zei, dat het niet genoeg is om vijandelijkheden te voorkomen door een gewapende presentie van de VN, maar dat het er om gaat de conflicten zelf op te lossen. "Unless we do so", zei hij, „the United Nations could become a receptacle for unexploded time bombs, in which we spend a lot of time and energy on keeping the fuses wet, to prevent them from exploding, instead of dismantling the time bombs".
In soortgelijke zin uitte zich onlangs Paul Martin, de Canadese minister van buitenlandse zaken. Hij zei daarbij, dat het er om gaat de juiste relatie te vinden tussen „peace-keeping" en „peace-making". U ziet, hier komt eigenlijk weer die onderscheiding om de hoek kijken tussen het negatieve en het positieve vredesbegrip. Het valt dan ook te verwachten, dat men in de VN in de komende jaren meer en meer aandacht zal besteden aan het vinden van meer doeltreffende methodes voor het beslechten van geschillen. Maar voor een doeltreffend optreden in deze zin zal het van belang zijn, dat de VN zelf beschikt over middelen om een zekere macht, een zekere pressie uit te oefenen. Dat zal haar meer en meer in staat stellen om te bereiken, dat nationaal beleid ondergeschikt wordt gemaakt aan internationale belangen.
Ik wil nu nog even stilstaan bij de activiteiten op sociaal en economisch gebied van de VN en de daarmee verbonden organisaties. Ook hier is het een en ander bereikt, terwijl er toch geen reden is voor tevredenheid. Het merendeel van die organisaties is ontworpen tijdens de Tweede Wereldoorlog. Als wij nu nagaan, hoe die organisaties zich tot nu toe hebben ontwikkeld, dan moeten we vaststellen, dat dit niet overeenkomt met de verwachtingen die in de tijd van de oprichting werden gekoesterd. Ik spreek nu niet eens van de verwachting die destijds bij velen leefde, dat deze organisaties zouden uitgroeien tot supranationale organen van een werkelijke wereldgemeenschap. Neen, ook als we uitsluitend kijken naar de onmiddellijke praktische taken voor de internationale economische organisaties, de taken waarover men het eens was ten tijde van de oprichting, dan moeten we vaststellen dat de organisaties daar nooit in volle omvang aan toe zijn gekomen.
Dat neemt niet weg, dat die organisaties een massa goed werk verrichten. In de eerste plaats zijn het nuttige media voor het overleg tussen de regeringen. In de tweede plaats maken vele organisaties zich verdienstelijk door het ver-

richten van studies en het verzamelen en verspreiden van statistieken. In de derde plaats zijn de meeste organisaties zich hoe langer hoe meer gaan richten op het verlenen van bijstand aan de onderontwikkelde gebieden.
Dit laatste is ook iets (evenals de „peace-keeping operations") dat men tijdens de tweede wereldoorlog niet heeft voorzien. Maar het behoeft geen betoog, dat deze activiteit in de wereld van nu van het allergrootste belang is. Als wij heden ten dage spreken over sociale en economische tegenstellingen die de vrede kunnen bedreigen, dan zijn alle tegenstellingen waar we vroeger aan dachten van ondergeschikte betekenis vergeleken bij de tegenwoordige en nog te verwachten welvaartskloof tussen de hooggeïndustrialiseerde landen en de rest van de wereld. Dit wordt nu wel algemeen beseft en er wordt enorm veel inspanning verricht om te proberen aan deze problemen het hoofd te bieden. Maar de problemen zijn eenvoudig verbijsterend, en veel obstakels liggen een oplossing in de weg. Eén van die obstakels is dat wat Gunnar Myrdal in zijn boek „Beyond the Welfare State" heeft genoemd: het geïnstitutionaliseerde nationalisme van de moderne verzorgingsstaat. Men zal hier op een of andere manier radicaal doorheen moeten breken, want deze problemen zullen niet kunnen worden opgelost zonder dat de individuele staten overgaan tot een zekere afstand van nationale bevoegdheden. Men zal bereid moeten zijn om werkelijk het beginsel te aanvaarden, dat men lasten en risico's in deze wereld gezamenlijk moet dragen.
Waar dit alles op neerkomt, is dat wereldvrede wereldorganisatie nodig heeft, en dat wereldorganisatie vereist dat wij heel wat van onze nationaal georiënteerde praktijken en denkpatronen laten varen. Kan men dat in de afzienbare toekomst werkelijk verwachten? Is daarvoor niet eerst een fundamentele verandering van mentaliteit nodig? Moet men zich dan niet in de eerste plaats richten op voorlichting, onderwijs en opvoeding? Mijn antwoord hierop is, ten eerste, dat fundamentele veranderingen van mentaliteit inderdaad mogelijk zijn, en ten tweede, dat niets zo effectief de mensen tot andere denkpatronen opvoedt als eenvoudig de dwang der omstandigheden. Gunnar Myrdal schreef hierover in het boek dat ik zo-even noemde: „To the reflecting social scientist the adaptability of the human animal to new conditions will never cease to be one of the world's wonders".
Hier kom ik tenslotte op het thema dat ik tot nu toe nog helemaal niet heb genoemd, nl. de pogingen in de richting van wapenbeheersing en ontwapening. Dit thema is belangrijk, want hier gaat het werkelijk om vermindering van het directe oorlogsgevaar tussen de supermachten. Nu staan de meeste mensen hier uitermate sceptisch tegenover. Dat is begrijpelijk, als men denkt aan de volslagen vruchteloosheid van de ontwapeningsbesprekingen vóór de tweede wereldoorlog, en als men erkent, dat het ontwapeningsoverleg van een tien à vijftien jaar geleden toch niet veel meer was dan een vorm van koude-oorlogvoering. Maar de zaak heeft sindsdien een serieuzer karakter gekregen. Het besef begint door te dringen, dat de moderne wapentechniek de mensheid in een situatie heeft gebracht, waarin een toenemende bewa-

pening, bedoeld om de veiligheid te verhogen, in werkelijkheid meer en meer onveiligheid gaat brengen.
Daarbij gaat het niet alleen om de kernwapens, maar ook om alles wat in de toekomst nog door de wetenschap kan worden ontwikkeld op het gebied van massavernietigingsmiddelen. We horen nu al van verschrikkelijke mogelijkheden op chemisch en biologisch gebied. Men moet goed beseffen, dat de wetenschappelijke ontwikkeling na de laatste wereldoorlog een „point of no return" heeft overschreden. Een „all-out war", een oorlog waarbij staten tegen elkaar alle middelen inzetten om elkaar schade en dood toe te brengen, is voortaan iets dat wij ons niet meer kunnen permitteren. Daarom is wapenbeheersing en ontwapening inderdaad een gebiedende eis geworden van onze tijd.
Maar het gehoor geven aan deze eis zal vèr-gaande ingrepen meebrengen in de soevereine vrijheid van de staten. Maatregelen van wapenbeheersing zullen onvermijdelijk verbonden zijn met systemen van verificatie en inspectie, die de nationale handelingsvrijheid inperken. Ontwapening zelf heeft geen zin zonder dat een internationaal gezagsorgaan met voldoende machtsmiddelen wordt uitgerust om herbewapening te verhinderen. Men moet niet onderschatten, wat dat betekent. En men zal dit alleen kunnen bereiken, als men voor de afzonderlijke staten niet iedere mogelijkheid afsnijdt om veranderingen in de bestaande verhoudingen tot stand te brengen. Men zal die staten de beschikking moeten laten over een scala van andere middelen dan wapengeweld om bepaalde ambities na te streven.
Ik wil niet beweren, dat een effectief systeem van wereldontwapening van vandaag op morgen tot stand zal komen. Ook kan ik geen kant-en-klaar recept geven, *hoe* dit kan worden bereikt. Maar ik ben er wel van overtuigd, *dat* het kan worden bereikt. En het lijkt mij allerminst denkbeeldig, dat het straks de ontwikkeling in de richting van wapenbeheersing en ontwapening zal zijn, die de voornaamste stoot zal geven voor een fundamentele her-structurering van het politieke wereldbestel.
Men zegt wel eens, dat onafhankelijke eenheden alleen maar dàn ertoe komen zich aaneen te sluiten, wanneer zij bedreigd worden door een gemeenschappelijke vijand, en dat daarom wereldeenheid niet bereikbaar is, zolang we niet ten strijde moeten trekken tegen Mars. Welnu, het dodelijke gevaar dat ligt in wat de wetenschap op het punt van vernietigingstechniek heeft ontwikkeld en nog zal kunnen ontwikkelen, vormt een gemeenschappelijke bedreiging voor de gehele mensheid. Misschien zal *die* bedreiging tenslotte de beslissende doorbraak brengen naar een wereldorganisatie die aan oorlog een einde maakt.

J. H. Burgers

Mr. J. H. Burgers. Geboren in 1926 te Delft. Studeerde aan de Gemeentelijke Universiteit te Amsterdam (rechten) en aan Stanford University in de Verenigde Staten (politicologie). Hoofd van het Bureau Ontwapening en Internationale Vredesvraagstukken van het Departement van Buitenlandse Zaken.

Notities van een lezer

,,U kunt, als U met alle geweld met Uw duiven fond wilt vliegen het ene doen en het andere niet laten. Zet, als U geschikte hokken hebt, de duiven vroeg op weduwschap. Beleef er zes weken aan, verwarm de duivinnen vóór en als de weduwnaars voor de zesde maal thuis komen laat ze de duivin behouden. Met ongeveer een week broeden ze weer. Als U bevlogen duivinnen hebt kunt U ze gelijk op nest spelen en als ze jongen hebben, samen met de duivers voor fond gebruiken. U komt dan, als het om fond gaat, verder dan alleen met de weduwnaars te vliegen.''
Dit stuk impressionistisch en — naar mijn vuige vermoeden: — nogal voluptueuze proza licht ik uit ,,De Duif'', het lijfblad dergenen die de duivensport beoefenen. Soortgelijke proeven — die ons uiteraard ontgaan — kunnen we met evenveel gemak aantreffen in de periodieken van autoliefhebbers, knutselaars en verzamelaars. Onder dezen bevinden zich onze goede vrienden die maar eenvoudig willen blijven, grof in de mond worden als ze iets niet terstond begrijpen en de moderne kunst mitsgaders de huidige literatuur een walgelijk bemoeilijkte zaak vinden.

Herman Hesse is weer geweldig in de mode. Bij allerlei vrienden en kennissen zie ik werken van hem liggen en menigmaal werd mij in de afgelopen maanden verzekerd dat Hesse een zoekgeraakt juweel is. Ter rechtvaardiging van mijn wantrouwen heb ik **,,Demian''** uit de kelder gehaald om te herlezen. De geschiedenis van Emil Sinclair; een jongen die zich moet ontworstelen aan het goedburgerlijke, ouderlijke milieu. De iets oudere vriend, Max Demian, brengt hem tot zichzelf.
't Is me weer helemaal duidelijk: ik heb een ontzettende hekel aan deze literatuur. Zij is mij te dramatiserend, te ronkend, te gefronst. De tegenstrijdige krachten die het leven vormen zijn in die literatuur vereenvoudigd tot één duistere drang, 'n wóórd tenslotte, dat niets verklaart en dat alleen maar de klank van diepzinnigheid bezit: Schicksal. De geestesgesteldheid die dat begrip hanteert is belachelijk èn gevaarlijk. Een voorbeeld uit ,,Demian''. Als de jonge Emil wat verward is laat Hese hem zeggen: ,,In jenen Tagen lief ich wie blind umher. Sturm brauschte in mir. Ich sah nichts als die abgründige Dunkelheit vor mir . . .'' Als de jongen een gedachte te binnen schiet: ,,Und hier brannte mich plötzlich wie eine scharfe Flame der Erkenntis . . .'' Dan hoort de jongen ergens een vreemd woord en hij heeft de indruk, dat de betekenis bijzonder belangrijk voor hem kan zijn: ,,Ich stöberte auch eine ganze Bibliothek erfolglos nach dem Abrascas durch . . .''
Het is allemaal boven het volume van het gesprek, het is declamatie. Jongens die een beetje met zichzelf overhoop liggen lopen blind rond, het stormt in hen, ze zien alleen maar afgronden van duisternis, gedachten schieten als bliksemstralen in hun geest en als zij de betekenis van een woord willen vinden, is geen bibliotheek te groot. Maar deze literatuur is ook gevaarlijk. Hesse schrijft dan: ,,Alle Menschen, die auf den Gang der Menschheit gewirkt haben, alle ohne Unterschied, waren nur darum fähig und wirksam, weil sie schicksalbereit waren. Das paszt auf Moses und Buddha, es paszt auf Napoleon und auf Bismarck. Welcher Welle einer dient, von welchem Pol aus er regiert wird, das liegt nicht in seiner Wahl. Wenn Bismarck die Sozialdemokraten verstanden und sich auf sie eingestellt hätte, so wäre er ein kluger Herr gewesen, aber kein Mann des Schicksals u.s.w., u.s.w.'' Spaar me de rest.

In een oud boek van James Hogg (1895) over **Thomas de Quincey** — ,,Bekentenissen van een opiumeter'' — las ik een mooie anecdote over een ontmoeting van de scherpzinnige, terughoudende **Charles Lamb** en de gevoelige, geestdriftige De Quincey. ,,Meeting one time with Charles Lamb, who he understood had praised Wordworth's poetry, he was induced to mention that poet's name, and to speak of him in high terms. Lamb gave him praise, but rather more qualified than the Opium-eater expected, who spoke with more warmth on the subject and complained that Lamb did not do Wordworth justice; upon which Lamb, in his dry, facetious way, observed: If we are to talk in this strain, we ought to have said Grace before we began our conversation. — This observation so annoyed the Opium-eater that he instantly left the room, and has never seen Lamb since.''

Wie werkelijk een grandioze oude duitse roman wil lezen kan terecht bij **,,Die Blendung''** van **Elias Canetti,** voor het eerst gepubliceerd in Wenen in 1935 en daarna terstond vergeten. Nu heeft de Fischerbücherei een nieuwe druk uitgebracht.
Het boek is met dodelijke ernst geschreven van de enkele gedachte uit dat de gehele werkelijkheid verschrikkelijk belachelijk is. De hoofdpersoon is professor Kien ,,ein berühmter Sinologe'', die alle consekwenties heeft getrokken uit de wetenschap als discipline. Als onvermijdelijk celibatair leeft hij tussen zijn 25.000 boeken.
Het werk, het boek, het woord. Tot zijn huishoudster hem tot een huwelijk weet te verleiden — dan beginnen de rampen. Het is een groot, geestig boek. Proper en eenvoudig.

Ik ben naarstig de boeken aan het verzamelen die **Henri Calet** in zijn korte leven (1904-1956) heeft geschreven. Er moet echt naar gezocht worden, zelfs Allert de Lange heeft ze niet in voorraad. Maar ik heb gehoord dat de Arbeiderspers een

stel van Calets boeken gaat vertalen — en dan komen de originele edities wel weer boven water. Nu heb ik er hier een aantal liggen; vergeelde omslagen van Gallimard.
Henri Calet heeft een twaalftal romans, novellen geschreven, wat verhalen en een paar reisboeken. Hij is een echte Parijzenaar, ook als schrijver. Zijn houding is zelfbewust, fijngevoelig, een beetje verdrietig maar met een lakonieke soort van fatalistische humor.
Al zijn werk heeft een erg persoonlijk cachet, niet alleen doordat hij veelal in de eerste persoon enkelvoud schrijft. Een boek als ,,Monsieur Paul'' is van een fijne weemoed die lang blijft hangen. Zijn bundel oorlogsessays: ,,Contre l'oubli'' (Om niet te vergeten) daarentegen is sterk, scherp, hard met een braam.
Het meest aantrekkelijk is het boek dat hij nooit geschreven heeft: Peau d'Ours — de huid van de beer die hij al verkocht voordat hij hem werkelijk geschoten had. Het zijn notities voor de roman van zijn leven, maar toen hij stierf was het niet meer dan een stapel aantekeningen. Die publiceerde men gelukkig.

Onder de Belgische schrijvers van dit moment boeit mij één meer dan de anderen: **Ward Ruyslinck.** Ik wil een pasasge uit zijn roman ,,Reservaat'' (1964) navertellen, die mij bijblijft als verhaal van een geestesgesteldheid die verwant is. De hoofdpersoon van het boek, Basile Jonas, een leraar die muzikaal is en wel eens een vers schrijft, wordt verhoord door een commisie die hem verleiding van een leerlinge in de schoenen wil schuiven.
,,Als u 't mij toestaat, meneer de voorzitter (zegt één van de commisieleden), zou ik in dit verband eerst nog even een vraag willen stellen.''
,,Gaat gerust uw gang, meneer Opdael.''
,,Ik zou graag van meneer Jonas vernemen waaròm hij eigenlijk voor dat meisje viool heeft gespeeld.''
Basile maakte een schuwe beweging met zijn hoofd, alsof hij bij voorbaat iets wilde ontwijken dat gevaarlijk dichterbij kwam. Uit het eerste verhoor was hem al gebleken dat hij vooral op zijn hoede moest zijn voor schijnbaar zinloze vragen, vragen waarbij je onwillekeurig dacht: weten ze eigenlijk zelf wel waar ze daarmee hen willen?
,,Ik weet het niet'', zei hij langzaam, ,,waarom speelt iemand viool? Omdat hij gelukkig is. Omdat hij ongelukkig is. Omdat hij aan alles en aan iedereen twijfelt. Omdat hij het leven niet aankan . . .''
,,Met andere woorden: omdat hij sentimenteel is'', zei de voorzitter ongeduldig, vol openlijke afkeer, ,,en om dezelfde reden schrijft hij waarschijnlijk gedichten, nietwaar meneer Jonas? Iemand die het leven niet aankan vlucht in de muziek en de poëzie, zoals iemand die het voorwerp van zijn liefde niet aankan in het klooster vlucht.'' Hij sprak de woorden muziek, poëzie en klooster uit alsof hij het over schimmelculturen had. — Waar willen ze me hebben? vroeg Basile zich af.

Ik ben nogal onder de indruk gekomen van het boek van **Jef Last:** ,,Mijn vriend André Gide''. Het is doorgaans een nogal hachelijke zaak om, in de opzet van een boek als van deze soort, het niveau van een gerenommeerde grootheid te gaan bezetten — vriendschap suggereert wel evenwaardigheid — terwijl de eerste bedenking al twijfel oproept aan de gepastheid van deze plaatsneming. Maar Jef Last is er naar mijn smaak heel goed in geslaagd om het recht op distantie dat mensen als Gide toekomt te eerbiedigen. Heel omzichtig bewijst Last — 't was zijn bewijslast — dat hij dit boek mocht schrijven. André Gide wordt duidelijker. Ook Last, maar dat als iets secundairs. Overigens is het boek belangwekkend als informatie. Van allerlei lui, die voor mijn generatie min of meer voorbeeldig zijn geweest, verwerft men bijzonderheden-van-nabij, die boeien als familiepapieren. Zo onder meer: enkele feiten waaruit blijkt dat André Malraux eigenlijk in 1937 in Spanje het leven van Jef Last heeft gered. We lezen bijzonderheden over de reisgenoot naar Moskou van Gide en Last: Eugène Dabit (,,Hotel du Nord''), over Roger Martin du Gard, over Klaus Mann. De reizen, waarbij Last Gide vergezelde — Fez (1935), Moskou (1936), Duitsland (1947) — zijn gevoelig geschreven. Ik heb de indruk dat Last zo eerlijk is als hij kan. Wat mij erg heeft getroffen is de toenemende spanning naarmate de tweede wereldoorlog nadert — terwijl na '45 een zekere beschouwelijke stilte intreedt. Dat zat er wel in. De jaren '40-'45 waren voor de Gides, de Lasten, de Du Perrons, de Ter Braaken wel de climax, de ramp. Soms heb ik het gevoel dat velen van ,,gewas 1902'', en natuurlijk ook de ouderen, in zekere zin met recht gestorven zijn in of omstreeks '40. Het is een caesuur. Bij Last loopt de geschiedenis nog door in een nieuwe periode. Maar hij is tenslotte ook 68 jaar.

P. Spigt.

HUMANISTISCHE STICHTING

SOCRATES

OUDEGRACHT 152 - UTRECHT

najaars-conferentie

De humanistische stichting SOCRATES organiseert op zondag 13 november a.s. in de Internationale School voor Wijsbegeerte te Amersfoort haar najaars-conferentie, getiteld:

ALLE WAARDEN OVERBOORD?

Tijdens deze najaarsconferentie zullen enkele aspecten van moderne ethische inzichten ter sprake worden gebracht door prof. dr. W. van Dooren en drs. S. J. Doorman.

De conferentie staat onder voorzitterschap van prof. dr. Libbe van der Wal.

Nadere inlichtingen worden u gaarne verstrekt door het secretariaat van de stichting: postbus 114, Utrecht, telefoon (030) 24641.

rekenschap

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

Men wordt verzocht kopij enz. niet te zenden aan de redacteuren persoonlijk, maar aan het secretariaat der redactie, F. P. Huygens, Hugo de Grootstraat 14, Wassenaar (tel. 01751-3568). Inzendingen worden alleen in behandeling genomen, wanneer de kopij getypt is, postzegels zijn bijgevoegd en het adres van de auteur op de kopij is vermeld.

Het abonnement loopt van 1 januari tot 31 december. Abonnementsprijs *f* 9,50; voor donateurs en contribuanten van de Stichting en voor studenten *f* 8,—; losse nummers *f* 2,50.
Betaling gaarne door storting of overschrijving op gironr. 582293 t.n.v. Humanistische Stichting Socrates, Oudegracht 152, Utrecht, telefoon 030-24641, Utrecht.

HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES

De Stichting heeft ten doel bevordering van wetenschap en cultuur, in het bijzonder met betrekking tot de humanistische levens- en wereldbeschouwing.
Bestuur: het Dagelijks Bestuur van het Humanistisch Verbond.
Werkzaamheden:

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

Vorm van deelneming:

a. donatie van tenminste *f* 1,— per maand ter ondersteuning van de bijzondere leerstoelen.
b. contributie van tenminste *f* 4,— per jaar.

Donateurs worden tevens als contribuanten beschouwd. Giro 582293 t.n.v. Humanistische Stichting Socrates, Oudegracht 152, telefoon 030-24641, Utrecht.