REKENSCHAP

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT
VOOR WETENSCHAP EN CULTUUR

UVH
UNIVERSITEIT VOOR HUMANISTIEK
BIBLIOTHEEK
Van Asch van Wijckskade 28
3512 VS Utrecht
Tel: (030) 239 01 99

VIJFDE JAARGANG
NUMMER 3, SEPT. 1958

REKENSCHAP,

driemaandelijks tijdschrift voor wetenschap en cultuur, uitgave van de HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES, onder redactie van Prof. Dr. H. FREUDENTHAL, F. P. HUYGENS, Dr. B. W. SCHAPER, Prof. Dr. G. STUIVELING, Prof. Dr. LIBBE VAN DER WAL.

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

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

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

HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES

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

Bestuur: het Dagelijks Bestuur van het Humanistisch Verbond.

Werkzaamheden:

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

Vorm van deelneming:

a. donatie van tenminste *f* 1,— per maand ter ondersteuning van de bijzondere leerstoelen.
b. contributie van tenminste *f* 2,50 per jaar, verschaffende het recht van deelneming aan het werk der secties.

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

INHOUD:

5e Jaargang Nr. 3 — September 1958

blz.

Nine van der Schaaf, Natuur 95
Nine van der Schaaf, Gesprek over Utopia 96
T. T. ten Have, Psychologie en Humanistisch Mensbeeld 99
C. J. E. Dineaux, Hermann Bahr en zijn tijd 114
G. Stuiveling, De Mens tussen dogma en denken 127
Personalia: binnenkant omslag.

NATUUR

Natuur, wat zijn je plannen? Wonderlijke grote macht, je bent in alles wat we zijn en doen en laten. Je bent geen menselijk of dierlijk wezen dat ziet en hoort, maar onze ogen, al onze zintuigen heb je gemaakt, langzaam gemaakt als alles wat verbazend ingewikkeld en doeltreffend is. Mensen kunnen ook verbazend ingewikkelde dingen maken, maar 't haalt niet bij die van jou en ze hebben daarbij hun zintuigen terdege nodig. Nu ja, mensen, dieren en planten zijn een deel van jouw wonderdadigheid en de mensen werken dat bewust een beetje uit. En zelfs werken ze dat tegenwoordig gevaarlijk sterk uit. Of jij, natuur, ons mensen zult behoeden? Dat weten ook de knapsten niet, ze twijfelen wel: je hebt al zoveel wezenssoorten laten verdwijnen.
Aan onze organen die gemeengoed zijn schenken we gewoonlijk geen of weinig aandacht, ofschoon ze de moeite waard zijn, doch op ons individueel en niet algemeen zijn of kunnen verheffen wij ons in gelukkig of trots (of zo tweeërlei) bewustzijn, vooral bij hoogtijden, en dat is een van onze aan voorspoed en ramp verkleefde dwaasheden. Beter is het je bewustzijn eenvoudig te maken als het gras en met die groene halmen te vragen: waarom moeten wij de aarde onze kleur geven? — en het antwoord is regen en zonneschijn en steeds helder nieuw groen na verdorring en dat is goed en antwoord genoeg voor de eenvoudigen al willen wij mensen voor onze woelige bewustheid soms veel meer. We weten dat de graseters worden aangevallen en opgegeten door de roofdieren, ongetelde millioenen jaren lang; met de komst van de mens is dat allemaal erg gewijzigd, zelfs hier en daar wat vrediger geworden; het vee heeft het nu in weide en stal een poosje rustig.
Dit schrijf ik om de niet te geven antwoorden heen, zoals al het materiële dat wij kennen om iets heen cirkelt: middenin is de kern van de natuur, maar dat is voor ons slechts een formule. Het kan woordloos wel wat meer zijn: rust, slaap, geluk, vergetelheid. Achter de rug van de natuur fluisteren we het liefdewoord: God. Soms alleen om uit jouw lieflijke maar verschrikkelijke realiteit weg te komen, natuur. Dat lukt niet of maar even, alle dingen lukken hier niet of maar even. Maar, natuur, je hebt ons de stem en de taal gegeven en je begrijpt ons volkomen, wat we ook zeggen of niet zeggen. Je bent altijd bezig met de wortels en de halmen van de grassen, met de spieren van de herkauwers en met onze begrippen. Dat laatste vergt bij jou nogal snelheid, zouden we zo zeggen, want wij zijn zo'n veranderlijk en rap volk, vergeleken bij de dieren en de dingen die je millioenen jaren zowat gelijk hebt kunnen laten. Overigens, wat weten wij van snelheid? Die van jou is immers absoluut en buiten ons begrip in je onzichtbare atomen en in het zichtbare licht. En in je hitte evenzeer, — niettemin zijn onze begrippen ook soms tot een heet punt gekomen en we prikken vurig naar je met onze waaroms en je hebt dat gewild, — er gebeurt niets dat je niet hebt gewild. Je hebt het licht gemaakt en onze ogen, het geluid en onze oren, je hebt onze verrukking geconstrueerd en onze verschrikking.

Ik ben er zeker van dat je van de vrede afweet, van millioenen jaren van vrede misschien en je hebt ons mensen laten zeggen, troebel van hoop en geloof: het duizendjarig rijk! Ik moet ook denken, natuur, dat je je hier wel wat verveeld zult hebben toen die lompe gedrochten van allerlei soorten sauriërs over de hele aarde de baas speelden en maar liepen te stampen en te bulderen millioenen jaren lang, terwijl je toen al wist van prachtige vogels en kleine zangvogels en van herten en mooie roofdieren en van dat wonderlijke veelsoortige mensengeslacht, dat eenmaal stadspoorten zou open rameien en het nu gemunt heeft op de eigenste binnendeuren.
De peinzers die zachtjes bij je zoeken in te dringen hebben uitgevonden dat je onze ogen gemaakt hebt om er zelf door te kijken en als ze dat denken zijn ze ontroerd en zeggen weer niet natuur, maar God. Maar als je oud en zwak bent zak je gauw van de ontroering terug in de leunstoel van de rust en je zegt: natuur ziet bergen en atomen even absoluut duidelijk want ze ziet niet als wij, het gaat allemaal heel anders toe. Dat is dan lui en makkelijk gezegd want in de leunstoel ken je de ongetelde jaren als alleen maar groot: al het levende is verruist en verstorven. Groot en boeiend met de geheimzinnigheid van een nog onverteld vertelsel. Het schrikwekkende opgeheven door de even grote altijd en overal aanwezige dood.
Maar natuur, je vindt het alleen soms maar nodig dat die grote trooster, de dood, die voor de individuën verschijnt als de kleine en ook wel schrikwekkende dood, op de door ons verlangen gekozen tijd komt. En het is ons grootste waarom dat ons lijden en medelijden dat van jou is, zich niet kan bevredigen met het besef van ontzettend lijden dat ook van jou is. Alle grootheden: God, wording, dood, roepen we te hulp tegen jouw hitte en koelbloedigheid, natuur, en och, het wil wel eens helpen: er is jonge vlinderende blijheid, er is bij het oud-zijn soms de leunstoel. Natuurlijk, het waarom is zo groot als jij bent, natuur — en het antwoord is bepaald niet kleiner. Het vertelsel is nog onuitgesproken.
— Natuur, wat zijn je plannen?

GESPREK OVER UTOPIA

Ik kom er niet in, jij komt er niet in, zij komen er niet in.
— Overbevolkt misschien?
— Natuurlijk niet. Het is de eigenaardige ligging van dit landje. Buiten het gebied van de reisgelegenheden. Ze hebben er een tempel, een tuin en een crematorium, harmonisch tot één geheel aangelegd.
— Wie controleert dat?
— Degeen die het zegt. In dit geval ik. Niets ongewoons. Een stukje eeuwige dictatuur.
— Tempel, tuin en crematorium in één bestek is ook niets ongewoons. Zeg: kerk en kerkhof, en je hebt iets dergelijks. Erger me niet met een beschrijving van onbekende, niet te controleren schoonheid van dat landje.
— Dat zal ik niet. Geen huis plaats ik er in, geen bloem geef ik voorkeur. Lelijke dingen bestaan er trouwens alleen door volgeladenheid. Een kris en een kras die elkaar te veel zijn. Gorter zegt: elk ding is schoon omdat het eenzaam is. En Utopia is eenzaam.
— Praat die schoonheid dan door krissen en krassen niet weg.

— Nee, maar de stilte bestaat voor wie het geluid kennen. Kerkhof en crematorium, plus tempel, tuin en kerk kunnen plaatsen zijn voor zachte vreugde. Die de wereld nu zowat ontvlucht is en die in Utopia bestaat.
— Zachte vreugde die er is nabij het einde van de vermoeiden? Ho maar. Die zachte vreugde is er in de fantasie van de vermoeiden over het einde, al eeuwen gecontroleerd. Bij het einde zelf, nooit gecontroleerd.
— De zachtmoedigen zullen het aardrijk beërven...
— Laat het aardrijk voor wat het is, met satellieten en collega's planeten. Je zou praten over Utopia. Te vinden na ijstijden en zondvloeden desnoods? Waarom zouden we op wat tientallen eeuwen zien? Voorraad onuitputtelijk of zo tennaastebij. Maar wat is de leidende factor bij dit thema? Politiek, economisch of sociaal? Want als iemand stille dingen niet met rust kan laten dan is er zulk een drijfveer. Anders kon hij beter zwijgen.
— Utopia is dun bevolkt.....
— Een ideaal landje dus om er de vacantie door te brengen. Tot het vol is en de verpozing zoekende mensen weer zo vermoeid raken dat ze niet kunnen zeggen hoe vermoeid ze zijn.
— Ik bedoelde te zeggen: Utopia is altijd dun bevolkt. En eenmaal zo groot als de wereld. Er zullen mensen willen sterven, er zullen mensen willen: niet geboren worden om mensen de rijkdom van het weinige verkeer te doen hervinden.
— Ik neem pauze. Uit eerbied neemt men tegenwoordig pauzen van stilte. Hoe ernstig het met die eerbied is hoeven we niet precies na te gaan. Bij uiting van plechtige mentaliteit zou ik altijd een brutale slaper in de kerk gelijken.
— En aan 't eind zou je zeggen: hè, ik was weg. — Prettig gedroomd.
— Je moet liever niet dromen als je slaapt. Dan heb je maar last van onwijze dynamiek die de lotgevallen nooit aan kan. Prettig verhelderend soms voor psychiaters. Utopia is trouwens maar een dagdroom. Geen psychiater vraagt daarnaar.
— Maar de dagdroom Utopia bestaat machtiger dan je denkt.
— 't Verleden is machtig. Er moeten nog vele millioenen opborrelende slaapdromen worden uitgelegd om hun troebele herkomst te openbaren. Dat is logisch, zelfs overeenstemmend met het menselijk verlangen zoals ik dat ken. Ik zie mezelf soms graag hand in hand met een voorouder en die weer hand in hand met een voorouder, enzovoort, een eindeloze rij, over heuvels en bergen, altijd hand in hand, tot er, — nu ja, — geen handen meer zijn. Maar de ketting gaat voort en het geeft een opwindende, aantrekkelijke émotie. — Maar nooit verlang ik mezelf handje in handje in een ketting van nageslachten. Dat zegt toch wat.
— Dat zegt veel, vooral wat betreft Utopia. Want die soms bezielende ontroering zou er niet zijn, als dat geluksland niet was de verborgen kern! Haast steelsgewijs leeft de mens in zijn zelfzuchtige tederheid, juist in die droom van de woeste voorwereld, als de gelukkige mens van nu? nee, van Utopia!
— Ik vraag nu nog maar: gaat het in de preek of in jouw praat om leven of dood? Want die beide onderwerpen zijn in hun grootheid even slaapverwekkend. Ik vertrouw het gelukkige leven niet. De kern van Utopia is toch weer de dood, het onbekende in het onbekende. En zijn broeder de slaap die ons doet terugkruipen naar de oermens.

— Als het onbekende niet gold, de verborgen kern van de kern, dan was er geen aantrekkingskracht, ook niet naar Utopia. En verder: het gaat om tempel, tuin en crematorium in één bestek. Monumentale nieuwbouw. — Om een mensdom van bescheiden getal.
— Een nieuw ideaal, inderdaad. Maar die nieuwheid is helaas magerte.
— Het heeft niets te maken met magerte of dikte, alleen met schoonheid en vreugde.
— Absurd streven.
— Natuurlijk absurd. Altijd is „het doel waarnaar wij streven" absurd. Je kunt beter in een weitje naastaan gaan grazen. En dat doen de mensen ook zowat allemaal. Alleen de verworpenen, hoe dan ook verworpen, en tijdelijk of voorgoed, richten zich dwaas naar het doel: een fata-morgana. Een fata-morgana is bedrog in plaats of tijd, niet in wezen. Evenwel groot genoeg om de woestijnreiziger te doen sterven aan zijn verre Realiteit.

T. T. TEN HAVE

PSYCHOLOGIE EN HUMANISTISCH MENSBEELD *)

Als wij ons op de onderlinge relatie tussen de psychologie en het humanistisch mensbeeld bezinnen, bemerken wij al spoedig, dat het hier gaat om een tweeledig probleem. Enerzijds immers kunnen wij als het vaste punt in deze relatie nemen de psychologie, als wetenschap van de psychische mens, en ons de vraag stellen, welk mensbeeld door ons huidige weten omtrent de psychische mens het meest wordt gerechtvaardigd. Anderzijds echter kunnen wij uitgaan van het humanistisch mensbeeld, zoals dit leeft in het Humanistisch Verbond, en ons afvragen, of dit mensbeeld een reële grond heeft in de werkelijkheid van de mens (voor zover wij deze kennen) of dat het voornamelijk een fictie is, uitvloeisel van een ongegrond geloof in de mens.
Het lijkt mij wenselijk deze twee benaderingen wèl te onderscheiden; alleen dan is er kans te ontdekken, waar wij in „het" humanistisch mensbeeld de (betrekkelijk) vaste grond van een psychologische *menstheorie* onder de voeten hebben en waar wij toch eigenlijk meer met een *mensbeschouwing* te maken hebben.

I

Welk mensbeeld wordt het meest gerechtvaardigd door de wetenschappelijke mensenkennis?

De psychologie is de wetenschap, die zich bezighoudt met de realiteit van de mens, nauwkeuriger: met de realiteit van de *psychische* mens („psychisch" opgevat in ruime zin, zodat er ook het z.g. geestelijke onder valt). Het is de taak van de psychologie tot een waarheidsgetrouwe *menstheorie* te komen, d.w.z. een zodanig beeld van de psychische mens te ontwerpen, dat het aanvaardbaar is voor ieder die de feiten kent en die op zoek is naar inzicht. Naar mijn mening zou een humanistisch mensbeeld zich op zulk een menstheorie, àls wij daarover beschikten, moeten baseren. En daarom is ook de eerste vraag, die wij nu onder ogen moeten zien, *of* wij thans reeds over één zo'n psychologische menstheorie de beschikking hebben.
Het antwoord kan kort zijn: wij bezitten zulk een psychologische menstheorie niet. Weshalve ik ook niet kan volstaan met een simpele uiteenzetting van wat de psychologie aan algemeen-aanvaarde menstheorie te bieden heeft. Ik moet veeleer het gevarieerde aanbod etaleren, vervolgens schiften en dan uit wat overblijft iets samenstellen wat op een menstheorie lijkt en wat *naar mijn mening* momenteel de meest waarschijnlijke menstheorie is. En dat alles in zeer kort bestek. Het moge duidelijk zijn, dat het bij grove hoofdlijnen moet blijven.
Deze taak aanvattend zou ik allereerst aan de kant willen leggen alle

*) Inleiding, gehouden op de Landdag van de Stichting Sokrates, op 11 mei 1958.

theoretische stelsels in de psychologie, die — om verschillende redenen en op verschillende wijzen — het eigenlijke *veld* van de psychologie te buiten gaan. Dit eigenlijke veld van de algemene psychologie — om dit nu maar meteen als mijn uitgangspunt te stellen — omvat tweeërlei:

1e structuur èn functie van de normale, volwassen mens (psychologisch beschouwd uiteraard);

2e de ontwikkelingsgang van de normale psychische mens van geboorte tot dood, waarin dus de volwassenheid alleen maar een bepaalde (belangrijke) periode is.

Ik wil mij nu verder alleen bepalen tot wat ik als eerste heb genoemd, dus tot de normale volwassen psychische mens. Ik mag wel aannemen, dat dáárop toch ook het humanistisch mensbeeld betrekking heeft. En m.i. behoort ook elke algemene psychologie, die een autonome wetenschap wil zijn en meester op het eigen veld deze normale volwassen psychische mens tot object van onderzoek te nemen! Het lijkt mij niet een overdreven eis.

Helaas gebeurt dit dikwijls niet, zodat er allerlei psychologische theorieën zijn, die zich niet houden aan het eigenlijke speurterrein. En als het alleen nog maar grensoverschrijdingen zouden zijn, zou het niet erg zijn; zulke grensoverschrijdingen en verkenningen op nabuurterreinen kunnen zelfs heel leerzaam zijn. Maar wat funest is, en wat toch nogal eens voorkomt, is dat men eerst een van de omliggende terreinen grondig verkent, vervolgens met de daar vergaarde kennis het terrein van de psychologie benadert en dan dit terrein gaat bezien met ogen die niet meer onbevangen zijn, zodat het inzicht ook door die bevangenheid vertekend is. Er zijn minstens vijf soorten van zulk een benadering vanuit neventerreinen. Deze neventerreinen liggen weliswaar in verschillende dimensies, en de beeldspraak gaat dan ook mank, maar ik hoop dat u, met mij, over deze lichte complicatie zult willen heenstappen.

1.

Daar is in de eerste plaats de benadering *vanuit de lichamelijke levensverrichtingen*, die worden bestudeerd in de *fysiologie*. Dit is wel de meest klassieke benadering, want tenslotte is de wetenschappelijke psychologie, nu ruim een eeuw geleden, begonnen als fysiologische psychologie, met als object: de zintuiglijke gewaarwordingen.

Als nu zulk een benadering vanuit de fysiologie er toe leidt — en dit komt in feite voor —, dat bij de bestudering van het psychische de volle nadruk valt op wat men al uit de fysiologie kent en waarmee men dus vanwege deze kennis vertrouwd is, dan wordt het beeld van het psychische leven wel volledig scheef getrokken. Ik denk nu niet alleen aan de nadruk die aanvankelijk zo zeer op de gewaarwordingen en in aansluiting daarop op de voorstellingen werd gelegd, maar ook aan de nadruk op z.g. organische of vitale behoeften, zoals de behoefte aan voedsel, aan een omgeving van bepaalde temperatuur, de sexuele behoefte, welke behoeften ons allemaal doen streven naar een toestand van organisch evenwicht (homoiostasis). Verder denk ik ook aan tal van emoties, die ook fysiologisch veranderingen teweeg brengen, in hartslag, ademhaling, sekretie, enz. En dan tenslotte ook aan de reflexen, geconditioneerd en ongeconditioneerd. Het onderzoek van deze reflexen heeft na Pavlov via tal van fysiologen en psychologen aanleiding gegeven tot theorieën die stellen dat het ganse psychische leven niet anders is dan *een gecompliceerd*

systeem van aangeleerde gedragsgewoonten op de basis van prikkel-reactie-ketens.
Kortom, vanuit deze gedachtengang wordt een beeld opgebouwd van de psychische mens, dat alleen bevat wat óók fysiologisch, in het lichaam en de lichamelijke processen, geconstateerd kan worden. Het is duidelijk, dat wij zo een volstrekt onvolledig en vertekend beeld krijgen, dat bovendien irrelevant is. Want ten eerste is het voor de opbouw van een psychologische menstheorie zeer bepaald niet van primair belang, of zich voor de psychische verschijnselen ook een lichamelijk equivalent of correlaat laat aantonen, en ten tweede àls ons dit al in hoge mate zou interesseren, dan moeten we bedenken, dat voor véél psychische processen — en daaronder de gewichtigste — nog in 't geheel niet het fysiologisch correlaat kan worden aangewezen. De fysiologie blijft nog volstrekt in gebreke.

2.

Wij krijgen eveneens een vertekend beeld van het psychische, als wij de mens benaderen *vanuit het dier,* een benadering die als de *biologische* of ook wel *organismische* wordt gekenschetst. Ook dit is een geliefkoosd uitgangspunt, vooral in Amerika, dat hier en daar ook nauw raakt aan de fysiologische benadering (wat trouwens niet verwonderlijk is, omdat de fysiologie niet veel meer dan het dier-in-ons kan verifiëren en omdat de dierpsychologie zich in hoofdzaak beperkt tot lichamelijke verschijnselen). Kiest men zijn uitgangspunt in het dier en oordeelt men, dat men de mens kan begrijpen vanuit begrip voor het dier, dan is de kans groot, dat men volslagen blind raakt voor het *typisch*-menselijke. Ik reken mij tot de psychologen die menen, dat de volwassen mens, die onder menselijke omstandigheden is opgegroeid, zich wezenlijk van het volwassen dier onderscheidt en over vermogens beschikt die dit dier vreemd zijn. Tot die specifiek-menselijke vermogens behoren dan: het vermogen tot reflexie (tot bewust*heid*), het vermogen tot verbeelding en het vermogen tot keuring. Misschien zijn er meer of kan het verschil beter anders worden uitgedrukt, maar hoe dit zij: de psychologie dient uit te gaan van de specifiek-menselijke situatie en niet van de dierlijke situatie. Beide dienen afzonderlijk te worden bestudeerd. En al laten zij zich dan ook in allerlei opzichten met elkaar vergelijken, dit betekent nog niet dat de een uit de ander kan worden afgeleid.

3.

Een derde benadering, die lijnrecht tegenover de biologische staat, is de filosofische met name de *metafysische* of *ontologische,* die niet de mens beziet als 't ware van onderen af, maar van boven af; die in de mens vooral het geesteswezen ziet, het wezen dat meer of minder deel heeft aan de objektieve geest, aan het objektieve rijk van ideeën en waarden. Uitgaande van een denkbeeld omtrent het wezen van de wereld, wordt de mens in deze wereld zijn plaats gegeven, en wordt aan hem een opdracht toegeschreven of een bestemming, waarvan hij zich vanwege zijn geesteswerkzaamheid bewust kan worden (zodat dan ook op deze geesteswerkzaamheid de volle nadruk komt te liggen).
Maar of men de mens nu ziet als het hoogste schepsel op aarde — de laatste variant van een reeks organismen — of als het schepsel, waarin de Geest is ingedaald, beide benaderingen zijn wel heel eenzijdig en beide betekenen een gemiste kans om de psychische mens zèlf in zijn

volledigheid te zien en te leren kennen.

4.

Er is nog een andere benadering, die nog duidelijker dan de vorige aan de rand van het eigenlijke terrein blijft staan, en dat is de benadering *vanuit het sociale leven,* bestudeerd in de *sociologie.* Als de socioloog zich met de mens bezighoudt, let hij alleen op het gedrag en op het effect van dit gedrag op de medemens, in het algemeen: op de samenleving. De mens wordt alleen maar bekeken op zijn „sociale prikkelwaarde", zoals een Amerikaan het eens duidelijk genoeg heeft geformuleerd. Er zijn ook tal van psychologen, die niet verder kijken dan het sociale gedrag en die zich dus tot de buitenkant van het psychisch gebeuren bepalen. Sommigen van hen bepalen zich er toe uit gebrek aan interesse voor de binnenkant, maar anderen uit wetenschappelijke scrupulositeit: zij oordelen dat die psychische binnenwereld voor wetenschappelijk onderzoek toch eigenlijk niet toegankelijk is. Waarmee zij dan tevens erkennen, dat volgens hen psychologie toch eigenlijk onbestaanbaar is.

5.

Tenslotte is er nog een vijfde benadering van de psychische mens vanuit een heel ander grensgebied, n.l. *vanuit de ziekelijke verschijnselen,* die worden bestudeerd door de *psychopathologie,* de leer omtrent de abnormale psychische mens. Waarbij u vooral mag denken aan de psychoanalytische menstheorieën, met name die van Freud. De psycholoog kan uiteraard veel van de psychopatholoog leren, zoals hij ook van de zoöloog, de fysioloog enz. kan leren, maar het is m.i. volstrekt fout om zonder meer over te dragen op het gezonde individu wat bij het geesteszieke individu wordt aangetroffen. En dit wordt nog minder toelaatbaar, als men zich beperkt tot een bepaalde soort mentale patiënten met een bepaald symptomencomplex, als uitvloeisel van een bepaald conflict, b.v. een sexueel conflict of een minderwaardigheidscomplex of een conflict in de sociale relaties. De analyse van zulk een conflictsituatie kan nòg zo scherpzinnig zijn, het is bij voorbaat uitgesloten dat van hieruit een volledige menstheorie kan worden opgebouwd.

Dit zijn dan vijf benaderingen van de psychische mens vanuit aangrenzende terreinen, vanuit terreinen waarmee de psychische mens inderdaad relaties onderhoudt. Zulke benaderingen van buiten-af kunnen ons echter niet wezenlijk verder helpen. Willen wij de psychische mens werkelijk leren kennen, dan moeten wij midden in zijn eigenlijke terrein gaan staan en van daaruit dit terrein overzien en verkennen. Dit is ook de enige positie, die wetenschappelijk toelaatbaar is. Van daaruit kunnen we dan zo nu en dan overstappen naar de aangrenzende gebieden: naar de fysiologische psychologie, de dierpsychologie, de sociale psychologie enz., om vergelijkingsmateriaal op te doen en op detailzaken te worden voorgelicht, maar het zou fout zijn om ons door de vaklieden van die naventerreinen de wet te laten voorschrijven en ons dusdoende op een dwaalspoor te laten manoeuvreren.

Derhalve, als wij onder de vele psychologieën de *meest waarheidsgetrouwe* menstheorie willen ontdekken, dan moeten we midden in het eigen veld gaan staan en van daaruit gaan zoeken. Ook dan liggen er overigens nog voetangels en klemmen genoeg: wetenschappelijke onderzoekers lijden nu eenmaal als alle mensen aan allerlei menselijke tekorten: zij hebben hun vooroordelen en voorkeuren, zij selecteren hun materiaal

op persoonlijke wijze, zij generaliseren voorbarig (zodat hun conclusies niet gedekt worden door het feitenmateriaal). Zij hebben behoefte aan afronding en systeembouw, zij zijn onderworpen aan de invloeden van de tijd en de ruimte waarin zij leven (de cultuur, de filosofische tradities, het nationale karakter). Met name de psychologen hebben kennelijk van al deze vertroebelende invloeden extra hinder. Wat ook weer niet zo verwonderlijk is, omdat het voor hen wel bijzonder moeilijk is de nodige afstand te scheppen — nodig voor een objectieve kijk — tussen zichzelf en hun voorwerp van onderzoek, d.i. hun medemens of eventueel het eigen zelf.

Het zou mij nu te ver voeren op alle of ook maar de voornaamste aberraties, waartoe de niet zuiver kennende houding binnen het veld der psychologie in concreto heeft geleid, in te gaan. We kunnen ons thans maar beter bepalen tot positieve arbeid, dus tot een uiteenzetting van wat momenteel, bij de huidige stand der wetenschap, als de meest waarschijnlijke menstheorie kan worden beschouwd. Het is zeer waarschijnlijk, dat het ook mij in deze uiteenzetting niet gelukt mij te vrijwaren van vooringenomenheden en een zuiver kennende houding te handhaven; ik kan dan ook alleen verzekeren, dat ik er naar zal trachten, met goede wil en naar beste weten.

Nu interesseren ons overigens in ons verband — waar het gaat om een confrontatie met het humanistisch mensbeeld — niet alle aspecten van de psychische mens. Het kan ons betrekkelijk onverschillig laten, hoe zijn geheugen functioneert en wat de moderne inzichten zijn aangaande het diepte-zien en de kleurconstantie. Ik laat dan ook allerlei zaken buiten beschouwing, maar concentreer mij op wat relevant lijkt. Overigens een gevaarlijke manier van doen, want het is mogelijk dat bepaalde dingen worden weggelaten, die toch zouden moeten worden vermeld om vertekening van het totaalbeeld te voorkomen. De tijd laat echter niet toe om volledig te zijn, dus moet ik het er maar op wagen.

Ik wil mij nu dan tot de volgende vragen bepalen:

1. Hoe staat het met de relatieve betekenis van aanleg enerzijds en van milieu anderzijds?
2. Hoe staat het met onze wezenlijke, fundamentele drijfveren of neigingen of aandriften?
3. Hoe staat het met ons zelf-bewustzijn of onze bewust*heid;* in hoeverre is hier aanleg in het spel en wat zijn de consequenties van dit verschijnsel van bewustheid?
4. Wat is de meest waarschijnlijke theorie over het ontstaan van waarden en normen in ons?
5. Hoe werkt in het algemeen in ons de ervaring na en hoe modificeert deze nawerking ons gedrag?

Tot deze vijf onderwerpen zou ik mij willen bepalen. [1])

---

[1]) Er is mij in de discussie na deze inleiding gevraagd, waarom ik geen aandacht heb gewijd aan de angst, die toch in de hedendaagse psychologie zulk een centrale plaats inneemt. Mijn antwoord daarop was en is, dat angst weliswaar een *fenomeen* is, dat alle aandacht verdient, maar evenmin als andere emoties van primair belang is, als het om de theoretische grondslagen van een mens*beeld* gaat. Een emotie is een *indicatie* voor een bepaald psychisch gebeuren, dat ontspringt aan aandriften en waarderingen. Hoe men over deze aandriften en waarderingen denkt, is voor het mensbeeld wèl van primair belang en hieraan wordt dan ook onder de punten 2 en 4 de nodige aandacht gegeven. Vgl. „Woord v. d. Week" van 14-9-1958 met mijn toespraak over „Angst".

1.

Wat de kwestie van de verhouding tussen aanleg en milieu, tussen „nature" en „nurture", in het algemeen betreft, kan ik, dunkt me, kort zijn. De onbevooroordeelde onderzoekers zijn het er zo langzamerhand namelijk wel over eens, dat het — in het algemeen gesproken — gaat om een *samenspel* van aanleg en milieu, ook in psychische zaken. Over het relatieve *aandeel* van aanleg- en van milieu-factoren *in* dit samenspel laat zich echter — eveneens in het algemeen gesproken — niets zeggen; dit is zowel een kwestie van persoonlijke aanleg als van levensomstandigheden: sommige mensen bepalen door hun aard en aanleg in hoge mate zelf hun levensloop, terwijl anderen een speelbal van het lot zijn, onder alle omstandigheden. En daarnaast is het zo, dat het ene milieu veel sterker vormend of ver-vormend werkt dan het andere. *Per persoon* dient dus de betekenis van de aanleg en van het milieu te worden nagegaan.

Dit alles is geen punt van redelijke discussie meer, hoewel er zeker regionale vooroordelen zijn met een sterke historische traditie: in de Angloamerikaanse wereld poneert men nog altijd het bijzondere gewicht van de milieu-invloeden (een traditie van eeuwen met John Locke als invloedrijke exponent) en op het Europese continent, vooral in Duitsland, wordt gaarne het accent gelegd op de inherente en unieke bestemming van de mens, naar de vervulling waarvan hij onder alle omstandigheden streeft, op grond van een in hem werkzame „entelechie" (Stern, Lersch). Maar, zoals gezegd, dit zijn regionale hebbelijkheden, die misschien ook met de nationale karaktertypen samenhangen, en daarom tot een voorbarige generalisatie hebben geleid. Wetenschappelijke betekenis moet aan deze accentueringen niet worden gehecht.

Anders staat het met de vraag, of *alle* aanlegfactoren *evenzeer* voor milieubeïnvloeding toegankelijk zijn, en hier lopen de meningen vooral uiteen, omdat we nog over te weinig materiaal beschikken. Wij kunnen die aanlegfactoren in twee grote groepen onderbrengen, n.l. de potenties en de tendenties, of wel: de vermogens of capaciteiten en de krachten of drijfveren (resp. de *middelen* waarover we beschikken, met inbegrip van de energetische capaciteiten, en de drijfkrachten, die onze *gerichtheid* van handelen bepalen).

Overheersend is momenteel wel de opvatting, dat de *potenties* (b.v. de intellektuele capaciteiten) zijn aangeboren; scholing kan dus de prestatie niet voortdurend verbeteren, maar voor ieder ligt er ergens een grens, die gesteld wordt door wat van nature is gegeven. Over de *tendenties*, de drijfkrachten, denkt men doorgaans anders. Men meent, dat de mens op dit punt veel plastischer is, dat hij dus wat zijn interessen betreft en zijn wilsrichting, zijn karakter en zijn doelstellingen veel meer onderhevig is aan milieu-invloeden. Ogenschijnlijk verlenen de bekende feiten steun aan deze opvatting, maar ik vermoed, dat het schijn is. Persoonlijk zie ik tenminste vooralsnog geen reden om een verschil aan te nemen tussen de potenties en de tendenties, waar het om de betekenis van de aanleg gaat.

2.

Ik kom nu vanzelf tot de tweede vraag: hoe staat het met 's mensen drijfveren. Héèft de mens wel van nature specifieke drijfveren, of is het veeleer zo, dat zijn feitelijke wilsrichting helemaal door opvoeding en cultuur-invloeden wordt gevormd? En als hij wèl van nature gekenmerkt

wordt door specifieke drijfveren, is het dan zo, dat hij van nature alleen maar op zijn eigenbelang is gericht en dat het gevoel voor de medemens hem moet worden afgedwongen? Zijn alle altruïstische neigingen niet meer dan aangeleerde neigingen, die wezenlijk steunen op het welbegrepen eigenbelang? En zijn zo ook alle strevingen waarbij men zich in dienst stelt van een gemeenschappelijke zaak of een ideaal, niet anders dan sublimaties of modificaties van primair een streven naar zelfbehoud of persoonlijk welzijn? Nog eens anders gevraagd: Is de mens *eigenlijk* „ten kwade geneigd, hoewel niet geheel onbekwaam tot enig goed" (Van Praag, in publikatie nr. 3 van het Ned. Gesprek Centrum: „Idealen van opvoeding"), of is het veeleer zo, dat de mens primair ten goede is geneigd, maar in de strijd om het bestaan tot het kwaad, d.w.z. tot zelfbevoordeling, wordt gedreven? Dit zijn zwaarwichtige vragen, vooral als het om het humanistisch mensbeeld gaat.

Welk antwoord geeft nu de wetenschap? Helaas: géén dat onweerspreekbaar is, en zo beschikken wij over niet meer dan argumenten en redeneringen pro en contra. Persoonlijk voel ik onder de gegeven omstandigheden het meest voor de volgende redenering. Empirisch gegeven zijn ons bij de volwassenen de meest uiteenlopende voorkeuren, affiniteiten, interessen en wilsrichtingen; *feitelijk* treffen wij niet alleen een streven aan, dat op gevarieerde wijze gericht is op het eigen welzijn in zijn verschillende aspecten, maar ook streven dat primair is gericht op het welzijn van medemensen (of ruimer: medeschepselen), op het scheppen van goederen (welvaart) en op de realisatie van waarden en van wat in normen is gesteld. Zolang nu nog niet onomstotelijk vaststaat, dat enigerlei aandrift (uit deze grote voorraad) *altijd en overal* als aangeleerd valt te diagnostiseren — dus alléén maar secundair en afgeleid is —, doen wij er goed aan deze aandrift als een oorspronkelijke te zien en onder de aanlegfactoren op te nemen. Zolang dus niet is komen vast te staan dat b.v. altruïsme altijd en overal valt te herleiden tot egoïsme (dus niet anders is dan verbloemd egoïsme), zolang moet m.i. worden gesteld, dat de bevordering van het mede-menselijk welzijn haar grond vindt in een wezenlijke, oorspronkelijke tendentie. En aangezien op heden de wetenschap op dit punt nog geen uitsluitsel geeft, sta ik vooralsnog dan ook op het standpunt, dat wij bijzonder voorzichtig moeten zijn met een *reducerende* verklaring van de gegeven aandriften, en dat bij die reductie geen irrelevant vooroordeel mag meespreken. Zulk een vooroordeel hebben wij b.v. in de uitspraak, dat de mens van nature zondig is of van nature tot kwaad geneigd. Uiteraard is er een grote verscheidenheid van karakters, en wellicht dat bij de meesten het hemd nader is dan de rok, maar dat neemt niet weg, dat er bij ieder toch minstens latent in meerdere of mindere mate de geneigdheid aanwezig is ook andere belangen dan de eigen te dienen.

Ik wil in dit verband nog even een ander probleem aanroeren, dat voor ons van belang is. Er wordt n.l. wel gesteld, dat het de mens uiteindelijk steeds om *lust* te doen is en dat alle daden, ook de meest edele, tenslotte daartoe dienen. Deze stelling berust m.i. op een foutieve analyse van de doelbewuste handeling. Het is n.l. zo, dat het bereiken van het doel, van de nagestreefde toestand, altijd gepaard gaat met een lustgevoel. Dit lustgevoel is niet anders dan een *symptoom van de bevrediging*, van het feit dat de spanning van het streven is overgegaan in een toestand van

innerlijke vrede of tevredenheid. In zulke gevallen is de „lust" dus alleen maar een bijverschijnsel, wezenlijk gaat het om de *inhoud* van het doel. Nu komt het daarnaast in *sommige* gevallen voor, dat de inhoud van dit doel zèlf een emotie is — een organische of een geestelijke emotie —, maar dit zijn bijzondere gevallen en daarvan mag geen algemeen principe worden gemaakt. M.a.w.: het hedonisme kan zich niet beroepen op de psychologie.

3.

Ik kom nu tot het derde vraagpunt, dat van de bewustheid. Het is kenmerkend voor de volwassen mens, dat hij, wat men noemt, een excentrische positie kan innemen: hij kan zich tegenover zijn levenssituatie en tegenover zichzelf plaatsen, hij is zich min of meer van zichzelf, van zijn doen en laten en van zijn situatie bewust; en vanuit die excentrische positie kan hij zichzelf en zijn situatie reguleren. Het is een heel bijzondere en ook specifiek-menselijke mogelijkheid, dit zelf-bewustzijn dat leidt tot zelf-bezinning, zelf-beheersing, zelf-regulatie. Het ontwikkelt zich ook bij de mens pas geleidelijk en kan in de puberteitsjaren tot een crisis leiden, als de jonge mens min of meer met een schok *tot zich zelf* komt en ook: van zich zelf en van de wereld waarin hij tot die tijd alleen als bestanddeel leefde, *vervreemdt,* maar tegelijkertijd tot het besef van een heel nieuwe *vrijheid* komt.

Er is inderdaad een geleidelijke ontwikkeling van het oorspronkelijke alleen-maar-bewust-*zijn* via de z.g. bewust-wording naar de volgroeide bewust*heid*. Ik ben geneigd om met sommige andere psychologen deze mogelijkheid tot bewustheid als een heel belangrijk menselijk kenmerk te zien, waaraan in de meeste leerboeken nog allerminst de gewenste aandacht wordt besteed. En naar alle waarschijnlijkheid is het ook zo, dat de mate van bewustheid die een volwassene vertoont, in hoge graad mee wordt bepaald door een aanlegfactor, een *vermogen* als 't ware om tot bewustheid te komen. (De onderzoekingen van Sheldon b.v. maken het waarschijnlijk, dat hier een wezenlijke factor in 't spel is.) Naast het vermogen zijn er wellicht ook *tendenties* bij betrokken: positief de tendentie naar vrijheid — de vrijheidsdrang, die in de richting van *grotere* bewustheid werkt — met als negatieve keerzijde de behoefte aan geborgenheid en veiligheid, die in de richting van *geringere* bewustheid werkt. Potentie en tendentie kunnen samenwerken in positieve èn negatieve richting, waaruit resulteert een hoge resp. lage bewustheids*graad*. De betekenis van deze factor is groot — in het bijzonder ook voor het humanistisch mensbeeld — onder meer vanwege de nauwe samenhang met wat onder het volgende punt aan de orde komt.

4.

Hier gaat het om het ontstaan van waarden en normen. Het is niet gemakkelijk om kort aan te geven, wat de psychologie op dit punt te zeggen heeft, de meningen lopen ook hier nogal sterk uiteen: aan de ene kant een overmatig accent op milieu-invloeden, aan de andere kant een al te grote nadruk op de spirituele component. De waarheid ligt ook hier, naar alle waarschijnlijkheid, in het midden, en zou er dan, naar mijn mening, ongeveer als volgt uitzien.

Ik moge de gedachtengang samenvatten in een aantal stellingen.

a) Alle doelgerichte en doelbewuste streven impliceert een affiniteit tot (een aangetrokken worden door) het gestelde doel; anders gezegd:

dit doel wordt positief gewaardeerd, het heeft onze *voor-keur*.

b) Op grond van onze behoeften — onze wisselende en verschillend sterke behoeften, wensen en interessen — kiezen wij onze doeleinden, al naar onze wisselende of ook betrekkelijk constante voorkeur.

c) Als wij zo handelen, ons dus bij het handelen zonder meer door onze natuurlijke of verworven wilsrichting laten leiden, is er inderdaad alleen nog maar van voor-keur sprake, d.w.z. van een verschijnsel dat aan de eigenlijke keur vóórafgaat.

d) Van deze *keur* is pas sprake, als wij onze voorkeur onder de loupe nemen, en dit vooronderstelt het vermogen en de wil tot zelfreflexie, waarover wij het zo juist hebben gehad.

e) De keur veronderstelt verder: *ten eerste* een specifiek keurvermogen (op zichzelf waarschijnlijk niet anders dan een variant van het algemener vermogen tot vergelijking van ervaringsgegevens) en *ten tweede* een bepaalde maatstaf, een denkbeeld van waarnaar onze voorkeur eigenlijk uit zou *behoren* te gaan, waartoe wij ons eigenlijk aangetrokken zouden *behoren* te voelen, en wat wij dus eigenlijk zouden *behoren* te realiseren. Zo'n denkbeeld dat *als directief* bij de keur werkzaam is, noemen wij een *norm*. En de werkzaamheid ervan veronderstelt een normgevoel of normbesef.

f) De herkomst van de normen is verschillend. Zij worden ons deels in de opvoeding voorgehouden, en ze stammen dus ook deels uit het milieu. Dit zijn vooral de z.g. spelregels die ontsproten zijn aan de wens of de noodzaak van het samenleven. Maar daarnaast kan het wel niet anders, of sommige normen berusten op ideeën, die vóór alle ervaring latent in ons aanwezig zijn, ideeën betreffende de meestgewaardeerde hoedanigheden van een ding of situatie, op grond waarvan wij (los van alle cultuurinvloeden) goed-keuren, schoon-keuren, waar-keuren, gezond-keuren etc.

Dit is, dunkt me, wat de psychologische analyse van het streven, het waarderen en het keuren ons kan leren, en hierbij moet ik het dan ook wat dit punt betreft laten.

5.

Rest ons het laatste punt: hoe werkt in het algemeen in ons de ervaring na, en hoe modificeert deze nawerking ons gedrag. Wat dit punt betreft, is dunkt me vooral van belang, dat er in en door de ervaring veel wordt aangeleerd en afgeleerd, ingeprent en uitgebannen, vóór de mens tot het oordeel des onderscheids is gekomen. Het bezinkt in zijn onbewuste of wordt daarheen verdrongen, werkt van daaruit door in het bewuste leven, en fatsoeneert ondanks hemzelf zijn gedrag. Komt de mens dan later min of meer tot het oordeel des onderscheids, d.w.z. komt hij tot bewust*heid* en dus tot besef van zijn situatie en zijn positie, van zijn vóóroordelen, zijn vóórkeuren, zijn vóóringenomenheden — van alles wat in hem is neergeslagen en wat nu zijn visie op zaken en zijn benadering van het leven in zo hoge mate beïnvloedt —, dan volgt hierop een periode van „Umwertung aller Werte" — eerst van *de*soriëntatie en vervolgens van *her*oriëntatie. Anders gezegd: een periode van re-creatie, in welk proces de mens zelf als herschepper optreedt.

Op dit vermogen tot herschepping wordt thans meer dan voorheen in de psychologie de nadruk gelegd, d.w.z. in de Anglo-amerikaanse psychologie die momenteel de leiding heeft, maar op dit punt een duidelijke achter-

stand bij de continentaal-europese had. Men ziet in, dat de mens niet alleen maar willig de inwerkingen van het levensmilieu in ruimste zin ondergaat, en niet alleen maar tracht zich daaraan aan te passen, zich er een houding tegenover te verwerven en zijn situatie op zo competent mogelijke wijze te hanteren, maar men krijgt er oog voor, dat de mens ook meester kan zijn van zijn situatie en deze kan wijzigen in overeenstemming met wat hèm als waardevol voor ogen staat. Dit is overigens een feit, dat al enige millennia bekend is, alleen men heeft er lange tijd, onder de indruk vooral van de psychoanalyse en van de cultuursociologie, weinig of geen oog voor gehad. *Wèl* erkende men dan nog, dat de mens de schepper van het nodige *instrumentarium* kan zijn (dus: schepper van contributieve goederen en daarin begrepen waarden), alles *binnen het kader* van wat hem wordt voorgeschreven door de sociale normen. Maar dat de mens daarnaast ook schepper vàn de sociale normen is en dat hij ze steeds weer keurt, aan de hand van wat hij als *intrinsiek waardevol* stelt — dit aspect van de problematiek kreeg weinig of geen aandacht, misschien wel mee in reactie op de continentaal-europese filosofie met zijn sterke inslag van rationalisme en idealisme. Telkens komen wij deze controverse met een onwetenschappelijke achtergrond weer tegen en we zullen ons daarvan moeten bevrijden om oog te krijgen voor de mens in zijn volledigheid. Ik hoop en vertrouw, dat de psychologie daar heen op weg is, en ik heb getracht weer te geven hoe de stand van zaken op dit moment is.

II

Vindt het humanistisch mensbeeld reële grond in de werkelijkheid van de mens, zoals wij die thans kennen, of is het voornamelijk een fictie?

Wij moeten nu het humanistisch mensbeeld centraal stellen en ons afvragen, of dit reële grond vindt in de psychische werkelijkheid van de mens.

Maar allereerst zullen wij ons moeten afvragen, wat wij met een humanistisch mensbeeld bedoelen. Bedoelen we ermee: een beeld van de mens, zoals hij *is* (naar humanistisch inzicht) of een beeld van de mens, zoals hij *behoort te zijn* en ook eventueel *kan worden* (wederom: naar humanistisch inzicht)?

Ik zou willen poneren, dat wij allebei bedoelen. Want zeer zeker leeft er in het humanisme een beeld van de mens *zoals hij is*. Men heeft er een opvatting over de *vermogens* waarover hij beschikt (waarop in de beginselverklaring van het Humanistisch Verbond een beroep wordt gedaan) en men heeft een opvatting over wat de mens wezenlijk kenmerkt. Men selecteert zo enige menselijke karakteristica, die voor het humanisme van belang schijnen en schept uit die elementen een min of meer afgerond beeld.

Maar dit is toch niet alles. Het humanisme wil ook wekken, het wil de mens tot zelfbezinning brengen en hem tot verdere ontplooiing àls mens stimuleren. Er is dus *naast een verbeelding van de realiteit ook een richtsnoer voor de vorming* werkzaam; het humanisme is niet alleen *empirisch*, het is ook *normatief*.

Ik moet mij hier tot het empirisch humanistisch mensbeeld bepalen, maar: bestáát er eigenlijk wel één zo'n empirisch humanistisch mensbeeld? Het

lijkt mij toe van niet. Veeleer lijkt het, dat wij hier welbeschouwd dezelfde situatie aantreffen als op het gebied van de psychologie, alleen zo mogelijk nog wat losbandiger en ongeremder, omdat men zich niet meer wetenschappelijk behoeft te rechtvaardigen (het gaat immers om een mens*beschouwing* en niet meer om een mens*theorie*). Zo vinden we binnen het humanisme mensbeschouwingen die sterk aanleunen tegen de biologisch-evolutionistische opvattingen, of anderzijds tegen de wijsgerig-antropologische of existentialistische opvattingen of tegen de hedonistische of pragmatistische opvattingen (ik moge mij ontslagen achten van de taak deze zwaarwichtige benamingen te verklaren). Het zijn er legio — en ik zou willen zeggen: het is ieders goed recht zich naar eigen smaak een mensbeeld te scheppen, want het gaat er vooral om iets te creëren wat persoonlijk voldoet. Het wordt echter anders, wanneer men bedoelt een *waarheidsgetrouw* mensbeeld te ontwerpen. En wanneer men dan dit „waarheidsgetrouw" bedoelt in psychologisch opzicht, dan kan het niet anders, of men gaat te rade bij de psychologie en zoekt naar de meest waarschijnlijke menstheorie. Het lijkt mij toe, dat het Humanistisch Verbond dit steeds heeft getracht. Het lag niet in de bedoeling om uit te gaan van een *fictie* omtrent de mens, gegrond in een geloof betreffende b.v. de plaats van de mens in het kosmisch bestel, maar men wenste zich te baseren op de *realiteit* mens om van daaruit de kansen van het menselijk bestaan te exploreren. Men wilde zich ook in zijn mensbeeld redelijk verantwoorden.
Ik wil nu ook bij de beginselverklaring en de toelichting daarop aansluiten. Er zijn overigens maar enkele passages, die ons op dit punt iets te zeggen hebben.

Allereerst de volgende passage: „De humanistische levensovertuiging wordt gekenmerkt door het pogen om leven en wereld te verstaan met een beroep op menselijke vermogens en zonder uit te gaan van bijzondere openbaring."
Ons interesseert dat „beroep op menselijke vermogens". Hier wordt dus gesteld, dat alleen dat pogen om tot een levensbeeld en wereldbeeld te komen humanistisch mag heten, dat enkel de menselijke vermogens inschakelt en niet zijn toevlucht neemt tot andere bronnen, zoals de openbaring er volgens sommigen een zou zijn.
Het *mens*beeld dat hier meespreekt, houdt dus in, dat de mens over zodanige vermogens beschikt, dat hij kàn pogen tot een levens- en wereldbeeld te komen. Het is nog alles heel globaal gesteld en misschien kan de toelichting ons wat verder helpen. Hier staat: „Het humanisme streeft hiernaar (= naar een alomvattend inzicht in de werkelijkheid en de plaats van de mens daarin) met een beroep op menselijke vermogens; dat wil zeggen, dat het ten aanzien van alle ervaring, zowel van het innerlijk leven als van de uitwendige werkelijkheid, geen andere kennisbronnen kan laten gelden dan het menselijk geestesleven aanbiedt, zoals de vermogens van verstand, gevoel, wil, intuïtie e.d."
Duidelijk staat hier nog eens weer, dat men zich op de basis wil stellen van de psychologische empirie: men kan *geen andere kennisbronnen* laten gelden *dan het menselijk geestesleven aanbiedt* — m.a.w. men steunt op wat de analyse van de geestelijke kennende werkzaamheid aan het licht brengt wat betreft de kenfuncties en het kenvermogen, waarbij ook zeker

de *grenzen* van dit kenvermogen (die ons logica en kennistheorie leren) niet worden vergeten („een pogen"!).
De toelichting wordt overigens zwak, als zij in detail treedt en wil aanduiden welke vermogens nu wel worden bedoeld. Dan staat er: „zoals de vermogens van verstand, gevoel, wil, intuïtie e.d.". Maar hoe, om één punt te noemen, een vermogen — b.v. het vermogen van de wil, wat dit al moge zijn! — als kennisbron kan fungeren, is mij helemaal niet duidelijk.
Als ik dan hier mag stellen, wat het menselijk geestesleven volgens de psychologie aan te bieden heeft, dan komen wij terecht bij de vermogens (potenties) van verstand en rede die ons via de discursieve of de intuïtieve kenwijze helpen aan inzichten en denkbeelden. Alles wat de mens zich met behulp van deze vermogens langs verschillende wegen kan verwerven, bevindt zich tussen twee polen: enerzijds de pool van het ware inzicht, dat de toets der verifikatie ten volle kan doorstaan, en anderzijds de pool van het mogelijke ontwerp, het mogelijke denk-beeld, dat weliswaar praktisch nauwelijks verifieerbaar is, maar toch ook meer is dan een willekeurig fantasiebeeld.
Tot deze laatste soort behoren alle denkbeelden die resulteren uit pogingen om leven en wereld te verstaan, *in zoverre* zij zich bezighouden met de *zín* van het leven op aarde en de *zin* van het kosmisch gebeuren. Hierover immers valt alleen te speculeren (min of meer zinrijk), eenvoudig omdat ons het *doel* van leven en wereld niet in de ervaring gegeven is. Het menselijk vermogen is toereikend om de zin van een proces vast te stellen, als het doel bekend is, maar het schiet te kort, als dit onbekend is — en dit geldt in het klein zowel als in het groot. Gaat men dan ook te rade bij de psychologie, dan volgt daaruit dat principieel niet méér kan worden gesteld dan een *pogen* om tot een wereldbeeld te komen — of ook: dat moet worden aanvaard de principiële onzekerheid, de open horizon.
De psychologie leert overigens ook, dat er een behoefte is aan zekerheid, ook in levensvragen, en deze behoefte kan zo sterk zijn, dat men intensiever poogt tot verstaan van leven en wereld te komen dan waartoe men krachtens zijn vermogens in staat is en dat men zo met groter stelligheid denkbeelden op het onderhavige terrein poneert dan waartoe men kentheoretisch gerechtigd is. Er is hier inderdaad een pijnigende afstand tussen waartoe men *bij machte is,* op grond van zijn potenties, en waartoe men zielsgraag *bij machte zou willen zijn,* op grond van zijn wezenlijk menselijke behoeften; en deze afstand is niet te overbruggen. Als dus de humanistische overtuiging zich op dit punt van de levensvragen kenmerkt door een beroep op menselijke *vermogens,* dan accepteert zij daarmee tevens, dat zekere behoeften in de mens niet bevredigd kunnen worden en dat de mens met deze wezenlijke onvrede moet leren leven. Het is overigens in overeenstemming met wat iemand als Erich Fromm van de mens vraagt. Hij zegt: „De psychische taak die een persoon zichzelf kan en moet stellen, is niet om zichzelf veilig te voelen, maar om in staat te zijn om onveiligheid te verdragen, zonder in paniek te geraken en tot angst te vervallen." [1]) En even later: „De vrije mens is noodzakelijkerwijs onveilig; de denkende mens is noodzakelijkerwijs

[1]) Erich Fromm, The sane society, p. 196.

onzeker." Het is geen geringe taak, die de mens hier op de schouders wordt gelegd, en alle godsdiensten, ook alle idolatrie en bijgeloof, zijn even zovele bewijzen, dat hij het niet heeft aangekund. Wij moeten overigens niet vergeten, dat de godsdiensten hun oorsprong vonden in vroege fasen der mensheidsgeschiedenis, dat zij sindsdien steeds meer „gehumaniseerd" zijn en naar alle waarschijnlijkheid gedwongen zullen worden in deze richting verder te evolueren, naarmate de mensheid meer groeit naar de bewustheid toe en meer in staat zal zijn met haar wezenlijke onveiligheid en onzekerheid te leven. Overigens zal evenzeer gerekend moeten worden met herhaalde terugval, telkens als de mensheid de onzekerheid te zwaar valt en zij verlangt naar meer beschutting en geborgenheid.
In feite zal het leven zich dus ergens bewegen tussen de zekerheid die zo sterke aantrekkingskracht uitoefent, maar redelijk afgewezen moet worden, en de onzekerheid die naar redelijk inzicht past bij de menselijke situatie, maar die psychisch-emotioneel zo moeilijk te aanvaarden is. Het humanisme stelt zich in zijn mensbeeld teweer tegen een terugval tot vóór-menselijke veiligheid en zekerheid, en stelt zich daarmee tevens teweer tegen zekere psychische behoeften. M.i. echter niet meer dan verantwoord is: het doet niet anders dan wat van elke levensovertuiging gevraagd mag worden: de mens er toe aanzetten zich zelf te adelen èn vanuit zijn wezenlijke onzekerheid steeds verder te speuren. (Het zou een onderwerp van bespreking kunnen uitmaken, in hoeverre het religieuze humanisme een uitzondering vormt op deze algemene tendens van het humanisme, dus in hoeverre het religieuze humanisme wèl er op uit is de mens grotere zekerheid en geborgenheid te verschaffen. Persoonlijk ben ik van mening dat het religieuze humanisme op dit punt geen aparte positie inneemt, maar wellicht denken anderen er anders over.)

Een tweede element van het humanistisch mensbeeld is, dat de mens van bijzondere waarde wordt geacht, hetgeen drieërlei betekent: b.
a) dat hij in zichzelf waardevolle hoedanigheden tot ontwikkeling *kan* brengen;
b) dat hij schepper *kan* zijn van goederen (= waardevolle zaken);
c) dat hij naar zijn wezen drager is van waarde-ideeën.
Onder de beginselen der humanistische overtuiging komt dan ook voor, dat de mens in zijn specifiek-menselijke waarde wordt geëerbiedigd — niet om zijn feitelijke waardigheid, maar om zijn „ondoorgrondelijke mogelijkheden" om tot waardigheid te geraken.
Als wij ons nu vragen, of de mens, op grond van wat de psychologie ons aan inzicht verschaft, deze eerbiediging verdient, dan meen ik dat wij rustig kunnen stellen, dat het humanisme hier niet verder gaat dan verantwoord is. Zoals ik al heb laten uitkomen, dwingt de psychologie ons vooralsnog geenszins tot de opvatting, dat de mens van nature slecht is (alleen maar op eigenbelang bedacht), zodat hij alleen maar min of meer goed zou kunnen worden door sociale dwang of goddelijke genade. Hij is fundamenteel zowel tot goed als tot kwaad geneigd, mogen we stellen — en zijn wezenlijke geaardheid in dit opzicht stelt hem dus in staat tot morele waardigheid te komen. Het humanisme sluit hier aan bij een waarschijnlijke psychologische theorie.
De psychologie kan ons m.i. verder leren, dat ook in andere opzichten

de voorwaarden om tot waardigheid te komen bij de mens in het algemeen en bij iedere afzonderlijke mens in meerdere of mindere mate zijn vervuld. Hij is bij machte om goederen te scheppen: hij beschikt over de hiervoor noodzakelijke creativiteit; hij is ook bij machte om deze goederen op hun waarde-gehalte te keuren: hij beschikt over het vereiste keurvermogen en hij beschikt over een maatstaf, die niet in alle gevallen uit de ervaring kan zijn afgeleid (in welke bijzondere gevallen hij derhalve aan alle ervaring voorafgaat en alleen door de ervaring kan worden gewijzigd). De psychologie verzet zich dus m.i. in genen dele tegen de humanistische visie; deze visie wordt integendeel door de psychologie ondersteund.

Eigenlijk heb ik hiermee tevens stelling genomen ten aanzien van een ander beginsel van het humanisme, n.l. dat het een waardebesef, dat niet naar willekeur kan worden gewijzigd, wezenlijk acht voor de mens. Dit is zonder meer een psychologische constatering, die dan ook door psychologische theorie gedekt moet zijn. En dit is ook inderdaad naar mijn mening het geval, tenminste als mijn interpretatie van deze humanistische uitspraak juist is.
Waardebesef is er bij ieder mens in meerdere of mindere mate aanwezig. Daarover behoeft niet te worden gestreden. Discussiepunten kunnen alleen zijn:

1e. de opvatting, dat dit waardebesef niet naar willekeur kan worden gewijzigd, en
2e. de opvatting, dat het waardebesef wezenlijk-menselijk is.

Kan het waardebesef niet naar willekeur worden gewijzigd? Als we het zouden willen zoeken in een woordenspel, zouden we kunnen opmerken, dat ons *besef* (van wat ook) in kwantitatieve zin *zeker* willekeurig kan worden gewijzigd: wij kunnen meer of minder besef hebben van iets, en ons door wilsinspanning tot meer besef opwerken. Maar zo wordt het ongetwijfeld niet bedoeld; bedoeld zal worden, dat wij, *als* wij op een gegeven moment een bepaalde hoedanigheid als waarde hebben gesteld — b.v. als wij iets mooi hebben gevonden of doelmatig, en daarvan dus besef hebben — dat wij dan in dit oordeel niet willekeurig, zo maar, verandering kunnen brengen, *op dat zelfde moment*. Meer wil er, dunkt mij, niet mee gezegd zijn. Meer kàn er ook niet mee gezegd zijn, want wij weten allemaal, dat onze opvatting van wat mooi of doelmatig of gezond of wat ook is, in feite, *in de loop van de tijd,* aan voortdurende wijziging onderhevig is! Niet een willekeurige wijziging, maar een die uitvloeisel is van méér ervaring, méér kritisch onderzoek en daardoor een zuiverder, althans andere beoordeling. Wat wij als waarde zien en als waardevol, krijgt geleidelijk een andere inhoud, en zo kan dus wat voorheen waardevol werd geacht, naderhand als minder waardevol worden beschouwd, omdat het naar onze gewijzigde beoordeling minder aan waarde in zich heeft. Dan is ons waarde-besef dus gewijzigd, echter niet „naar willekeur", maar onder invloed van nieuw ervaringsmateriaal. Zo gezien, sluit dit alles aan bij wat de psychologie ons aan inzicht verschaft.
Wat betreft het andere punt, dat het waardebesef wezenlijk menselijk is, ook hiertegen valt, zoals het hier geformuleerd staat, weinig in te brengen. Maar er wordt meer bedoeld dan er staat. Er wordt niet alleen bedoeld, dat de mens besef heeft van waarden of van waarde als bijzon-

der verschijnsel, maar ook dat dit verschijnsel van het stellen van waarde en van het keuren op waarde zijn bron niet heeft (of: niet uitsluitend heeft) in de ervaring, maar in (of: óók in) de mens zelf, dat het in het wezen van de mens verankerd is. Nu zijn er ongetwijfeld talloze waardeoordelen die zijn aangeleerd en uitsluitend tot ervaring herleid kunnen worden: ons wordt in veel gevallen geléérd hoe het hoort en wat wij dan naderhand op dit terrein tegenkomen, wordt aan die norm afgemeten. Sommigen zijn als gevolg hiervan van oordeel, dat *alle* normen ervaringsnormen zijn, en zelfs (wat nog wel iets anders is) dat alle normen en waarden ook aan de ervaring *ontleend* zijn, geen andere bron dan de ervaring, b.v. ervaring in en door de samenleving, hebben.

Mij lijkt dit niet in overeenstemming met wat de psychologische analyse van waardering en keurende beoordeling ons leert. [1]) Deze analyse leidt ons, zoals ik in het eerste gedeelte ook al heb gezegd, veeleer tot de opvatting, dat keuring op waarden wèl vóóronderstelt een zekere rijping van het redelijk functioneren en van de bewustheid, maar dat àls er dan keuring begint op te treden deze dikwijls maatstaven hanteert welke geheel andere zijn dan die in de samenleving heersen. Dit kan men zo nu en dan constateren bij onbevangen jonge kinderen, die van de sociale normen nog niet al te veel weet hebben en met hun fris oordeel hier dwars tegen in kunnen gaan, b.v. waar het om waarheid of rechtvaardigheid gaat. Ik kan het niet anders zien dan zo: dat wij *hypothetisch* moeten stellen, dat de *idee* van essentiële waarden in ons vóór alle ervaring aanwezig is en dat deze zich als *maatstaf* — op gebrekkige wijze en veelal door sociaal-culturele omstandigheden vertroebeld — manifesteert in ons feitelijk keuren. Het is overigens een moeizame arbeid de inhoud van de idee uit de inhoud van de feitelijke maatstaf af te leiden, — en wij zijn nog maar heel weinig gevorderd op dit punt. Maar dit neemt toch niet weg, dat de grondgedachte die ook in het humanisme wordt gesteld: dàt de mens beschikt over waarde-ideeën, juist geacht moet worden. Hier als bij andere psychische verschijnselen is wat er feitelijk gebeurt, de uitkomst van een samenwerking van innerlijke en uiterlijke factoren, van aanlag en milieu.

Naar mijn gevoelen zijn hiermede de belangrijkste facetten van het humanistisch mensbeeld in het licht gesteld en geconfronteerd met de hedendaagse psychologie. De uitkomst van deze confrontatie kan, dunkt mij, bemoedigend zijn.

---

[1]) Men zie hiervoor ook mijn artikel „Over waarde en waardigheid" in dit tijdschrift, jaarg. 4, 1957.

C. J. E. DINAUX

HERMANN BAHR EN ZIJN TIJD

„Im Wiener Stadtpark steht ein Männlein ganz still und stumm, das hat von lauter Golde ein Röcklein um". Alles aan dat manneke is van goud: zijn laarzen, zijn broek, zijn gezicht, zijn baard, zijn krullen — „und unders goldene Kinn hält es eine goldene Geige geklemmt und zwischen goldenen Fingern einen goldenen Fiedelbogen". Dat levensgrote gouden mannetje in het park is Johann Strauss. Wat er vergankelijk aan hem was, werd vereeuwigd in een gedenkteken, — met een netelige consequentie. Want „wenn man das Denkmal sieht, muss man an mancherlei denken, nur nicht an Strauss-Musik. Wenn man aber Strauss-Musik hört, muss man an das Denkmal denken." Standbeelden — zegt Alfred Polgar, die ik hier citeer —, standbeelden moeten worden opgericht voor degenen, die anders vergeten zouden worden. En Johann Strauss was niet vergeten. Hij is zelfs niet dood. Hij leeft in zijn walsen. En in zijn walsen leeft Wenen. „Wenn die Sonne auf den goldenen Violinisten im Park scheint, funkelt es. Aber ich habe ihn kürzlich einmal im Regen gesehen. Ihr könnt euch nicht denken, wie traurig und arm-prunkvoll er aussah. Wie bemitleidenswert tot er da stand, der Unsterbliche."
Deerniswekkend dood — en in 1892 stormt als een wervelwind een jongeman het oude Wenen binnen en roept: „das todte Vermächtnis der letzten Generation mit Leben zu erfüllen, das ist die Aufgabe unseres Geschlechts", — en hij denkt daarbij aan Oostenrijk, aan wat er leeft in een eeuwenoude traditie, aan wat er in afgestorven is. Hij denkt aan de kunst, aan wat de kunst kàn betekenen voor de mensheid, aan wat deze mensheid kan betekenen voor de toekomst, waaraan hij gelooft, wil geloven, — aan de toekomst van Oostenrijk bovenal. Die jonge man, nog geen dertig op dat ogenblik, is Hermann Bahr, elegant, rijzig van gestalte, charmant, geestig, slagvaardig, gesierd met een aanlokkelijke Hamlet-lok op zijn Proteus-voorhoofd en naar behoren nerveus, dat wil zeggen van een sensibiliteit, waaraan geen teken des tijds, geen sprankje leven, geen lichtspeling, geen kleurschakering, geen gevoelsindruk ontging. „Nerveus waren allen", schrijft Heinz Tevote naar aanleiding van zijn „Nervöse Novellen", „in jedem Augenblick anders, den äusseren Verhältnissen ganz unterworfen, abhängig von jeder feinsten Stimmung." Bahr had het naturalisme „de hogeschool van de zenuwen" genoemd en wanneer hij het naturalisme afzwoer, wanneer hij vurig voor die „Überwindung des Naturalismus" pleitte, was dat niet vanwege de zenuwen, maar vanwege de hogeschool, die het naturalisme als uitsluitend zaligmakend credo boven haar poorten was gaan schrijven. Zijn sympathie was nooit bij de conservators, of het nu de bedaagd geworden nieuwlichters van vroeger betrof dan wel de „biedere Jubelgreise" van het burgerlijk idealisme, „mit dem Podagra der Berühmtheit". Ze was bij de eenzamen, de verstotenen, de decadenten, die, zoals hij zei, het zwaarst te lijden hadden onder de doem van de tijd: Barbey d'Aurevilly, Villiers de l'Isle-Adam, Verlaine, Huysmans, Wilde — dat waren een tijdlang zijn favorieten. En wat waren ze, die decadenten, wat màákten ze, met

uitzondering van Verlaine, voor kunstwerken? Ze waren Trapezkünstler des Geistes, ze schiepen een kunst „der Eiertänzer, der Feuerfresser und Messenschlucker". Barbey d'Aurevilly had een merkwaardige verklaring gegeven van zijn voorkeur voor circusartisten: hij keek ze, zei hij, de knepen en de trucs, kortom de *kunst* af, omdat hij en de zijnen hetzelfde métier beoefenden. „Wat wij met de geest doen, dat doen de acrobaten met hun lichaam." Bahr herinnert met instemming aan die uitspraak. De jaren van het beproefd klassieke waren voorbij. Nieuw moest het zijn, „nie dagewesen und schwierig". Dàt de kunst zo was, dat ze zo moest zijn, was niet de schuld van de kunstenaars, maar van de tijd. „Das ist überhaupt das Nette, Bequeme und Gemütliche, das einen mit allen Übeln der Welt am Ende wieder versöhnt: dass die Schuld immer an der Zeit liegt". Allicht is dat ironisch bedoeld, maar tòch weer niet zó spottend of er stak een grimmige waarheid achter, die Bahr liet doorschemeren waar hij schreef, dat het misschien wel de tijd is van een uitgedoofd geslacht, of wel „die Zeit eines bangen und öden Zwischenspiels zwischen einem ausgestorbenen Geiste und einem noch nicht geborenen — wer kann es wissen?" Oostenrijk was in een vacuum geraakt, — kon het niet zijn, dat de stervende Habsburgse Monarchie, de oudste, de machtigste eens van de moderne Westerse cultuur, de rijkste ook aan geestelijke verscheidenheid, aan nationale samengesteldheid — Westelijk, Oostelijk en Zuidelijk van herkomst —, dat die van velerlei culturen doortrokken Monarchie in haar onvermijdelijke agonie een voorteken was van een verder reikend en verder strekkend proces?

In zijn bundel „Secession" heeft Bahr in vier korte taferelen — impromptu's zou men ze kunnen noemen — de verschuiving in het tijdsbeeld van één eeuw — de beslissende negentiende eeuw — samengevat: 1814: de congrestijd, „die Zeit für Helden". In een kamer, een paleiszaal gelijk, vorstelijk gemeubileerd, aristocratisch in elk detail, speelt een jong meisje op het spinet het lied van Koningin Hortense „Partant pour la Syrie":

„Amour à la plus belle
Honneur au plus vaillant".

1844: in een klein vertrek schrijft een vijftiger, oud voor zijn jaren, aan zijn dagboek. De hele dag door moet hij zwijgen en gehoorzamen. Maar 's avonds schrijft hij in het geheim neer wat hij overdag heeft gedacht, „wie das Leben ist und wie schlecht regiert wird". En als hij met schrijven ophoudt, sluit hij zijn boek zorgvuldig weg, want het is „die Zeit des grossen Misstrauens und des tiefen Schweigens". Op de cither speelt een vrouw „es ist bestimmt in Gottes Rath", omdat het zo treurig klinkt. Naast haar ligt een boek, waarin opgetekend staat hoe ze zou willen leven. Het is Stifters bundel „Studien".

1874: een zaal in Venetiaanse stijl, waarvan de atmosfeer zwaar is van 'ennui', van de grote, voortwoekerende verveling. Voor het open venster klinkt draaiorgelmuziek — een wals uit de „Indigo". „Das versteh' ich halt wenigstens", mompelt een oude tante, „da weiss man wenigstens dass man noch in Wien ist."

1900: alles is nieuw ingericht, de meubels zijn van pitch-pine, de wandschilderingen stellen landelijke taferelen voor. Voor het venster staat een oude appelboom. Een jongetje met een blouse met opengeslagen

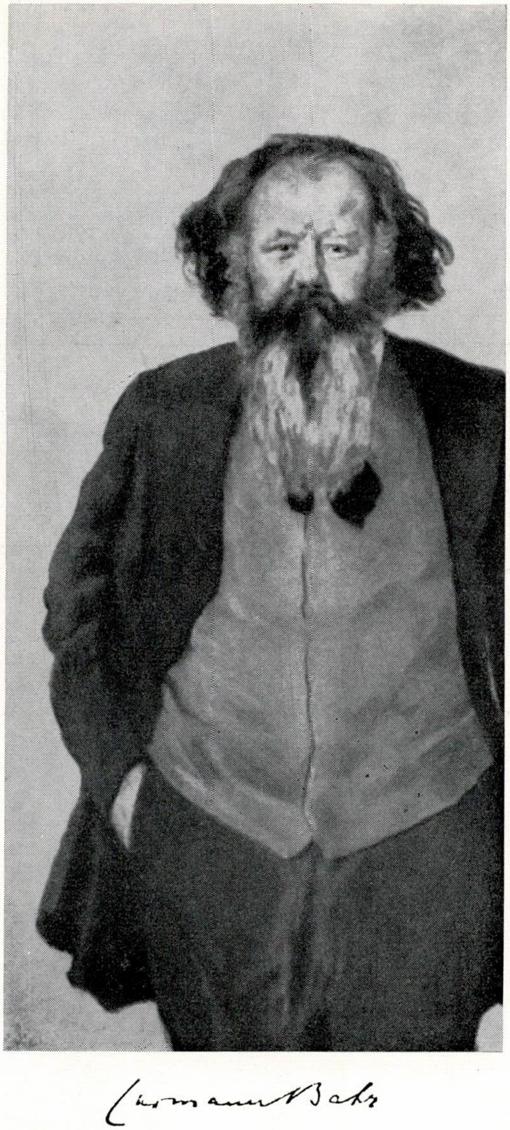
boord brengt zijn grootmoeder een prentenboek: La Fontaine is het, geïllustreerd door Boutet de Mouvel. De grootmoeder kijkt naar de appelboom. Ze denkt misschien niets, maar ze hóórt iets:

„amour à la plus belle
honneur au plus vaillant". —

En dàn denkt ze iets.

* * *

Vier interieurs, vier taferelen, die ik hier samenvat, geschreven in de trant van een toneelaanwijzing; vier fazen uit het Oostenrijkse verleden, zoals W. A. Braasem dat in zijn studie over Arthur Schnitzler voortreffelijk karakteriserend beschreven heeft. Barock ten tijde van Maria Theresia — en men denkt aan Raimund; Biedermeier uit de tijd van Frans I, — en men denkt aan Nestroy. En daarna? De liberale 'nouveaux riches' na de nederlaag van 1866, de industrialisatie, de opkomende arbeidersbeweging, het verkwijnende, doelloos geworden patriciaat; in de lucht de luchtigheid van een 'après nous le déluge' een „Liebelei", en achter die charme, achter die nabloei van een oud-geworden zomer, het heimwee naar „anno dazumal", de nostalgie van de herinnering, de moeheid en eenzaamheid van een verfijnde, in zich zelf weggedoken geest — èn de nervositeit, de driftige drang om te elfder ure nieuwe gewesten te ontdekken voor het leven. Herinnering en ontdekking, droom en verkenning — dat was Freud. Vereenzaming en uiterste gevoelsverfijning — dat was Schnitzler. Alle levenskrachten uit het verleden oproepend om er 'te elfder ure' het leven òpnieuw en nieuw mee te bezielen — dat was Hofmannsthal. En tussen gisteren en morgen, op zoek naar het wonder waaraan hij met alle macht geloven wilde, Hermann Bahr, de onstuimigste, de levendigste. Nog één was er, die uit deze aarzeling tussen twee tijdperken alle mogelijke wijsheid, alle frisheid van geest en gemoed, alle levensliefde wist te puren — de man die „Vita Ipsa" schreef èn er naar léefde: Peter Altenberg, de vriend van de kelners en de huurkoetsiers, de souteneurs en de Freudenmädchen, de zakkenrollers en de artiesten — de beminnelijke grote Peter, die het lot was beschoren zo oprecht, zo natuurlijk, zo argeloos te zijn, dat de highbrow hem voor een hedonistische estheet, de filister hem voor een paradoxenjager en de massa hem voor een „bohémien" hield, terwijl hij niets anders was dan een mens die een grote liefde had voor het leven, voor de mensen, — hoewel hij ze kende, of beter: juist omdàt hij ze kende. Zijn grote kunst was die van een hulde aan het ogenblik, dat zo kostbaar is omdat het voorbij gaat. „Il est une heure, une seule, pour vendager la vigne. Le matin le raisin est âpre, le soir il est trop sucré. Ne perdez vos jours ni à pleurer vers le passé, ni à pleurer vers l'avenir. Vivez vos heures, vivez vos minutes", dat had een Franse symbolist geschreven, Rémy de Gourmont, die Hermann Bahr na aan het hart lag en ook Altenberg niet onbekend geweest zal zijn. En al had hij dat onvergetelijke boek 'Une nuit au Luxembourg' niet gelezen, dan zou hij het hebben kunnen schrijven, — als hij een romancier was geweest. Maar hij was geen romanschrijver, hij léefde zijn roman — hij zàg hem, want der Peter was één en al oog. En toen hij die onvergelijkelijke bundel „Wie ich es sehe" had geschreven, kon hij



er zich vrolijk over maken dat de estheten en de filisters en de lieve massa de klemtoon steevast legden op het *„ik"* — Wie *ich* es sehe — en niet op het *zien* — Wie ich es *sehe*. Het is maar een anecdote — een van de velen die er van Peter Altenberg in omloop waren — maar men kan deze beminnelijke, briljante, warmbloedige mens in kort bestek niet beter typeren dan door haar na te vertellen. „Dat is", zei hij tegen Egon Friedell, op een voorbijgaande dame wijzend, „dat is de enige werkelijk gelukkige vrouw die ik ken, — maagdelijk, onschuldig, paradijselijk." „Und deshalb ist sie eine ganz Friedevolle! Alle Frauen könnten genau so glücklich leben und dieselben geistigen Höhen erklimmen, wenn sie, wie diese, die geniale Kraft hätten, sich nie in ihrem Leben von einem Manne berühren zu lassen!" „Maar Peter", antwoordde Friedell, „sie hat doch drei Kinder!" En de grote Peter, botweg: „Was gehrt das dich an, du Rotzbub!"

Hermann Bahr hield van Peter Altenberg — wie trouwens niet? „Er lässt uns", schreef hij naar aanleiding van de bundel „Wie ich es sehe", „er lässt uns in der Ferne ein neues Österreich sehen. Noch einmal trägt er alle Schätze zusammen, die wir von uns wegwerfen müssen; aber er hat den Mut, von ihnen Abschied zu nehmen."

Altenberg was drieëndertig, Schnitzler dertig, Hugo von Hofmannsthal nog de jonge Loris, een achttienjarige ephebe, het Weense wonderkind, en Richard Beer-Hofmann, der fünfte im Bunde — die ik niet graag zou vergeten te noemen —, een zesentwintiger, die juist op het punt stond zijn eerste bundel neo-romantische novellen te publiceren, toen Bahr Wenen binnenstormde. Hij was uit Berlijn gekomen, waar hij in de wereld van het nieuwe naturalisme het nieuwere, nieuwste uit Parijs had geïmporteerd. Impressionisme, symbolisme, fin-de-siècle, décadence — dat werd een „Weckruf", die uit de mond van een zo enthousiaste, zo veelzijdig begaafde en bereisde jongeman als Bahr als een zweepslag klonk. Van Linz, zijn geboorteplaats, was hij naar Salzburg getrokken, dat „seinen österreichischen Sinn welsch ausgeprägt hatte", van Salzburg naar Wenen, om er als een waardig notariszoontje „sein Jus zu machen", wat hem na zijn studentikoze redevoering bij de dood van Richard Wagner werd belet. Blijkbaar had zijn „dichterisches Herz zu laut geschlagen"; misschien, waarschijnlijk zelfs, had hij als geboren Schrittmacher wat doorgedraafd, — in ieder geval werd hij 'relegiert', kreeg hij zijn consilium abeundi, wat hem spoorslags naar Berlijn deed vertrekken om er sociologie bij Adolf Wagner en economie bij Schmoller te studeren, Kant, Marx en Lassalle te lezen, socialist te worden en met Arno Holz kennis te maken — Holz, de baanbreker, de dichter van het „Buch der Zeit" en „Lieder eines Modernen":

„Nun ruf ich zu des Himmels goldnen Kronen:
Dreimal verflucht sei jegliche Dressur!
Zum Teufel eure kindischen Schablonen!
Ich bin ein Mensch, ich bin ein Stück Natur!"

Of het in diè jaren was, dat Bahr bevriend raakte met John Henry Mackay, kon ik niet achterhalen, maar ik moet hem hier noemen, Mackay, de enige consequente Stirneriaan, de herontdekker en heruitgever van het merkwaardige, scherpzinnige, droge, imponerende boek „Der Einzige und sein Eigenthum", — de dichter, novellist en romancier,

aan wie we niet alleen ettelijke 'edel-anarchistische' verzen, voortreffelijke vertalingen van Swinburne en Schotse balladen, een subliem verhaal als „Der Sybarit" en de voor zijn tijd kenschetsende roman „Die Anarchisten" te danken hebben, maar bovendien de enige biografie, die er van Max Stirner bestaat. Ik heb Mackay van nabij gekend, veel vriendschap van hem ondervonden, urenlang met hem gewandeld, met hartgrondig plezier ettelijke „Tüten" voor hem gekocht, waarin hij onafgebroken sigaren rookte terwijl hij aan zijn novelle „Der Unschuldige" schreef, met hem de eerste keus gemaakt uit zijn gedichten voor een definitieve zelfkeur en mij zijn verbolgenheid op de hals gehaald, toen ik hem in een onbewaakt ogenblik een Duitse vertaling van *Un uomo finito* van Giovanni Papini te lezen gaf. Dat was ganz und gar geen individualist, geen anarchist, die Papini, maar 'ein Wirrgarn, ein Wirrgeist, ein Wirrkopf — sieh dich mahl das Bildnis an, diesen Krauskopf — en hij gaf mij het boek half gelezen terug. Hij was een hoogst beminnelijk, hoogst ongemakkelijk man, Mackay — de dichter tenslotte van de opstandige bundel „Sturm", die in 1888 anonym in Zürich verschenen was en die Bahr stellig gekend heeft:

„Glut war mein Geist und meine Seele Brand,
In jenen Tagen, da dies Buch entstand.
Ein Sturm ergriff mich. Und der Sturm ward Wort.
Das Wort riss Andere im Sturme fort.
Ich liess mich treiben durch den weiten Raum,
Wunsch ward mein Geist und meine Seele Traum."

Dat was niet groots gedicht, maar het was jong en vurig en revolutionair, uitdagend genoeg om, zoals Bahr het noemde, „den Spieser zu giften"; en dat van de 'Sturm' en het 'Fortreissen' en de 'weiter Raum' moet Bahr bijzonder aangenaam in de oren hebben geklonken. In ieder geval liet hij de gelegenheid niet voorbij gaan, een tijdlang anarchistische sympathieën te koesteren, maar wàt was hij niet en wat wilde hij niet zijn? Spottend werd hij „Der Bote und Werber einer neuen Kunst" genoemd, „der Agent und Reisende einer Schule, einer Richtung, einer Mode" en wie er op uit was hem op tegenstrijdigheden te betrappen gaf hij de volle kans. Zijn kritieken en essays over literatuur en beeldende kunst wemelen van contradicties, niet alleen in werk van opeenvolgende jaren, maar in één en dezelfde beschouwing, op één en dezelfde bladzij soms. Ik geloof niet dat het opzet was. Bahr was een zo levendige en sensibele, een zo kwikzilverige geest, zijn indrukken waren zo veelvuldig, de waarheid was voor hem zo betrekkelijk en er viel voor hem op een zo verschillend terrein schoon schip te maken, dat het hem gemakkelijk kon overkomen, met de mond 'ja' te zeggen, terwijl zijn hoofd al 'neen' dacht. „Es wurde nicht begriffen, dass man ein Enthusiast und Don Juan aller künstlerischen Formen sein kann, der jedes Geniessen, das sie gewähren, aus ihnen ziehen und sie dann wieder verlassen will." Zelfs een scherpzinnige kop als Maximilian Harden zag aan de diepere grond van deze schijnbare grilligheid voorbij en noemde hem, hoewel met lof, „Der Mann von Übermorgen". „Man sieht das Andere nicht", verklaarde Bahr, „man wird durch Possen betrogen, welche ich liebe, um die guten Leute zu verblüffen, — épater le bourgeois, wie man in *meinem* Quartier Pigalle sagt —".

Mein Quartier Pigalle — Parijs was een openbaring voor hem geweest: „Paris, Paris! Milliardenmal müsste ich es schreiben, um mein Gefühl auszudrücken. Da bin ich zum Menschen erwacht. Da ist der Künstler in mir entstanden". Hij had er Zola afgezworen, Huysmans ontdekt, met Maurice Barrès gedweept, Stendhal leren bewonderen, wiens „Chartreuse de Parme" voor hem „ein Meisterwerk dichterischer Psychologie, das grösste das jemals in irgend einer Sprache erschienen ist" ging betekenen, de overgang van de „choses visibles" naar de „intérieurs d'âmes" meegemaakt, en aan de roman, zijn eerste, die hij op een hotelkamer in *zijn* Quartier Pigalle schreef, de ondertitel „Seelenstände" gegeven, — een woordelijke, wat komische vertaling van de 'états d'âmes', waarvoor Parijs hem de ogen had geopend. „Die gute Schule" heette die roman, — een naturalistisch wonderstuk en tevens een afscheid van het naturalisme, dat erin ad absurdum wordt gevoerd. 'De goede leerschool', die hij een jonge schilder liet doorlopen, begint met een picturale extase vanwege een rode zalm in een groene saus, die deze „höchst sensibelen Maler" op een terrasje wordt opgediend. Het culinaire genot telt niet, want dat rood in groen, dat groen over rood, — dat was meer dan een plat-du-jour, — „das ganze Rokoko war darin, nur noch in einer viel gültigeren, sehnsüchtigeren Note". Kortom, dat zalmslaatje werd een wereldbeschouwing, een religie, een nieuwe kunst. In zijn atelier stort de schilder zich op het groen, zwelgt hij in het rood. En als de roes voorbij is, dwaalt hij weer door de straten „in seinem Nichts durchbohrenden Gefühl", bedwelmt hij zich nog wat aan groene kledingstukken, om tenslotte zijn heil te zoeken bij Fifi, met wie hij gaat samenwonen, in liefdesextase natuurlijk, en met wie het leven een hel wordt, een Strindbergiaanse hel, waaraan pas een einde komt als het paar uit elkaar gaat. „Das alte Romantische war weggeputzt" — zó was de werkelijkheid, waarom zou men er zich nog druk om maken? En de schilder van de zalm-in-het-groen werpt zich met vlijt op het baccaratspel, houdt zich onledig met paardrijden, en om voor zichzelf de schijn van het kunstenaarschap te redden ontwerpt hij zo af en toe damestoiletten.

„Die gute Schule" werd in Berlijn, waar het boek in 1890 was verschenen, verslonden. Bahr had in „La marquesa d'Amaëgui" de beroepspolitici en in „Die grosse Sünde" de Oostenrijkse liberalen gehekeld, in „Die Mutter" zijn tribuut betaald aan Strindberg, en nu, met die „Die gute Schule", was hij „de man uit Parijs" geworden, zoiets als een kruising, als ik het zo zeggen mag, tussen Paul Bourget en de Symbolisten. Met bewondering keken de dames naar zijn Hamletlok en wilden graag geloven, dat deze betoverende causeur er de man naar was om „se moquer de tout, blaguer de tout, se railler lui-même". Binnen een ommezien was hij mederedacteur van „Die freie Bühne", die kort tevoren met veel tumult op initiatief van de uitgever S. Fischer was opgericht, als exponent van de vereniging van gelijke naam en als orgaan van de avantgarde. Het was een woelige, fleurige tijd geweest, dat jaar 1889. Terwijl Ebers en Dahn, Spielhagen, Hamerling en zelfs Gustav Freytag in rode banden, verguld op snee, te pronk lagen op de salontafels van de welgestelde burgerij, alsof er geen Ibsen en Zola, geen Tolstoi en Dostojewski aan de Spree-horizon waren opgedoken, was daar in een café een groepje revolutionaire jongeren bijeengekomen, dat een toneelgroep wilde vormen naar het voorbeeld van het Parijse „Théâtre libre".

Geen concessies meer aan de toneelcensuur, geen recette-stukken, geen ogendienarij, geen vieux-jeu, het fonkel-nieuwe moest op de planken komen! Wàt onder dat fonkelnieuwe verstaan moest worden, was de conspiratoren nog niet zó duidelijk, de debatten waren nogal verward. Maar al gauw had Otto Brahm de leiding en 'jetzt ging's los' — nu wel niet zó hyper-nieuw, maar dan toch ook niet minder modern dan Ibsen (Gespenster natuurlijk), Björnson en Strindberg, de Goncourts en Tolstoi's „De macht der duisternis". En al spoedig rees het salonpubliek de haren te berge bij de opvoering van Hauptmanns „Vor Sonnenuntergang".

Leest men de beginselverklaring van het eerste nummer van de 'Freie Bühne', dan kan men zich indenken dat Hermann Bahr in Berlijn, dat voor hem al gauw „tout-Berlin" heette, voorlopig zijn emplooi had gevonden. Wáárheid wilde de 'Freie Bühne', niet objectief, „sondern die individuelle Wahrheit, welche aus innerster Überzeugung frei geschöpft ist und frei ausgesprochen, — die Wahrheit des unabhängigen Geistes, der nichts zu beschönigen und nichts zu vertuschen hat und der darum nur einen Gegner kennt, einen Erbfeind und Todfeind: die Lüge in jeglicher Art." Op enig -isme legde de redactie, met name Arno Holz, zich niet vast. Allang was niet alleen meer de moderne kunst in het geding, maar het moderne *leven*.

In zijn „Kritik der Modernen", die van 1890 dateert, had Bahr het uitgesproken: hóe grondig, hoe definitief alles anders was geworden, — niet zo profetisch als von Hofmannsthal het later zou doen, niet zo nostalgisch als het klinkt bij Schnitzler, maar met een scherpe blik voor de werkelijkheid. Vergelijk, zegt hij, maar eens de „spröde, stockende, scheue Farbensittsamkeit" van een Cornelius met de „ausschweifende, schreiende, in bacchantischem Fieber sich wälzende Farbentrunkenheit" van een Böcklin!" Vergelijk de „graziöse, zurückhaltende, wohlüberlegte Weise" van een Haydn met de „schnaubende, unersättliche, orgiastische Delirien" van een Richard Wagner. En men voelt het tot in zijn vingertoppen: „das ganze Leben ist anders geworden, von oben bis unten, innen und aussen, bis ins Herz, und jede seiner Äusserungen hat sich gewandelt und nicht ein Stein ist auf dem andern geblieben von dem alten Gemäuer. Dieses ganze Jahrhundert" — de negentiende eeuw dus — „ist nichts als eine einzige, ununterbrochene Revolution gewesen, rastlos, unbarmherzig, ohne Scham, bis in die Eingeweide der Menschheit hinein". Niets is er meer over van de oude gebruiken, van de oude liefde. Alles, alles is nieuw, — „und die ganze Kunst, das Spiegelbild des Lebens — ist anders geworden".

Betreurde hij dit onherroepelijke weleer? Toèn, in die onstuimige jongelingsjaren, waarschijnlijk nog niet. Ver van Wenen, in de maalstroom van de Europese bewegingen, op reis door Italië, Spanje, Griekenland en Rusland, stellig niet. Jarenlang moest hij de „Verwandlungskünstler" zijn, de verkenner op zoek naar zichzelf, om op rijpere leeftijd Oostenrijk te ontdekken en in Oostenrijk zichzelf. Hij wilde „die ganze Fläche dieser breiten Zeit fassen", moest van Berlijn naar Wenen trekken, van Wenen weer terug naar Berlijn en wéér naar Wenen dan en tenslotte weer weg van Wenen om het nieuwe te vernieuwen tot het oud geworden was en zich met het eerwaardig-oude te kunnen verzoenen. Niet met „die leere Routine, die blosse Mache", niet met de kunst, met het

leven van de bloedeloze epigonen. In zijn bundel „Secession" van 1900 scheidt hij het kaf van het koren: hij had Meunier en Khnopf gezien, Puvis de Chavannes en Klimt, de bekoring van Hofmannsthal ondergaan, Gustav Mahler ontdekt, en al die ervaringen hadden hem ten slotte ook van het impressionisme afscheid doen nemen.

Maar zover was het nog niet, toen hij uit Berlijn in Wenen aankwam voor een voorlopig verblijf en een trouw bezoeker werd van de literaire café's, „die Heimstätte des geistigen Lebens und Zentrale der zeitgenössischen Kultur". In Griensteidl kon men de bloem der natie, „das junge Wien", bijeenzien, delibererend, discussiërend, debatterend. Hoeveel plannen er uitgebroed, paradoxen er gelanceerd en anecdotes er geboren, romans er geconcipieerd, versregels er geïnspireerd en Liebelei er gecelebreerd werd, staat helaas niet te boek. Men was jong in een oude tijd, oud allicht ook in een jonge tijd, men was sceptisch en idealistisch, voortvarend en bedachtzaam, dromerig en actief, maar men lééfde, leefde pas of leefde nóg, en hield jong of oud van *zijn* kunst, van *de* kunst. Gestuwd door het artistieke élan, dat toen nog mogelijk was, richtte Hermann Bahr het weekblad „Die Zeit" op, waarvan hetzelfde gezegd kan worden als van het tijdschrift, dat hem in zijn Parijse jaren al door het hoofd spookte, toen een jongeman uit Brünn, een zekere E. M. Kafka, hem enthousiast aanspoorde mee te werken aan de uitgave van een „Revue der österreichischen Literatur", die „Moderne Dichtung" zou moeten heten. „Über diesen Plan flogen zwischen den beiden jungen Leuten, die einer den anderen niemals gesehen hatten, aber durch die Sehnsucht wie Brüder geworden waren, Briefe wie schreiende Sturmvögel hin und her". Het tijdschrift verscheen inderdaad, maar bestond, meen ik, maar kort. En als hij tien jaar later met wijze ironie op „die Begierde wilder Abenteuer und die dunkle Lust sich mit grossen Hüten und in schwarzen Mänteln wie Räuber und Zigeuner zu sehen" terugziet, kan hij niet nalaten de verzuchting te slaken: „endlich eine Literatur in Österreich, das ist der ewige Refrain". Want het is niet genoeg voor een literatuur dat er dichters zijn, die ieder voor zichzelf werken en scheppen. „Niemals ist die Kunst eines Einzelnen Werk gewesen, immer steht sie als ein reiches Blühen vieler Menschen, ganzer Völker da. Dies haben jene Leute im Sinne gehabt, welche begründeten, was nachher das 'junge Wien' oder gar das 'junge Österreich' genannt worden ist. Sie haben" — voegt hij er met trots aan toe, — „sie haben es doch erreicht, das heute schon, wenn irgendwo von Wien die Rede ist, nicht mehr blosz an diesen oder jenen, der zufällig in Wien schreibt, sondern an eine ganz bestimmte Wiener Art des Schreibens gedacht wird." Weens was Schnitzler, Weens was Klimt, Weens waren de romans, novellen en toneelstukken, die Bahr, te beginnen met „Neben der Liebe", schreef. „Tschaperl" en „Der Star" werden in de ondertitel nadrukkelijk *„ein Wiener Stück"* geheten — en als bij „Wienerinnen" en „Der Franzl" die aanduiding werd weggelaten, dan was dat omdat ze zo door en door „Weens" waren, dat ze geen etiket meer nodig hadden. Stellig heeft Bahr nooit een essay geschreven, dat met Hofmannsthals „Schrifttum als geistiger Raum der Nation" op één lijn kan worden gesteld. Maar wat hij, luchtig aan het thema tippend, verlangde en hoopte, was van eenzelfde geest doordrongen als Hofmannsthal in zijn beschouwing over „die Österreichische Idee" tot uitdrukking bracht: dat het Europa, dat

een nieuwe vorm aannemen wil, het niet zonder Oostenrijk kan stellen. Niet zonder „ein Gebilde von ungekünstelter Elastizität, ein Gebilde, ein wahrer Organismus, durchströmt von einer inneren Religion zu sich selbst."

Later, veel later dan die Parijse jaren, dan de tijd van zijn voorlopige Weense verblijf, werd hij zich daar ten volle van bewust. Er bestaat van hem een novelle, die hij „Heimkehr" betitelde. Het jaar van ontstaan heb ik niet kunnen gewaarworden, al wijst de inhoud op een tijdstip na 1918; maar het doet in dit verband ook weinig ter zake, want vroeger of later geschreven, het is in zijn luchtige toon een liefdesverklaring, een hulde aan Oostenrijk. Een kolonel keert via Amerika uit Russische krijgsgevangenschap terug in Wenen. Men had hem verteld dat Oostenrijk niet meer bestond en dus verbaasde het hem niet te horen, dat zijn vrouw inmiddels een ander had getrouwd, want als er geen Oostenrijk meer was, dan was al het andere, huwelijk, liefde, trouw, méé verdwenen en bestond er dus niets meer dan het gat, waar zijn vaderland in was verzonken. „Und nun kam er heim, und da war wirklich nichts mehr übrig, aber es schien, die Leute bemerkten das noch gar nicht, die Leute lebten vergnügt in der Luft weiter." Zijn brave zwager, een Hofrat, was onveranderd gebleven, hij had bij zijn staat van dienst alleen een abonnement op een arbeiderskrant ingelijfd, want, niet waar, wat wil men: „Liberal hat aufgehört, Klerikal geht doch nicht, also was willst denn" — men moet zich opnieuw oriënteren! En wat tenslotte dan nòg: elke tijd heeft zijn luimen, straten worden herdoopt en waarom dan geen staten? Het blijven immers toch dezèlfde straten! Was dat, vroeg de kolonel zich af, verraad of de hoogste vorm van trouw? En hoewel hij vast besloten was in zijn vertwijfeling te volharden en het bij een treurmars te houden, zodat hij „sich in den Walzerschritt nicht leicht finden konnte", ging er van de verwarrende schoonheid van deze zich glimlachend in haar lot schikkende stad zoveel bekoring uit, dat de vaderlandloze kolonel langzamerhand ging geloven dat in die bekoring de kracht school, „alles aufzusaugen und sich neues Blut daraus zu bereiten." Dat was een prettige gedachte, die het de wanhopende Oberst veroorloofde zonder gewetensbezwaar mee te flaneren, waar alle Wiener und Wienerinnen steeds geflaneerd hadden: van de Sirkecke tot de Gartenbaugesellschaft en van de Gartenbaugesellschaft tot de Sirkecke, zodat hij „sich nicht verhehlen konnte, dass seine Verzweiflung von Tag zu Tag einen Wiener Glanz bekam". En als hij dan nog op een goede dag zijn vrouw in de armen loopt, die met hem hertrouwen wil en hem een rendez-vous geeft, denkt de K.u.K. Oberst, deze geboren Wener, onder de betovering van zoveel glans: „Diese Stadt ist schon sehr merkwürdig: hier stellt sich alles immer wieder von selber her, aber auf unerwartete Weise. Sie wirkt immer überraschend, weil sie, was auch in ihr und mit ihr geschehen mag, immer dieselbe bleibt, immer das unsterbliche Wien! Man mag mit ihr noch so viel Experimente machen, es kommt dabei nix heraus, das heisst, es kommt immer, immer wieder dasselbe heraus: das lächelnde, weltüberwindende Wien!" —

Ik zou dit verhaal een „Geschichte mit Hintergründen", willen noemen, zo men wil „eine hintergründige Geschichte", een treurmars in driekwarts-maat, een tragedie als operette-libretto. Want het was Bahr in die na-oorlogse jaren zeker niet „lächelnd" te moede. In zijn bundel

„Expressionismus" kan men uitspraken vinden, die geen twijfel laten hoe scherp hij de actualiteit waarnam en zich door de ontwikkeling der laatste jaren bezwaard voelde. Alles wat we beleven, schrijft hij, is een ontzaglijke strijd van de mens, van de ziel, tegen de machine. We leven niet meer, we wòrden geleefd, — de mens is ontzield, de natuur is ontmenst. We beroemen er ons nog wel op, haar heer en meester te zijn, maar op hetzelfde ogenblik „hat ihr Rachen uns verschlungen. Wenn nicht ein Wunder geschieht! Darum geht es: ob durch ein Wunder der entseelte, versunkene, vergrabene Mensch wieder aufstehen wird." En dan noemt hij de kreet die er uit de mensheid opstijgt een noodkreet om een ziel. „Auch die Kunst schreit mit, in die tiefe Finsternis hinein. Sie schreit um Hilfe, sie schreit nach dem Geist: *das ist der Expressionismus.*"
In het impressionisme, deze tot het uiterste verfijnde zintuigelijkheid, was de mens in de waarneming, in de gewaarwording blijven steken, meende hij. Midden in het zien, midden in het leven, hield de impressionist dáár op, waar juist „der Anteil des Menschen am Leben beginnt."
Van het impressionisme naar het èxpressionisme, — het was dus weer zo, dat „men Bahr nog goed en wel in Weimar dacht, terwijl hij al in Erfurt was". Ettelijke malen heeft hij deze uitspraak van Goethe geciteerd, telkens wanneer hij duidelijk wilde maken, waaròm hij nu eenmaal krachtens zijn wezen „der veränderte Freund" (zoals hij een uitstekend essay over Goethe noemde) moest zijn. Het „Ik" was geen constante, het verkeerde in een staat van voortdurende metamorfose; het ontbindt zich — en daarbij dacht hij aan „die Analyse der Empfindungen" van Ernst Mach — en verbindt zich weer tot een nieuw samenstel; het is steeds vlottend, steeds wordend, „steeds anders". En zo was hij dan nu expressionist „geworden", niet als literator alleen, niet uit het oogpunt van een stijlvorm, maar uit dat van een levensbelijdenis. Het expressionisme betekende voor hem vóór alles — óók in de kunst — verinnerlijking, 'den Weg nach Innen', om het zo met Hermann Hesse te noemen. Het oog van de impressionist had alleen maar waargenomen, het had de vragen *gezien,* maar was er het antwoord op schuldig gebleven.
Het expressionisme van Bahr was meer dan een -isme. Hij had Buber gelezen, voelde zich — voorbijgaand dunkt me — aangetrokken tot een Goethe zoals Rudolf Steiner hem zag, hij had zich in Meister Eckhart en in Johannes Tauler verdiept en voelde dus een affiniteit tot de mystiek. Wat hij zocht was een synthese tussen het naturalisme — „der brutale Strassennaturalismus" — en de Romantiek — „die überreiche Wolkenlyrik". Hij heeft deze beide polen ook anders aangeduid: hier Don Quijote, de innigheid, daar Sancho Panza, de nuchterheid. „Beide zusammen ergeben die menschliche Vollendung."
Veel van Don Quijote was er in Bahr, niet als 'ridder van de droevige figuur', waarvoor deze onsterfelijke edelman steeds weer — en naar mijn overtuiging volstrekt ten onrechte — gehouden wordt, maar als een hidalgo, die als laatste, terwijl alles ineenstort, een saluut brengt aan — laten we zeggen — de menselijke waardigheid, de vrijheid van de geest, de fluïditeit van het leven, de voornaamheid, de moed om hoe dan ook stand te houden en water uit de rots te slaan. „Was ist unser Platz in Österreich? Was ist unsre Rolle? Ist es wahr, dass wir am Ende sind und uns nichts mehr vergönnt werden kann als die

Schönheit vom Sterbenden zu haben? — Ich glaube es nicht. *Ich will nicht.* Ich glaube dass wir leben werden. Ich bin gewiss, dass wir berufen sind, unsrem alten Volkswesen eine neue Form zu geben: unsre österreichische Cultur zu schaffen. Damit ist mein ganzes Tun bestimmt. Sie ist mein Gesetz." Ik herhaal het veelzeggende kleine zinnetje, dat meer verraadt van zijn heimelijke gemoedsgesteldheid dan vele luchtige, vluchtige, speelse bladzijden uit zijn werk van die jaren: ICH WILL NICHT. Hij zegt niet: het *is* niet zo, hij zegt: ik *wil* het niet.

En wat wàs, wat ìs dat: das alte Volkswesen, een cultuur die specifiek 'Oostenrijks' is? Tot de ergernis van Michael Georg Conrad, die zich in zijn Duitse eer getast voelde, had Bahr verklaard, het niet in een formule te kunnen omschrijven: „wir fühlen es alle, und keiner kann es doch sagen". Het was, al schreef Oostenrijk in de Duitse taal, al publiceerde het in die jaren, nog voornamelijk bij Duitse uitgevers, „ein ganz anderer Geist, es sind ganz andere Nerven, andere Sinnen." Neem, zei hij, wat typerend Oostenrijks is, neem een figuur als Andrian of Altenberg, ontleed hem stuk voor stuk en vraag bij elk stuk „woher ist es, wohin gehört es?" Men zal van allerhande sporen vinden, Franse en Duitse en Italiaanse, Westerse en Oosterse, Griekenland, Rome en Byzantium. Wanneer dan alles, wat van ver kwam, geëlimineerd is, zal men een rest overhouden, en die rest, dàt is Oostenrijk. — Willy Haas, de eminente leider van het weekblad „Die literarische Welt" uit de tijd vóór de Nazi-terreur, vergist zich, waar hij in zijn „Gestalten der Zeit" over Bahrs bekering — of juister: zijn terugkeer — tot het Katholicisme schrijft, het er voor te houden dat het in het wezen van de Oostenrijker — en stellig in dat van een Oostenrijker als Bahr — zou liggen om „de noodzaak van definitieve beslissingen weliswaar te vermoeden, maar een levenlang in vrees en beven te zijn voor die besluiten". Bahrs „wechselndes Sensations- und Genussbedürfnis", waar Conrad hem van beschuldigde en die Willy Haas hem als een Oostenrijkse „Mitgift" aanrekende, had andere gronden, en zijn Katholieke belijdenis der latere jaren een diepere zin: Bahr was zich van de betrekkelijkheid der waarheden terdege en zelfs pijnlijk bewust. „Ich bin problematisch" — erkende hij volmondig. Maar hij geloofde niettemin in *een* waarheid, waarvan de verschijningsvorm afhankelijk was van de belichting van tijd en plaats, van de wisselende verhouding tussen waarheid en mens. Vandaar *zijn* wisselingen. Vandaar ook zijn dringend verlangen naar één vast punt. Hij geloofde ook in de toekomst van de mensheid — „sonst ist es ein Chaos". „Wenn ich es nicht auf das innere Gesetz der Menschheit beziehe, das immer in ihr wirkt, aber in der Bergpredigt zum ersten Mal ausgesprochen worden ist", — dàn, ja dàn zou al dat menselijk streven, al dat menselijk falen, een chaos betekenen. En wanneer men aan het „ich will nicht" van de Don Quijote denkt, dat ik daareven citeerde, en dat in verband brengt met deze huivering voor de chaos en deze verwijzing naar de Bergrede, — wanneer men daarbij bedenkt dat hem sinds zijn lectuur van Maeterlinck en Huysmans en Buber een hang naar de mystiek niet vreemd was, dan kan men zich moeilijk verbazen over zijn latere Katholieke belijdenis. In een album, dat hem werd voorgelegd om er een motto van zijn hand in te plaatsen, begon hij te schrijven: „Niemals derselbe", — en toen aarzelde zijn hand en als bij ingeving voegde hij er aan toe: „und immer derselbe".

Zo was hij ook in zijn verhouding tot de kunst. Of hij nu cynisch-boosaardig schreef, zoals in „Der Meister", „Die Andere" en „Ringelspiel", of zich van zijn charmante, zijn door en door 'Oostenrijkse', Weense kant liet zien als in „Das Konzert", in dit meesterwerkje van speelse ernst, steeds was het hem er om te doen om — ik citeer hem woordelijk — de mensen geluk te brengen door hen te helpen beter en schoner te worden. Het schrijverschap had voor hem de betekenis van een maatschappelijke functie, het dramaturgische aspect daarvan niet het minst. Vandaar zijn liefde voor het Burgtheater, waaraan hij een tijdlang zijn beste krachten gaf. „Die alte Burgtheaterkunst darf nicht vergehen", schreef hij al in zijn jonge jaren. „Das heiligste Vermächtnis unsrer künstlerischen Vergangenheit, in dem unser Ruhm, unser Stolz, unser Glück besteht, werde gepflegt mit Liebe, Innigkeit und Treue. Es schlägt kein Herz für Wien, das nicht mit zitternder Zärtlichkeit an diesem Kleinod hinge."
En als hij in zijn dagboek in de herfst van 1924 noteert, dat „van Oostenrijk niets meer is overgebleven dan de naam, dan gold dat troosteloze woord zeker niet het Burgtheater, zijn oude en blijvende liefde, — wèl de „tijd", wèl de ondergang van het 'Josephinische Zeitalter'. Franz Joseph was gestorven, zittend achter zijn schrijfbureau. Hij wist dat hij op een verloren post stond en sneuvelde, kan men zeggen, op het veld van eer. Het einde van de 'grosse Weltkrieg', de eerste, bezegelde het lot van de Monarchie.
Carl Burckhardt, ervaren diplomaat en mèt Max Rychner tot de eersten van de Zwitserse essayisten behorend, heeft in zijn „Reden und Aufzeichnungen" voor goed vastgelegd, hoe stil het laatste avondrood aan de hemel van de Habsburgse Monarchie verstierf.
In het atelier van een schilder trof hij bij een avondconcert in intieme kring Paula Metternich, Graf Wilczek (de befaamde collectionneur) en de actrice Wilbrandt-Baudius, eens de ster van het Burgtheater. 86, 84 en 80 waren ze respectievelijk. Er werd een kwartet van Beethoven gespeeld. De zesentachtigjarige Pauline Metternich, die als kind nog op de knie van de grote Metternich had gezeten, de salons van Mérimée en Richard Wagner had gefrequenteerd en Bismarck en Cavour van nabij had gekend, luisterde met gesloten ogen, — de grote Wilbrandt-Baudius lachte als een kind in z'n slaap. En toen de strijkers het 'Gott erhalte'-Quartett van Haydn — „das schöne, festliche, biedere, glückliche und kindhaft fromme Stück des alten Österreich" — ten einde had gespeeld, was het de oude, gevierde Wilbrandt-Baudius, die zacht zei: „Wir sind jetzt alle sehr traurig und unruhig; ich will jetzt noch etwas sagen, damit wir nach Hause gehen können." En ze declameerde het „dappere tinnen soldaatje" van Andersen.

* * *

Moet men zo van Bahr afscheid nemen? Ik geloof het, ja. Van zijn laatste levensjaren weet ik maar weinig, maar voor wie dit onvermoeid werkzame leven kent, is er niet veel reden om aan te nemen, dat zijn laatste dagen, de dagen van Dollfuss en Von Papen en een zekere Seiss-Inquart, hem veel vreugde gebracht zullen hebben. — „Wir sind jetzt alle sehr traurig und unruhig..."

In 1934 stierf hij — in München. Als ik mij zijn werk en uit zijn werk zijn persoon voor de geest roep, moet ik aan het gouden mannetje denken, „das ganz still und stumm im Wienerpark steht". Bahr kreeg geen standbeeld, daarom denk ik aan het gouden mannetje. Standbeelden moet men oprichten voor degenen, die anders vergeten zouden worden. En Bahr is niet vergeten. Het Wiener Burgtheater, eens *z ij n* theater, speelt „Das Konzert" weer. En zo is het dan toch weer zo. „das immer wieder dasselbe herauskommt: das lächelnde, weltüberwindende Wien". *)

*) Deze tekst werd als voordracht ter gelegenheid van „Holland-Festival-1958" te Scheveningen gelezen voor „Holland Festival-Club" in samenwerking met „Haags Cultureel Centrum".

G. STUIVELING

DE MENS TUSSEN DOGMA EN DENKEN

I

Van velerlei zijde, ook de meest onwaarschijnlijke, verkondigt men tegenwoordig dat de westerse beschaving gevormd is door Christendom en Humanisme, en uit haar gevaarlijke crisis slechts kan worden gered door nieuwe kracht te putten uit die oude bronnen. Er zit in deze verkondiging een kennelijke klank van verrassing, alsof het uitspreken van deze formule de dreigende ondergang eigenlijk al bezweert. Het is inderdaad geruststellend, zo duidelijk te weten waar de kwaal ligt, en waar het geneesmiddel. En men vergeet dan ook veelal te vragen, wát met deze woorden nu precies wordt bedoeld. Ten aanzien van sommige klakkeloze napraters, en hoevelen zijn het er al niet, krijgt men de neiging Goethe te citeren: Denn eben wo Begriffe fehlen... En ten aanzien van de anderen kan men óok bij Goethe terecht: Du sprichst ein groszes Wort gelassen aus. Neen, ernstiger: twée grote woorden. Want noch het Christendom noch het Humanisme zijn vaststaande eenheden; men mag dus niet doen alsof ze iedere verdere begrenzing, iedere scherpe karakteristiek van hun geestelijke inhoud wel kunnen missen. Cultuur is geen koekebakkersprodukt: men neme een half ons kennis en twee ons geloof. Cultuur is een voortdurend veranderende grootheid, enkel bestaande in de geest van de levende mensen, cultuur is een *proces* met oneindig wisselende factoren en oneindig wisselende aspecten. Tot de cultuurcrisis waarin wij verkeren, behoort ook het praten óver de cultuurcrisis, en het is daarvan niet het minst kritieke symptoom.

Bovendien verbergt de vlotte opsomming in de formule „Christendom en Humanisme" de innerlijke tragiek, dat er wel iemand leeft voor wie deze twee begrippen onderling gelijkwaardig zijn. Men blijft dus in het onzekere, of de gewenste bezinning nu elke cultuurbron apart, of voor sommigen de ene, voor sommigen de andere, of ook voor allen beide tezamen betreft, als een vermenging of een nieuwe chemische verbinding ervan, zoals Rüssel of Maritain hebben bepleit. Wie er een levensbeschouwing op na houdt, meent terecht of ten onrechte dat zij de beste is; deed hij dat niet, dan zou hij al gauw een betere kiezen. Daarom dan ook heeft deze leuze noodwendig een wisselende inhoud al naar christenen, christen-humanisten of humanisten haar hanteren, of, nog ernstiger, al naar christenen, christen-humanisten of humanisten er naar luisteren. Want wat de spreker er bewust in legt, is niet belangrijker dan wat de hoorder er onbewust uit haalt. Bij een christen, sprekend of horend, schrijvend of lezend, krijgt dus het Christendom de nadruk; bij een humanist, sprekend of horend, schrijvend of lezend, het Humanisme. Alleen zij, die principieel streven naar een twee-eenheid van deze ongelijksoortige en ongelijkwaardige cultuurkrachten, zijn misschien in staat tot een eerlijk verdeelde accentuatie; en dan is er een minder evenwichtige luisteraar die toch zijn weer eigen nadruk hoort, en opnieuw slaat één schaal door...

De ongelijkwaardigheid van Christendom en Humanisme wordt van christelijke zijde gaarne gebaseerd op de overtuiging, dat het Christendom een constante want boven-menselijke, het Humanisme een variabele want menselijke zaak zou zijn. Het Humanisme is eigenlijk maar zand, ja drijfzand; alleen het Christendom staat gelijk een rots in de branding. Een rots nu heeft geen geschiedenis, althans niet in menselijke tijdmaat. Wanneer men dus kan spreken van „godsdienstgeschiedenis", ontbreekt er aan die rotsigheid blijkbaar het een ander. Alle geschiedenis veronderstelt verandering, en de term „geschiedenis van het Christendom" impliceert derhalve de veranderlijkheid van het Christendom. Trouwens, men behoeft maar vluchtig de historie te overzien, om vast te stellen dat er inderdaad enorme verschuivingen zijn geweest.
Het geloof der apostelen is reeds gewijzigd in de romeinse catacomben, en toen betrof het nog de verdrukte religie van een verdrukte sociale groep! Maar hoe zou er géén onderscheid zijn tussen hen die de Heiland in levenden lijve hadden gekend, en hen die hunkerend uitzagen naar Zijn wederkeer, nabij gedroomd en nooit gekomen. En hoe zou het eschatologische element van verlossing uit de dagelijks ervaren nood zich kunnen handhaven, wanneer Constantijn de Grote het Christendom tot staatsgodsdienst maakt en de machtigsten der machtigen wel verplicht zijn het aan te hangen. De godsdienst van de kerkvaders en de grote concilies verschilt in breedte en diepte aanmerkelijk van de gedachtenwereld der pas-gekerstende germaanse stammen, grotendeels te vuur en te zwaard bekeerd: geloof of sterf. Dan vindt men het Christendom terug, al de middeleeuwen door, in kerken en kloostergemeenschappen, als de belangrijkste cultuur-scheppende en cultuur-beschermende factor in het wraakgierig vechtende Westen, dat zijn plaatselijke twisten moordpartijen zelfs niet onderbrak voor een gezamenlijke afweer tegen de opdringende Islam. En ondertussen heerst het, en al heersende veroosterst het, in het prachtlievende Byzantium, waar soms groepen verdwaalde kruisvaarders aankomen en hun eigen godsdienst nauwelijks herkennen in het rijke ceremonieel aldaar. De mystiek van Hadewijch, van Ruusbroec en zovelen méer, wier individuele gemeenschap met het goddelijk-genoemde herhaaldelijk de grenzen van de kerk doorbrak: hoe vol van onderlinge verscheidenheid is ze niet, en hoe ver wijkt ze af van de intellectualistisch beredeneerde Scholastiek, die in Thomas van Aquino z'n grootmeester vindt. En opnieuw wendt het Christendom een andere zijde naar voren in de Devotio Moderna, bij die ándere Thomas, wiens ontroerende Imitatio nog zal worden gelezen, als al de gecatologiseerde deugden en zonden vergeten en vergeven zijn. Intussen is in Italië met Laurentius Valla en Marsilio Ficino al een nieuwe periode aangebroken, die europees gezag krijgt in Erasmus: de periode van een Christendom zoals dat leeft in de geesten van wie ter schole gingen bij het latijnse en zelfs griekse Humanisme. Maar al gauw leiden de spanningen tot een breuk: de zestiende eeuw wordt de meest catastrofale: Luther, Zwingli, Calvijn, Menno Simonsz, maar ook Pius V en Ignatius van Loyola...
Sinds 1054, sinds 1517, sinds 1536, sinds 1563, is het absurd te spreken van *het* Christendom: er zijn er twee, drie, vijf, twaalf, twintig verschillende, elkander eeuwenlang bestrijdend met een vinnigheid van taal en een bloeddorstigheid van macht, zoals enkel mogelijk is bij wie alléen

de eeuwige waarheid en zaligheid in zijn bezit waant. Wie het Christendom predikt als de leer der zachtmoedigheid, kan in de stank van tienduizenden brandstapels of onder de sterren van de Bartholomeusnacht enige bescheidenheid leren. Het onfeilbare geloof van de een is het ondenkbare bijgeloof of het onduldbare ongeloof van de ander. Iedere godsdienst apart krijgt nu zijn eigen geschiedenis, dat is: zijn eigen voortgaande reeks veranderingen, die door onderlinge botsing en confrontatie, door innerlijke kritiek, door strijd met de onchristelijke machten en krachten der wereld wordt voortgestuwd. Doel en middelen verschuiven; kerken, gesticht om bepaalde geloofswaarheden te behoeden en uit te dragen, krijgen een eigen belang, een eigen wetmatigheid, een eigen zelfgenoegzaamheid; alles wat menselijk is, klein- en groot-menselijk beide: afgunst en vitzucht en banalisering, maar ook twijfel, waarheidsbegeerte en heilsverlangen, doet zich gelden. Na enkele eeuwen heeft de lutherse kerk met Luther-zelf weinig méer gemeen dan de naam; hoeveel procent van de lidmaten heeft ooit een authentieke tekst van hun scheldgrage en gewelddadige hervormer onder ogen gehad; hoeveel procent zou naar eer en geweten lid kunnen blijven, indien men wezenlijk verplicht was het gehéel met Luther eens te zijn? Was hij het overigens wel altijd met zichzelf? Bij Calvijn, bij Zwingli en al die anderen gaat het net zo: de rots, eenmaal gespleten, is al lang weer in rotsjes verdeeld; en deze rotsjes, opnieuw gebroken en verweerd, blijken steeds verder te worden meegesleurd door de stroom. Eerst wanneer het zo ver gekomen is, gaat men zich weer herinneren dat toch alles eens één rots was, éénzelfde gesteente en dus gelijkelijk verschillend van de voortbruisende stroom. En de handigste praters maken van de nood een deugd: „Zo sterk is het Christendom, dat het zich in verscheidenheid openbaart en toch zichzelf blijft."
„Jawel", glimlacht de humanist: „zo sterk is de mens, dat hij zelfs rotsen dwingt tot een verscheidenheid en beweeglijkheid als van hemzelf."
Maar moeten wij niet het Christendom in zijn historische verschijningsvormen onderscheiden van het christelijk geloof qua talis? Want al is dan, blijkens de geschiedenis, het Christendom in de eerste zin geen vaste, vastomlijnde grootheid, één ding staat toch centraal en zonder wisselvalligheid: God-zelf, de schepper en onderhouder, de mensheid geopenbaard in Gods-Woord-zelf, de Bijbel. Vergis u niet: voorzover de godheid de mens te buiten gaat, is hij onkenbaar; voorzover de mens hem kent, valt hij als godsvoorstelling principieel binnen het menselijke. Zo min als het „Ding an sich" is een „Gott an sich" voor ons begrip toegankelijk. En evenmin de Bijbel-an-sich. Mét zijn werkzaamheid begint zijn verscheidenheid; wie hem leest en al lezende hem tot het enige leven wekt dat er voor boeken bestaat, brengt er zijn eigen gevoelens, gedachten, ervaringen, verlangens en kritiek in mee. Het zijn mensen die de Bijbel lezen, mensen met een bepaalde ontwikkeling, een bepaalde geestelijke aanleg, een bepaalde sociale omgeving ook, waarin zij werken en denken. En al heeft een boek — het moge dan de Bijbel of de Ilias, Hamlet of Faust, Max Havelaar of Mei zijn — op dood papier een vaste inhoud, de geest der lezers die de stof tot leven wekt, is wisselend van mens tot mens, en daarmee krijgt het vaste onvermijdelijk een zekere variabiliteit, zoals bij alle menselijke dingen. Zelfs degenen die zo krachtig en consequent mogelijk zich op alleen-bijbels standpunt stellen, zullen

blijken niet anders te zijn dan óok een stroming in de geschiedenis van het Christendom. Geen enkele transcendentie, geen geopenbaarde waarheid of goddelijke genade is ánders voor de mens ervaarbaar en uitspreekbaar, dan als *menselijke* bewustzijnsinhoud; voorzover iets boven de mens ligt, ligt het meteen buiten de mens; maar voorzover het *in* de mens valt, is het tevens niet buiten- of boven-menselijk meer. Wát er in het heelal ook moge zijn, het is er menselijk gesproken *niet* zolang het niet direct of indirect in onze geest weerspiegeld wordt. En wanneer het zich daar wél weerspiegelt, is slechts die menselijke weerspiegeling, niet de zaak zelve, binnen ons bereik. Daarom is de superioriteit, die het Christendom bóven het Humanisme aan zijn vastheid wil ontlenen, kenkritisch niet anders dan een misverstand. Het Christendom ánders te denken dan als een menselijke geloofsovertuiging is een ondenkbaarheid; doch áls menselijke geloofsovertuiging is het even variabel als de mens zelf — die in alle variabiliteit toch het enige constante is,
„Maar dat is Humanisme", zegt de Christen met schrik.
Misschien; maar áls de waarheid nu eens humanistisch blijkt? —

II

Inderdaad staan we voor de verrassende situatie, dat het als onveranderlijk geponeerde Christendom uiterst variabel is, terwijl het Humanisme, zonder heilig boek en zonder openbaring, ondanks z'n rijke verscheidenheid van historische verschijningsvormen zichzelf in hoge mate gelijk is gebleven. Reeds het griekse denken, met figuren als Sokrates en Aristoteles, met een levenskrachtige en genietende stroming als het Epicurisme en een richting van zelfbeheersing en onaandoenlijkheid voor leed en verlies als de Stoa, bezit in alle breedheid van spreiding niettemin overal het eendere kenmerk van het menselijke en het ondogmatische. Is er wel ooit en ergens zo blijmoedig en diepzinnig gefilosofeerd als in het klassieke Griekenland? Dan komt de navolging en de voortzetting in Rome. En al gaan de kosmopolitische beschaving, de vreugde aan kunst en kennis, de menselijke waardigheid, de intellectuele skepsis, bij Cicero, bij Seneca, bij Marcus Aurelius ook duidelijk afwijken van het griekse voorbeeld, zoals immers ook volksaard en klimaat, verleden en taal en maatschapelijke structuur in Rome ánders zijn en een eigen karakter dragen, toch overheerst ook hier het menselijke en het ondogmatische. Of liever: het overheerst niet, maar het is grondslag en uitgangspunt, en daardoor van zo'n allesbeslissend belang.
Zo ligt de zaak opnieuw wanneer na duizend jaar de herleving komt in het Italië der Renaissance. In zeker opzicht is het Humanisme dan niet meer authentiek, niet meer direct en spontaan; het draagt onmiskenbaar enkele trekken van historische nabeelding. Toch ontvangt het zijn krachtigste impulsies niet uit het vereden, maar uit de levende mensen zelf en uit de levende maatschappij, waar de geldhandel van Florence, de Oriëntvaart van Venetië, de wereldpolitiek van Rome stuwing vormen en zelfbewustzijn verlenen, óok aan krachten die men noch humanistisch noch christelijk kan noemen. Weelde en wreedheid, liefde en liederlijkheid, een ontzaglijk scheppingsvermogen in vrijwel alle kunsten en wetenschappen én een ontstellende machtswellust van intriganten en parasieten maken deze hartstochtelijkste aller tijden tot een angstwekkend schoon drama, zelfs nog voor de latere beschouwer. Maar terwijl het Humanisme

in Athene en Rome de vrije ontplooiing betekent van een volk dat zich al filosoferend rekenschap geeft van eigen kennen en kunnen, moet het zich nu doen gelden in een wereld die beheerst wordt door de christelijke kerk. Het moet zijn vrijheid van denken heimelijk ontfutselen of openlijk ontworstelen aan de dogmatische geloofsartikelen van een alomtegenwoordig instituut, dat geboorte en huwelijk en dood in zijn systeem omsluit: van de wieg tot het graf. Daardoor verkrijgt het Humanisme bij de moedigste en onafhankelijkste geesten noodwendig een kritisch en polemisch element, dat in déze trant aan de Grieken vreemd is geweest. En anderen, gelijk zo vaak bij onderdrukte stromingen geschiedt, leren hun gedachten te vertalen in de zinswendingen van de heersende, dus christelijke gedachtenwereld; zij leren dubbelzinnig te zijn, en een symbolische inhoud te verlenen aan allerlei woorden, die tot die dagen letterlijk waren opgevat. Nog anderen trachten het tegenstrijdige te verzoenen in een eenheid-in-verscheidenheid die vaak de persoon zelf wel bevredigt maar tegelijk oorzaak is van eindeloze misverstanden. En zo wordt het Humanisme, onvermijdelijk, in het Christendom zelf een gevaarlijke factor van niet te weerhouden innerlijke kritiek; de gevolgen blijven dan ook niet uit.

Wanneer de glorie van de italiaanse kunsten zich uitbreidt tot Zuid-Frankrijk, dan tot Parijs, daarna tot Vlaanderen en Holland, gaat er veel van het ontzaglijke verloren. Met alle eerbied voor Ronsard, met alle bewondering voor Hooft: het zijn geen Hellenen, zelfs geen Italianen. Maar het Humanisme komt nu ook in streken waar het op geen enkele traditie kan teruggrijpen, streken die nog maar betrekkelijk kort deel uitmaken van het gebied der christelijke beschaving en daarvóor alleen een germaans heidendom hebben gekend, in zijn primitiviteit uiteraard vreemd aan ieder humanistisch zelfbewustzijn en elke culturele stilering. Opnieuw in de aristocratie van het machtige en prachtige koninkrijk, en in de geordende samenleving der jonge en expansieve republiek haalt de mens uit zichzelf wat in zijn diepten schuilt: waarom zou Frankrijk niet trots mogen zijn op één Montaigne, waarom Nederland niet tevreden met één Spinoza?

Ondanks de Hervorming als een wederopleving van het christelijk-dogmatisch denken, ondanks het Concilie van Trente als een dogmatisch begrenzen van de katholieke kerk, is het Humanisme sinds de zestiende eeuw weer een zelfstandige levende kracht in de europese beschaving. Het behoudt nog lang zijn klassiek-historische trekken, al gaat de aanvankelijke vreugde om de herontdekking grotendeels verloren; het spitst zich rationalistisch toe in de periode van de Verlichting en krijgt daardoor soms een nog polemischer toon tegenover de irrationele geloofsvoorstellingen van de kerken; het overleeft gemakkelijk de religieuze springvloed van de Romantiek, ook al doordat het zich weet te verbinden met het romantisch individualisme en de verrukkelijke schoonheidsdienst daarvan; het triomfeert in Kant en de andere kritische denkers van Duitsland, Frankrijk en Engeland; het is een van de bezielende factoren in het liberalisme met zijn scherpzinnige maatschappij-beschouwing en zijn idealistisch vrijheidsbegrip; en als na het midden der negentiende eeuw de natuurwetenschappen zegevieren en ons in hun verblindend tempo de eeuwenoude geheimen van kracht-en-stof onthullen zegeviert het mee; en mee lijdt het de nederlaag wanneer na elk probleem een nieuw pro-

bleem opdoemt, en aan elke technische uitvinding een stuk levensgevaar, een ernstiger oorlogsdreiging, een beklemmender angstgevoel verbonden is. En terwijl zó de humanistische ontdekkingsdrift van het ondogmatische intellect zijn weg vervolgt, blijkt de humanistische gewetenskracht van verontwaardiging en verzet krachtig te leven in de strijdvaardigheid en de ontwaakte begeerten van een verpauperiseerde arbeidersklasse, in het zedelijk protest van kunstenaars en intellectuelen tegen de kapitalistische maatschappij die alles tot koopwaar maakt, in de opofferingsgezindheid en de kameraadschappelijke omgang, in de utopische verwachtingen en de democratische verworvenheden; het is overal te vinden waar mensen uit menselijke kracht voor menselijke idealen zich onvoorwaardelijk geven.

Maar er is geen eenheid tussen het zedelijk idealisme, dat hiér, en het rationele denken dat dáar zijn eigen doeleinden nastreeft; geen eenheid vooral tussen de winstbegeerte van de maatschappelijke dictatoren, de machtsbegeerte van de politieke heersers, de technische prestaties der natuurwetenschappelijke genieën en de humane idealen van onze nobelste cultuurfilosofen. Geheel de crisis van West-Europa, die de crisis is van de wereldbeschaving en in zijn verste consequenties ook lijfelijk voor de mensheid een zaak is van to be or not to be, schuilt in de discrepantie tussen wil, verstand en geweten: een verbroken evenwicht, gelijk men dat evenzeer aantreft in de innerlijke crisis van de enkele mens, wiens woorden en daden zich verwarren tussen de driften van zijn bloed, de conclusies van zijn vernuft en de onontkoombare eisen van zijn moraal: krachten die gelijkelijk zijn grootheid vormen, maar in hun weerstrijd zijn tragiek.

Het Humanisme, dat deze veel-eenheid van de mens als feit erkent, en bij de rechtmatige onbegrensdheid van het redelijk onderzoek toch geen ogenblik de even rechtmatige eisen van het zedelijk oordeel wenst prijs te geven, heeft uiteraard aan deze crisis deel, ja, deze crisis is in zijn geestelijke aspecten de crisis zelf van het Humanisme, dat dan ook geen confrontatie met het Christendom, geen aanvulling daarmee, geen overheersing daarvan behoeft om tot de kernproblemen en de kernkrachten door te dringen. Zijn levensvisie, zijn scheppend levensgevoel, is door en door menselijk, in dezelfde mate als het Christendom krachtens zijn uitsluitend bestaan in de menselijke geest menselijk is; maar evenals het Christendom is ook dit scheppende humanistische levensgevoel tegelijk bovenpersoonlijk en in dien zin eeuwig, omdat het zich baseert op de ideale mens, op de menselijke mogelijkheden, op de menselijke totaliteit in zijn volledige ontplooiing als redelijk-zedelijk, waarden-scheppend wezen. *) Er ontbreekt het Humanisme niets om deze cultuurcrisis zelfstandig te overwinnen, dan het enig beslissende, de concretisering ervan in maatschappelijke, institutionele vormen, de overgang van idee tot macht. De macht om de vele onhumanistische, anormatieve krachten in de internationale samenleving te ordenen onder de tucht van zijn normbesef,

*) De mening dat er tóch een wezenlijk verschil zou zijn, omdat de christenen met God leven, de humanisten niet, berust op een drogreden. Indien er een God is, almachtig en alomtegenwoordig, beheerst Hij gelovigen en ongelovigen, ongeacht of zij Zijn bestaan erkennen of niet. Indien er géén god is, beheerst hij noch gelovigen, noch ongelovigen, ongeacht ieders tegenstrijdige theorie. Het verschil zit dus in de godsvoorstelling, d.w.z. in het menselijk bewustzijn, en is dus als zodanig niet wezenlijk.

de macht om voor mens en maatschappij het ideale zedelijk-redelijke evenwicht te scheppen dat zelfbeheersing heet. Het probleem waarvoor de wereld ons stelt, is in miljoenenvoudige vergroting het probleem van ieder individu: uit stuwende dadendrang, kritische rede en normatief geweten gezamenlijk de organische eenheid te vormen, die de harmonische persoonlijkheid kenmerkt. Terwijl het Humanisme niet voor het Christendom behoeft onder te doen, waar het gaat om de karaktervorming van de enkeling, evenaren zij elkaar ook in machteloosheid bij de ordening der maatschappij. En hoe gaarne men zich ook zou willen vleien met de hoop, dat deze feitelijke machteloosheid, hetzij dan christelijk of humanistisch, een tijdelijk verschijnsel is, zo min de geschiedenis als de literatuur klinken dienaangaande erg hoopgevend. Heeft niet reeds Plato de onverenigbaarheid van macht en recht onvergetelijk beschreven in de Gorgias? Sindsdien is dit probleem alleen „opgelost" door hen die praktisch of principieel het recht niet anders hebben beschouwd dan als het fraseologische bijprodukt van de macht.
Er is maar één ding dat troost: dat de meesten hunner daaraan dan ook te gronde zijn gegaan.

III

Onvermijdelijk moesten Christendom en Humanisme, samen levend in één volk, één maatschappij, één tijdvak, een diepe invloed op elkander uitoefenen. Beide deden zich gelden, niet enkel in het totaalbeeld van de beschaving, die in haar bibliotheken rustig gewijde naast profane, theologische naast atheïstische boeken bijeenbracht, en kathedralen bouwde naast universiteiten, concertzalen, sterrenwachten en laboratoria; niet enkel ook in de weinig-kieskeurige geesten van de tallozen, die, tevreden met een stichtelijk woord hier en een wijze uitspraak daar, uit deze toevallig verzamelde materialen het wonderlijke mengproduct vormden dat hun levensbeschouwing heet. Neen, ook bij de theoretische genieën zelf moest de confrontatie van Christendom en Humanisme tot gevolgen leiden die een wijziging betekenen, vergeleken met het aanvankelijke beeld. De vraag is nu echter, van welke kant de invloed in de loop der eeuwen het krachtigst is geweest, en of er houdbare vormen van symbiose zijn ontstaan.
Wat het eerste punt betreft: juist de historische variabiliteit van het Christendom naast de betrekkelijke gelijkgerichtheid van het Humanisme maakt het waarschijnlijk, dat bij de onderlinge beïnvloeding het Humanisme zich als de sterkste zal hebben betoond. Al bij de begindatum van de christelijke kerk vindt men het merkwaardige feit, dat het evangelie van een joodse messias ons is overgeleverd — in het Grieks! Maar nooit is de taal slechts een uiterlijk gewaad, en hoeveel te minder hier, waar het de cultuurtaal betrof van geheel het oostelijk bekken der Middellandse zee, de draagster van de rijkste poëzie en de edelste wijsheid waartoe de mensheid in staat was geweest. Niets is gemakkelijker, dan zich met een frase af te maken van dit vreemde feit; niets moeilijker, dan zich helder voor de geest te stellen, hoeveel griekse, dus humanistische filosofie er op z'n minst werd opgenomen en geassimileerd in de nieuwtestamentische teksten.
Begrijpelijk genoeg heeft de griekse filosofie zich ook in de vroege eeuwen van onze jaartelling krachtig doen gelden. De grote vaders uit Alexandrië,

Clemens en Origenes, „ofschoon naar hart en mond echt christen, lieten", zoals Prof. Dr. H. Kraemer schrijft, „in hun denkende verwerking van de christelijke openbaring en het Grieksche denken aan het laatste zelfs de maatgevende plaats, gelijk uit hun onderschikking van het „geloof" (pistis) aan de speculatieve en uit goddelijke verlichting stammende „kennis" (gnosis) blijkt." *) Maar niet minder krachtig leven deze twee gedachtenwerelden, zij het tenslotte als onverzoenlijke tegenstelling, in Augustinus, wiens Confessiones in wezen de openhartige belijdenis vormen van zijn systematisch terugdringen der menselijke redelijkheid ten bate van het christelijk openbaringsgeloof: Credo quia absurdum. Sindsdien heeft elke grote golf van religieuze bezieling, wanhopend aan de mens in zijn morele tekorten en zijn intellectuele begrenzingen, en bijna ieder groot godsdienstig genie, juist déze uitspraak, door en door antihumanistisch, als leuze aanvaard. En zoals in de personen van de kerkvaders de strijd tussen wijsgerig-kritische en theologisch-dogmatische krachten beslist werd ten voordele van de laatste, zij het soms na lange en tragische twijfel, zo geschiedde het ook en uiteraard nog duidelijker in de collectiviteit die kerk heet. Geheel de gang van haar innerlijke ontwikkeling van concilie tot concilie is, met slechts kleine variaties, een gang naar meerdere dogmatisering in formeel redelijke, doch in wezen absurde vorm, waarbij dan ook de denkers in wie het grieks-humanistische element het sterkst was, werden weerlegd en overstemd, en zelfs uitgestoten als ketters.

Maar al kan het geloof wel beginnen met „absurd" materiaal, met gegevens dus die zich als geopenbaarde waarheid aan de menselijk-redelijke kritiek onttrekken, het is toch niet in staat z'n theologie wetenschappelijk op te bouwen dan enkel krachtens het menselijke denkvermogen, welks immanente wetten nu eenmaal de werkwijze van *elke* wetenschap beheersen. Alleen al dáarom is het begrijpelijk, dat de middeleeuwse Scholastiek het werk van Aristoteles heeft geaccepteerd, en deze griekse humanist heeft gemaakt tot één der meest gezagrijke autoriteiten van de christelijke overtuiging. Geheel de Summa Theologiae van Thomas van Aquino, deze kathedraal van geleerdheid en welgeordende kennis, is eigenlijk in klassieke trant gebouwd. Maar, hoe vreemd het ons, lateren, ook mag lijken, aangezien wij in Aristoteles moeilijk een lege huls kunnen zien, geschikt om naar verkiezing te worden gevuld met grieks of joods, klassiek of middeleeuws denken — toch is, naar het bekende woord, in geheel de Scholastiek de wijsbegeerte „ancilla theologiae". Het is een der belangrijkste feiten van de emancipatie die Renaissance heet, dat deze dienende geest zich gaat ontplooien tot souvereine heerseres op haar eigen terrein. En onder wijsbegeerte mag men hier verstaan iedere vorm van wetenschappelijk denken.

Of men de Annotationes van Valla of de Bijbeluitgave van Erasmus als keerpunt wil beschouwen, doet weinig ter zake. Het is niet de theologie maar de filologie, die bij Erasmus beslist over de betrouwbaarheid van de Vulgata. Zonder twijfel waren er zeer vele en verschillende karaktertrekken van hem in het geding, toen hij in 1516 zijn uitgave van het Nieuwe Testament in de griekse grondtekst voorzag van een eigen latijnse vertaling en van talloze polemische aantekeningen: zijn wens tot

*) Dr. H. Kraemer: Kerk en Humanisme. 's-Gravenhage (z.j.), blz. 4.

terugkeer naar de christelijke bronnen, zijn didactische en pedagogische bekwaamheid, zijn behoefte om zich te doen gelden, zijn geestelijke hygiëne, zijn geringe gebondenheid aan het traditionele, zijn verleidelijke geestigheid, zijn afkeer van de verwording in de kerk, zijn illusie van vernieuwing van boven af. Maar uit dit alles had een geheel ándere werkzaamheid kunnen volgen, indien niet het gewicht van de gespecialiseerde taalkundige kennis de doorslag had gegeven. Erasmus preekt niet over terugkeer naar het geloof, hij zuivert naar beste weten de geloofsbronnen zelf, op grond van het waarlijk niet „absurde" inzicht dat de vertaling der Vulgata niet tegelijk foutief en goed kan zijn. Het is dan ook volkomen consequent, gezien vanuit de principieel aanvaarde absurditeit, dat het Concilie van Trente de Vulgata canoniek heeft verklaard.

Sinds de Renaissance is geheel de godsdienstgeschiedenis een heen-en-weer-gaan, een dialectiek als men wil, van nu eens méer humanistisch-kritisch denken en dan weer méér theologisch-dogmatisch stellen. De verhouding van rede en openbaring, van problematiek en dogma is na 1500 volstrekt anders dan ervoor, en dit blijkt het duidelijkst wanneer men de betekenis van Pascal en Descartes vergelijkt met Augustinus, dus de Pensées en het Discours de la méthode met de Confessiones. Want juist als men erkent, dat Pascal even consequent als Augustinus de redelijke twijfel verwerpt terwille van het onredelijke geloof, juist als men ziet dat geheel de redelijke betoogtrant van Descartes welbewust bestemd is om te bewijzen wat zich aan alle bewijs onttrekt, dan begrijpt men tevens dat Augustinus de vertegenwoordiger is van een tijdvak waarin het Humanisme afnam, terwijl Pascal en Descartes de kopstukken zijn van de eeuw waarin het Humanisme toenam. Terecht heeft Carry van Bruggen er dan ook op gewezen, dat de redelijke overwegingen die Pascal met zijn Credo quia absurdum terzijde schoof toen ze zijn geloof dreigden te ondermijnen, niettemin voor hem volstrekte geldigheid bezaten op het terrein van de wiskunde *). Maar dit betekent onverbiddelijk, dat zowel de maatschappij in zijn geheel als ontelbare individuen binnen die maatschappij geplaatst zijn in een conflict van twee principes. De specialisering der wetenschap, die met de Renaissance begon, heeft op de aparte terreinen een geesteshouding van strikt exact onderzoeken en concluderen tot voorwaarde en tot gevolg; dank zij de specialisatie die tevens secularisatie is, bestonden er dus zeer belangrijke en steeds belangrijker wordende gebieden van de beschaving, waar geen enkele absurditeit geduld werd, niet omdat de mens die niet begeerde, maar omdat de natuur zelf in de waarneming of het experiment ze weerlegde. Daardoor alleen reeds moest het conflict tussen rede en openbaring tot een nimmer meer te bezweren crisis leiden, in het groot als de voortdurende intellectuele maar ook machtspolitieke botsing van groepen ongelovige humanisten met groepen onhumanistische gelovigen, en in het klein als de innerlijke onvrede van wie uit verantwoordelijke behoefte aan levenseenheid zulk een gelijktijdigheid van redelijke kritiek en irrationele dogma's in zijn wezen niet verdraagt, en uit ervaring weet wat Goethe's vers betekent: Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust.

---

*) Carry van Bruggen: Prometheus. Tweede druk, Amsterdam 1946, blz. 201—211 en 311—323.

Men kan het wel betreuren, maar niet betwijfelen, dat in deze botsing de wetenschap overwinning na overwinning heeft behaald, en evenmin dat met ieder nieuw resultaat, onweerlegbaar in z'n astronomische, fysische, chemische, psychologische, sociologische of filologische bewijsbaarheid, er een kleiner of groter deel van de kerkelijke voorstellingswereld werd aangetast. De resultaten van de exacte wetenschappen zijn door de technische toepassing daarvan, tot gemeengoed geworden van vrijwel de gehele wereld, inderdaad misschien met geen ander gevolg dan dat bij velen een blind geloof in elektriciteit of atoom-energie het blinde geloof in Gods almacht heeft vervangen; maar dan toch met dit verschil, dat de inhoud van het ene geloof gericht is op het experimentele, bewijsbare, redelijke, en de inhoud van het andere niet. Het is dan ook niet verwonderlijk, dat de confrontatie van het Christendom met telkens nieuwe stromingen en vindingen in de wetenschap leidt tot een dubbele reactie: enerzijds tot heftige tegenbewegingen, waarbij het „absurde" des te nadrukkelijker wordt geaccentueerd, men denke bijvoorbeeld aan het dogma der pauselijke onfeilbaarheid of in Nederland aan de Doleantie; anderzijds tot wetenschappelijk-kerkelijke modernismen, die noodwendig telkens vérder gaan, en telkens nieuwe gebieden op hun betrouwbaarheid onderzoeken: het middeleeuws-christelijke wereldbeeld afwijzen op grond van astronomische waarnemingen en wetten; de Godsidee kritisch doordenken als schepper eens-voor-al óf voortdurend scheppende geest, uiteraard in verband met de dwingende oorzakelijkheid der natuurwetten; het tijdstip en het feit van de schepping met geologische gegevens betwisten; de Christusfiguur discutabel maken als verlossende godheid óf als ethisch volmaakte mens; de mogelijkheid van de wonderen, ja de historiciteit van Jezus zelf aan de orde stellen; de geloofsvoorstellingen van hemel, vagevuur en hel ondermijnen, en de verwachting van een eeuwig leven, eerst in lichamelijke vorm, dan ook individueel-geestelijk, aan scherpe twijfel onderwerpen; het ontstaan van de godsdienst verklaarbaar achten uit bepaalde menselijke eigenschappen en omstandigheden, etcetera. In al deze gevallen, en in hoevele méer, heeft de kerk, heeft althans een deel der kerken en vaak het machtigste deel, zich zo lang mogelijk verzet, en zich daarna toch terug moeten trekken op een minder gemakkelijk aan te vallen, eigen terrein. Galilei kan volstaan voor tientallen lotgenoten, en niettemin doet de kerk, die op dit en menig ander punt een volstrekte nederlaag heeft geleden, alsof haar autoriteit even onbetwistbaar is als daarvóor. Wil men een modern bewijs, dan leze men Prof. Dr. W. Banning in 'De Evangelische boodschap': „Indien het religieus besef van de eeuwige scheppingsmacht Gods sterk is, treedt de vraag naar het *hoe* der schepping op de achtergrond voor de levende overtuiging van het feit *dat* God de wereld geschapen heeft. Bekend zijn de pogingen om de zes dagen van het verhaal uit Gen. 1 te rijmen met de moderne inzichten der wetenschap. Het pogen is in de grond vrij triest. Intellectueel begaat men de vergissing van te menen dat het in de Bijbel om natuurkundige of astronomische wetenschap zou gaan — tot welke vergissing overigens kerk en dogmatiek ruimschoots het hare hebben bijgedragen door het dogma der letterlijke inspiratie; bovendien miskent men de Bijbelse gegevens, waarin ook nog andere voorstellingen omtrent de schepping voorkomen (Job 38, Ps. 104) — de Bijbel is veel wijzer en milder dan de Bijbelvaste theologen met hun intellectualistische

interpretatie. Maar vooral: religieus overtuigd zijn en innerlijk weten, *dàt* God de Eeuwige de wereld geschapen heeft en haar dús door de millioenen eeuwen heen draagt, dat in alle wisseling en ondergang Hij de vastheid en waarborg van nieuwe opgang is, dat Zijn onuitputtelijke Majesteit haar doorstraalt, doet de nieuwsgierigheid *hoe* het precies in z'n werk is gegaan òf verschrompelen, òf naar het terrein van het wetenschappelijk onderzoek verhuizen, en daar kan zij vruchtbaar zijn zolang zij niet begeert God na te rekenen." *)

Let men op de voorwaardelijke aanhef van dit uiterst karakteristieke fragment, op de associatieve betekenissen van gekozen woorden als: nieuwsgierigheid, verschrompelen, verhuizen, en daarna op de eveneens voorwaardelijke slotzin, dan heeft men hier zelfs een taalkundig bewijs voor de juistheid van mijn cultuur-historische conclusie: dat het voortgaande onderzoek der wetenschap niets ongemoeid kán laten van wat er binnen haar bereik valt, en dat daardoor het geloof wordt teruggedrongen tot terreinen die zich qua talis aan de menselijke rede onttrekken omdat zij de menselijke ervaring te buiten gaan. Want dit zij men zich terdege bewust: ook wanneer de wetenschap met archeologisch, historisch, filosofisch of welk materiaal dan ook, het *bewijs* brengt dat bepaalde Bijbelgedeelten volkomen juist zijn, is er een onmetelijke, nimmer te herroepen verschuiving ontstaan, aangezien het wetend erkennen van iets bewijsbaars in psychologisch opzicht totaal verschilt van het aanvaardend geloven van iets ónbewijsbaars. Een geloof, volledig bewijsbaar van de objectieve waarneming der gegevens tot de slotsom der logisch-dwingende conclusies toe, is geen geloof meer, maar een onderdeel van de totaliteit der wetenschappelijke resultaten, en het spreekt vanzelf dat de kritisch-wijsgerige bezinning op de begrensdheid van ons waarnemingsvermogen en op het aprioristisch karakter van ons denken hier niets toe of af doet. Wie het geloof verkiest of aanprijst omdat het denken ook niet volmaakt is, doet even dwaas als wie de dictatuur voorstaat uit afkeer van sommige vrijheidsbeperkingen binnen een democratie. Zoiets is eenvoudig bedrog, en in het gunstigste geval óok zelfbedrog.

Wanneer de Bijbel het geloof noemt „een vaste grond der dingen, die men hoopt, en een bewijs der zaken, die men niet ziet" **) legt de Christen de nadruk begrijpelijkerwijs op de vastheid; maar de historische ontwikkeling heeft gemaakt dat juist het andere, het „niet-zien" de aandacht vraagt, vanwege zijn steeds verschuivende inhoud. Want wat de middeleeuwer niet zag, was soms de zeventiende-eeuwer helder... en wat de zeventiende-eeuwer niet zag, had de negentiende-eeuwer voorgoed ontdekt. Het is deze voortdurende en steeds gelijkgerichte verschuiving van de grens tussen wat de mens wel en wat hij niet kan „zien", die de verhouding van geloof en wetenschap zo hachelijk maakt.

(Slot volgt.)

*) Dr. W. Banning: De evangelische boodschap. Assen 1946; blz. 99—100.
**) Hebreën XI : 1.

PERSONALIA

NINE VAN DER SCHAAF, Schrijfster van gedichten en proza. Geboren in 1882 in Terhorne, Friesland.

T. T. TEN HAVE, geb. 1906 te Noordbroek (Gr.), studeerde aan R.U. te Groningen medicijnen en psychologie en was vervolgens werkzaam als adviseur bij school- en beroepskeuze, personeelselectie etc. Sedert 1950 hoogleraar in de grondslagen der sociale pedagogiek aan de Universiteit van Amsterdam. Overige functies o.m.: docent soc. ped. Nutsseminarium voor Pedagogiek, directeur Hum. Inst. voor Sociaal Onderzoek. Publicaties op het gebied van de theoretische en toegepaste psychologie, de sociale pedagogiek en de waardenleer, en over film en televisie als communicatie-media.

C. J. E. DINAUX — geb. 1898.
— vertaler van Thomas Mann, o.a. van „Der Zauberberg", „Das Gesetz", „Die vertauschten Köpfe", „Lotte in Weimar".
— vast medewerker van Het Vaderland („Kroniek der Duitse letteren").
— idem Haarlems Dagblad („Litteraire Kanttekeningen").
— idem „Boek van Nu" (Kroniek v/d Poëzie).
— werkte mede aan A.N.S.I. (hoofdstuk „Beknopte theorie der literaire schoonheid").
— schreef voor „Bücherei und Bildung": „Übersicht der Niederländischen Literatur der letzten 25 Jahre".
— In voorbereiding (bij uitgeverij A. A. M. Stols, den Haag): twee bundels essayistische beschouwingen: „Gegist Bestek" —
Deel I: Nederlandse auteurs (verschijnt dit najaar).
Deel II: Vlaamse auteurs (verschijnt in 1959).

GARMT STUIVELING, geboren te Stroobos (Gr.) in december 1907, hoogleraar Nederlandse letterkunde en Taalbeheersing aan de Universiteit van Amstrdam, H.B.-lid van het Humanistisch Verbond, voorzitter van de Vereniging van Letterkundigen, het Multatuli-genootschap, de Henriëtte Roland Holst-Stichting, publiceerde enige bundels gedichten zoals Elementen (1931), Ego en echo (1937), het toneelstuk Erasmus (1936), en verscheidene studies op literair-historisch gebied, o.a. Rekenschap (1941), Een eeuw nederlandse letteren (1943), Streekproeven (1950), Triptiek (1952) en Het korte leven van Jacques Perk (1957).

LANDDAG
2 NOVEMBER

De najaarslanddag van de Humanistische Stichting Socrates wordt dit jaar gehouden op zondag 2 november in de gebouwen van de Internationale School voor Wijsbegeerte te Amersfoort.

ONDERWERP:

HET MENSBEELD IN DE HEDENDAAGSE KUNST

SPREKERS:

ANNA BLAMAN
(LITERATUUR)

PAUL CITROEN
(BEELDENDE KUNST)

Voorzitter is Prof. Dr. Libbe van der Wal, die des middags de discussies zal leiden.

Aanvang 10.30 uur - Sluiting 16.15 uur.

Kosten: f 3.–; voor donateurs en contribuanten f 0.60 (alles incl. koffie en thee). Een lunch kan geserveerd worden voor f 2.60 p.p. incl.

AANMELDEN EN INLICHTINGEN BIJ HET SECRETARIAAT VAN

HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES
OUDEGRACHT 152 - UTRECHT