

rekenenschap

**TRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT
VOOR WETENSCHAP EN CULTUUR**



**JUNI 1968 - nr 2
15e JAARGANG**

rekenschap

van IDENTITEIT

1818 KARL MARX 1968

„Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst“.

(Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, 1844.)

„Die Geschichte tut nichts, sie besitzt keinen ungeheuren Reichtum, sie kämpft keine Kämpfe! Es ist vielmehr der Mensch, der wirkliche, lebendige Mensch, der das alles tut, besitzt und kämpft; es ist nicht etwa die Geschichte, die den Menschen zum Mittel braucht, um ihre — als ob sie eine aparte Person wäre — Zwecke durchzuarbeiten, sondern sie ist nichts als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen“.

(Marx|Engels: Die Heilige Familie, 1845)

INHOUD

V. W. D. Schenk	Een reactie van Polak op Erasmus / 53
H. Bonger	De identiteit van D. V. Coornhert / 58
S. Vles	De menselijke identiteit / 67
E. H. Erikson	Worksheet m.b.t. zijn theorie omtrent de identiteits-vorming / 74
G. A. Kooy	Leven met de anderen / 75
F. P. Huygens	Johan Daisne, lezen met een glimlach van herkenning / 84
P. Spigt	Notities van een lezer / 98

Het citaat op de omslag is van C. Kluckhohn en H. A. Murray: Personality in nature, society and culture (1949).

Een reactie van Polak op Erasmus

Door toevallige omstandigheden kwam mij enkele jaren geleden een boekje in handen, waarin vier opstellen van Erasmus gebundeld waren, te weten:

- 1 De virtute amplectenda oratio.
- 2 De preparatione ad mortem.
- 3 De morte declamatio.
- 4 De puero Jesu concio.

Het boekje was in 1641 bij Ioannis Maire in Leiden gedrukt en was successievelijk eigendom geweest van dr. Paul Barret, médecin de la marine, Brest (Quimperle, 1873), van dr. I. Chiénot, Antibes, 1911, en van Leo Polak, Amsterdam, 1928.

De ex-libris van de laatste was voorin geplakt. Het boekje was in uitstekende toestand, behoudens de derde essay, waarin veel onderstrepingen, uitroep-tekens, commentaren in margine werden gevonden.

Declamatio de morte is de titel van deze verhandeling van Erasmus, die door Polak waarschijnlijk werd gelezen bij de voorbereiding van zijn filosofische beschouwingen over de dood. Het kan geen kwaad even na te gaan welk werk van Erasmus we hier voor ons hebben.

In een brief aan Glareanus, een jonge Zwitserse humanist (geb. 1488), geschreven in 1517, schrijft Erasmus, dat hij deze „declamatio” in 1509 geschreven heeft, toen hij met Engelse vrienden in Sienna vertoefde. De Engelse vriend was Alexander Stewart (een natuurlijke zoon van Jacob IV van Schotland), de man, die hem enkele jaren later de ring met het beeld van Terminus schonk, die door Erasmus als embleem gekozen werd en voorzien van het bekende „cedo nulli”. Met de jongelui (Erasmus was ongeveer 20 jaar ouder) werden — aldus schrijft Erasmus — oefeningen gehouden, taal oefeningen over verschillende onderwerpen, meletas, zoals de Grieken dat noemen. In 1517 zond Erasmus dit verhaal uit Leuven naar Glareanus, aan wie hij beloofd had samen met hem iets uit te zullen geven. Deze belofte was noy steeds niet ingelost. Glareanus echter had zelf het thema van de dood behandeld in een *Declamatio mortis contemnendae*. Op een geraffineerde manier liet Erasmus, door zijn eigen declamatio aan Glareanus te sturen met de vraag of hij het de moeite waard vond dit geschrift te laten drukken, merken, dat hij niet meer van zins was samen met Glareanus iets uit te geven en maaide hem als het ware het gras voor de voeten weg.

Hoe dit ook zij — ik ga af op de commentaren, die Allen bij de inleiding tot de Erasmiaanse declamatio gaf — het is weer duidelijk, dat we bij de beoordeling van Erasmus' werk steeds op onze hoede moeten wezen in hoe verre het geschrift zijn werkelijke mening weergaf. De titel „declamatio” zegt al het één en ander. Was Polak hieromtrent voldoende wantrouwend? Ik weet het niet, maar wil anderzijds graag aannemen, dat Erasmus ook in dit geschrift als een gelovig christen en rooms-katholiek sprak, zonder te veinzen. Erasmus spreekt in zijn begeleidende brief de hoop uit, dat Glareanus er gebruik van kan maken om zijn leerlingen bij dit soort oefeningen te helpen. Het leek mij de moeite waard hierbij de slotpagina van het boekje uit de bibliotheek van Polak in zijn geheel in afdruk weer te geven en ook de schutpagina met het ex-libris van de Groningse filosoof.

Niet dat ik meen dat daarmee het probleem, hoe Polak over Erasmus oordeelde, afdoende behandeld is; daarvoor zou een langere studie nodig zijn. Het is slechts een bijdrage, die ons laat zien hoe Erasmus soms in sommige van zijn werken op mensen van onze tijd kan werken. Het laat even zien met welk temperament en bewogenheid Polak las. Hoe ver hij stond van dit Erasmiaanse Katholicisme. Of moeten wij zeggen hoe ver hij af stond van de retoriek en gemanierdheid van de humanisten?

In de redevoering, die Polak 23 februari 1928 in Parijs hield voor l'union de la vérité onder de titel „Le sens de la mort” wordt Erasmus met geen woord vermeld (Verz. Werken, dl. II, blz. 127 e.v.). Het zou aantrekkelijk zijn hierop uitvoeriger in te gaan, maar ik wil mij tot slechts enkele opmerkingen beperken.

Polak komt in zijn verhaal enkele malen terug op de klassieke schrijvers, waarmee ook Erasmus vertrouwd was. Niet alleen Plato wordt door hem genoemd, ook Epicurus, Lucretius, Horatius worden aangehaald. Het is daarbij opvallend dat hij Plato als de filosoof van het dualisme één der eerste verdedigers van voor hem onaanvaardbare ideeën ziet, terwijl Epicurus en diens leerling Lucretius met ere genoemd worden. Is het wonder dat Erasmus, althans deze Erasmus, de weerstand van Polak opwekte? Sinds 1499 is hij met Colet, de Engelse, sterk platonisch beïnvloede humanist door vele banden verbonden en we mogen aannemen, dat in de paar jaren, die aan de declamatio de morte voorafgaan de problemen van leven en dood door beide vrienden uitvoerig besproken werden.

De verhandeling heeft de vorm van een dialoog tussen de schrijver en de vader van een kort geleden overleden zoon. We mogen aannemen dat het geheel een fantasie is. De vader uit zijn klachten en de schrijver reageert zin voor zin met een wederwoord. Na de onvermijdelijke uitweiding in de klassieke oudheid volgt een opsomming van de redenen, waarom een gelovig christen geen angst voor de dood zou behoeven te koesteren. De kern is het geloof in een leven na de dood, in een hiernamaals. Ook komt telkens weer naar voren dat de geest belangrijker is dan het lichaam.¹

„Mijn zoon is gestorven.

Een sterfelijk mens hadt'ge ter wereld gebracht.

Van een zo kostelijk bezit ben ik beroofd.

Ge hebt hem terug moeten geven aan Wie hem U voor niets had gegeven.

Een verschrikkelijke frustratie.

Ja, maar beter te dragen omdat dit verlies hersteld kan worden.

Zijn vader heeft hij in de steek gelaten.

Welk nut heeft het te wenen om dat gene wat toch niet veranderd kan worden? Of: waarom zo wanhopig getreurd over dat wat gij met zo vele duizende medemensen deelt?

Ja, maar ik kan het niet laten over de dood van mijn zoon te treuren.

Wat beters kan iemand overkomen dan goed te sterven.

Maar hij stierf vóór het zijn tijd was.

Voor wie op juiste wijze sterft is geen dood te vroeg.

Voordat zijn dag aangebroken was besloot hij zijn leven.

Voor niemand is het zeker welke dag dat zal zijn.

In de bloei van zijn dagen is hij ondergegaan.

Het is het beste te sterven wanneer het leven nog zoet is.

Hij was een jongen toen hij stierf.

Daardoor is hem veel ellende bespaard.

Een voortreffelijke zoon heb ik verloren.

Wees blij dat ge zo'n voortreffelijke zoon gehad hebt.

Schuldeloos ging hij uit het leven.

Geen dood is verkieselijker, minder betreurenswaardig.

Maar voor mij is hij verloren.

Niet in de geest; wie weet hoe spoedig ge weer geheel van hem zult kunnen genieten.

Wanneer ge iets beters weet zeg het dan gerust. Zo niet, maakt gebruik van mijn raad en wees gegroet, het ga U wel, hetzelfde wat Uw zoon U toewenst."

In de begeleidende brief spreekt Erasmus de hoop uit, dat Glareanus van dit betoog gebruik zal kunnen maken bij zijn onderwijs; het schrijven van opstellen over filosofische en theologische onderwerpen behoorde tot één van de meest gebruikte letterkundige en taal oefeningen dier dagen (sc.l. alles in het Latijn).

Het is duidelijk, dat Polak met afschuw vervuld werd door de preek, die Erasmus hier ten beste gaf. Het veelzeggende „br", waarmee de laatste

¹ Dr. O. Damsté, die mij ter zijde stond bij de vertaling van het Latijn, noemt het verhaal van Erasmus „een dun afgietsel van diverse troostbrieven van Cicero en Seneca"; ook een herinnering aan Xenofoon, die op zijn oude dag een zoon verloor in de slag bij Leuktra en toen hij bericht kreeg, alleen zei: „sciebam me genuisse mortalem" (ik wist hem sterfelijk ter wereld gebracht te hebben) speelde hem door het hoofd.

regel wordt afgesloten spreekt boekdelen. Onder de datering 1 februari 1928 (een datering, die opmerkelijk genoemd mag worden: 23 februari sprak hij in Parijs) volgt in enkele korte woorden wat de samenvatting van Polak's kritiek genoemd zou kunnen worden:

„koude, barse, platvloerse, domme geloofssofistiek zonder enige zin voor de zin des doods.”

Iets lager volgt nog:

„zo maakt het 'geloof' van het leven de dood en 'n vloek en van moord een zegen.” (zegening?)

Ten slotte kunnen we boven in margine lezen:

„c.f. kindersterften.”

Bij het lezen van het verhaal van Erasmus en bij het bestuderen van de reacties van Polak, kon ik mij niet onttrekken aan de volgende gedachten. Natuurlijk had Polak groot gelijk en is de christelijk-neoplatonische gedachten-gang van Erasmus voor ons in geen enkel opzicht te aanvaarden, maar ik dacht niet dat dit onverwacht genoemd kan worden. Wie iets van Erasmus gelezen heeft, weet dat hij zo dacht, dat hij enkele jaren geleden na zijn bezoek aan Engeland (1499) in de kring van Colet weer teruggekeerd was tot de diep-christelijke gevoelswereld, die hij slechts in zijn „wilde” jaren, in de tijd dat hij de lof der zothed schreef, en de dialogen, misschien ook in Antibarbari, soms wel eens leek te verlaten, maar het zou volkomen verkeerd zijn aan te nemen, dat Erasmus ooit gedacht zou hebben in de sfeer van een ongodsdienstige, vrijdenkers-wereld. Daarenboven was zijn christelijke gedachten-gang door de literaire transformatie, die de humanisten van dien tijd eigen was, zo veranderd dat elk citaat van een klassieke schrijver als een creatieve vondst beschouwd werd. Wanneer men Polak's reacties leest, dan verwondert men zich dat Polak zich hierover zo kon opwinden en wat Erasmus betreft blijkbaar weinig historisch dacht. Wat voor verwachtingen had hij? Het is en blijft uiterst moeilijk in Erasmus' filosofische geschriften passages te vinden waarin wij een voor ons gevoel moderne levensbeschouwing terug vinden of iets dat daarmee te vergelijken is. Hij spreekt ons pas aan als „sociaal-paedagoog”: in zijn denkbeelden over de oorlog, over de opvoeding, over de positie van de vrouw vindt men soms (lang niet altijd) elementen, die ons wat zeggen en die we zonder teleurstelling kunnen herlezen. Wanneer hij ons verder nog iets doet, dan is het naar mijn mening, omdat hij in zijn leven op zeer menselijke wijze een hardnekkige strijd leverde voor zijn denkbeelden; denkbeelden, die wij nauwelijks meer de moeite waard oordelen. Het beeld van de man, die ondanks de druk, die op hem uitgeoefend werd, ondanks de eervolle en veilige posities, die hem beloofd werden, buiten de partijstrijd van de eeuw verkoos te blijven, omdat de extreme partijen van zijn dagen de waarheid, zoals hij haar zag (een christelijke waarheid met een zeer bepaalde signatuur) geweld aandeden en verknoeiden. Daarbij een man, die tot humor in staat was, die ontembaar in zijn belangstelling en activiteit,

ondanks pijnlijke ziekten en gebreken bleef werken, corresponderen, studeren en lezen en daarmee bewondering wekt.

Dat alles, ofschoon zijn manier van denken wel zeer ver verwijderd is van de mijne en waarschijnlijk van de meeste onzer. „Cedo nulli” was zijn zinspreuk. Hij bleef inderdaad zich zelf gelijk, lang niet altijd een voor ons sympathiek beeld, vaak vervuld van denkbeelden waarvan we met Polak gruwen, maar hij dacht nu eenmaal zó; daarenboven op vaak (lang niet altijd) genuanceerde wijze, met onzekerheden, met tegenstrijdigheden, met een grimmige kritische en zeer bewegelijke geest. Zo'n mens spreekt sommige onzer nog wel aan, anderen irriteert hij mateloos.

V. W. D. Schenk

V. W. D. Schenk - Geboren 1902, gymnasium en studie Utrecht, promotie 1932. Klinisch psychiater van 1930-1961, nu neuro-patholoog in Rotterdam. Buiten publikaties op neurologisch vakgebied en het terein van dyslexie en aphasie enkele studies over Erasmus, Jeroen Bosch en Jeanne d'Arc. Diverse journalistieke belangstellingen. Was enkele jaren voorzitter van de Haagse Gemeenschap van het H.V.

De identiteit van D. V. Coornhert

Het is tragisch, dat de geleerde, die een groot deel van zijn leven besteed heeft om de geschriften van Coornhert te bestuderen, professor Bruno Becker, gestorven is voordat hij de biografie geschreven had. Zo bezitten wij wel het ruwe materiaal daartoe, *Bronnen tot de kennis van het leven en de werken van D. V. Coornhert* (R.G.P. 25, 1928), door Becker verzameld, wel is ter beschikking het artikel *Coornhert, de 16e eeuwse apostel der volmaakbaarheid* (Ned. Archief voor kerkgeschiedenis, dl. XIX, 1923) en tal van kleinere publicaties, maar de levensbeschrijving, die hem plaatst in zijn tijd en zijn betekenis toont, is nog niet geschreven. Steeds meer theologen en historici wijzen op de invloed van Coornhert, maar hij blijft, in sterke mate, een onbekende, ondanks het feit, dat hij principieel zijn boeken in de Nederlandse taal schreef, en zijn werken gemakkelijker toegankelijk zijn, dan van de meeste 16e-eeuwse geleerden. Ik meen, dat zijn renaissancistische veelzijdigheid een der oorzaken is van die onbekendheid en een belemmering vormt voor specialisten om hem, in zijn gehele oeuvre, te bestuderen. Voor de theoloog te zeer een humanist, voor een humanist te zeer een theoloog, voor de litteratuurhistoricus te zeer een wetenschapsmens, voor de wetenschappelijke onderzoeker te zeer een dichter-essayist, voor de politieke historicus te theoretisch, voor de theoreticus te zeer op de maatschappij gericht. Om zijn plaats op al deze terreinen aan te geven zou specialismen vergen en zelfs Becker heeft het waarschijnlijk niet aangedurfd het boek te schrijven, dat hij alleen kon schrijven. Dat Becker van 1922 tot 1945 door zijn leerstoel in de Oosteuropese cultuurgeschiedenis niet de tijd heeft kunnen vinden om zich ernstig met de geschiedenis van de 16e eeuw blijvend te kunnen bezighouden, is een reden daarbij, waarom Nederland nog nooit op adequate wijze Coornhert heeft leren kennen.

Wat hier in het algemeen gesteld werd dwingt nog sterker als men zich afvraagt waar Coornhert stond, tot welke stroming hij behoorde. Velen willen hem — een geliefkoosde bezigheid — inlijven bij hun kerk of groepering, maar alleen hij kan hem plaatsen, die alle stromingen kent. Zo vindt hij in de kerk-historische handboeken en in de theologische litteratuur wel een plaats, maar die is uiterst bescheiden en niet vast.

Als ik, in dit korte artikel, nog eens een poging doe om aan te geven waar Coornhert stond, waarin hij zich onderscheidt van zijn tijdgenoten, wat zijn

identiteit is, berust dit onderzoek in vele opzichten op de kennis van Becker, die de gehele 16e eeuw, in al de facetten kende en misschien daardoor ook zo moeilijk tot een eindoordeel kon komen. Het woord van Renan gaat nog op; *la vérité est dans les nuances* en die worden eerst gekend door de kennis van het geheel.

Zo onbekend is Coornhert nog altijd, dat ik het gewenst acht om, uiterst summier, zijn levensloop te beschrijven, voordat zijn denkbeelden omtrent mens en wereld ter sprake komen.

In 1522, als Karel V bezig is de kleine vorsten onder de Bourgondische heerschappij te brengen, wordt Dirck Volckertszoon geboren, te Amsterdam als zoon van een welgesteld lakenkoopman. Hij werd katholiek opgevoed. De latijnse school bezoekt hij niet, wel kreeg hij les in fluit en klavecimbel en schermles. Tijdens een zakenreis naar Spanje en Portugal moet hij een ketterverbranding hebben bijgewoond. Naar eigen zeggen leidde hij een tamelijk wild jongemannenleven. Zijn beide oudere broers worden overtuigde protestanten en emigreren, om het geloof. Omstreeks 1540 trouwt hij met Cornelia Symons, 12 jaar ouder dan hij. Het huwelijk is kinderloos gebleven. Haar oudere zuster werd de maitresse van Reinoud van Brederode, en door deze relatie wordt hij „conchierge en de toesiender” op diens slot Batestein, bij Vianen. Zijn lectuur van Luther, Calvijn en vele andere auteurs begint.

In 1540 is hij burger van Haarlem, na afscheid genomen te hebben van het „hofleven”. Hij verdient de kost met etsen en plaatsnijden, dikwijls naar ontwerpen van Galle en Heemskerck. Hendrik Goltzius wordt later zijn leerling.

In deze jaren schrijft hij gedichten en zijn eerste toneelstuk. Om een fundament te hebben voor zijn theologische studies gaat hij, op z'n vijfendertigste jaar, latijn leren. Zijn lectuur is zeer uitgebreid; hij leest Augustinus, Erasmus, Franck, Schwenckfeld, David Joris, Boëthius, Seneca, Cicero en de *Theologia Deutsch*. Zijn afkeer van Calvijn's predestinatieleer is dan al onuitroeibaar. In 1561 begint hij, in Haarlem, met Van Zuren, een drukkerij. Zijn vertaling van de *Odyssee*, uit het latijn, komt van deze pers, evenals vijftig verhalen van Boccaccio en De *Officiis* van Cicero. In datzelfde jaar wordt hij notaris in Haarlem en kort daarop een der stadssecretarissen. Dit ambt brengt hem in contact met de woelige politieke gebeurtenissen. In 1565 ontmoet hij prins Willem voor 't eerst en zijn invloed, wellicht beslissend, op diens godsdienstige denkbeelden begint.

In 1560 schrijft hij een *Verschooninghe van de Roomsche aigoderije*. Een vertaling wordt aan Calvijn gezonden, die antwoordt in een geschrift *Response à un certain Holandais* . . . waarin C. als een *peste mortelle* wordt gebrandmerkt. De geestelijke strijd tegen het Calvinisme wordt een groot deel van Coornherts levenswerk. In het hongerjaar, als de beeldenstorm Haarlem nadert, bewaart hij kostbaarheden uit een klooster in zijn huis. Mede door zijn doortastend optreden wordt Haarlem gespaard.

In 1567 wordt hij, op Alva's bevel, gevangen genomen, en na een lang proces in de Gevangenpoort gedetineerd. In '68 vlucht hij naar Duitsland en als agent van de Prins bereidt hij mede de opstand voor. In Emden en Xanten schrijft hij een principiële aanval op de predestinatieleer van Calvijn *Van de toelatinghe ende decreete Godes* dat in 1572, het jaar waarin hij naar Nederland terugkeert, verschijnt. Hij wordt secretaris van de eerste Statenvergadering (de notulen zijn verloren gegaan) en nadat hij opdracht had gekregen om de wredeheden van Lumey te onderzoeken gaat hij nog eens naar Duitsland omdat de geuzenaanvoerder bevel had gegeven hem te vermoorden. Zo ontkomt hij aan het beleg van Haarlem en deze vlucht is tevens het einde van zijn politieke loopbaan. Van het *Algemeen Pardon* wordt hij uitgesloten. In '76 richt hij een verzoekschrift aan Filips II om terug te mogen keren en zijn bezittingen te mogen krijgen, waarop afwijzend wordt beschikt. Hij moet in deze periode als

een katholiek worden beschouwd. Na de *Pacificatie van Gent* keert hij naar Nederland terug. Hij wil rustig studeren en schrijven maar hij raakt betrokken in vier grote openbare debatten (Delft, Leiden, Haarlem, Den Haag) met Calvinistische predikanten, resp. over de ware kerk, over de erfzonde, over de volmaakbaarheid. In deze zo vruchtbare jaren schrijft hij pamfletten, artikelen en boeken tegen Lutheranen, Doopsgezinden, David Joristen, Nicolaïsten, Libertijnen en, natuurlijk, tegen de Calvinisten. Zij verbieden hem verder in het openbaar te debatteren. Zijn aartstegenstander, D. Daneau, noemt hem een *rabiosus canis*. Dit oordeel wordt niet verzacht door zijn *Iustificatie des magistraets tot Leyden*, op verzoek van zijn vriend Jan van Hout geschreven, gericht tegen de theocratische opvattingen van de Calvinisten en door zijn *Remonstrance of vertooch bij die van Leyden*, gericht tegen de besluiten van de synode van Middelburg (1582). Zijn goed vaderlandse gezindheid (door de Calvinisten in twijfel getrokken) wordt ten overvloede bewezen door de ontmaskering van een pro-Spaanse samenzwering in Enkhuizen en ook zijn politiek pamflet *Bedencken van der Nederlanden noodt ende hulpe* is een bewijs van zijn anti-Spaanse gezindheid. Volgens Coornhert was de godsdienstvrijheid de leidende gedachte van de opstand tegen Spanje geweest en dit beginsel werd nu weer in gevaar gebracht door de Calvinistische onverdraagzaamheid. Het ageren tegen deze nieuwe onvrijheid wordt, tot zijn dood, zijn levenswerk. In '82 verschijnt de *Synodus of van der consciëntien vryheyt*, in '90 de *Wortel der Nederlantsche oorloghen* en het *Proces van 't ketter-dooden*. Daarnaast echter vond hij tijd om traktaten van Castellio, *De Consolatione philosophiae* van Boëthius, *De rerum usu et abusu* van Furmerus te vertalen en om zijn ideeën inzake de bestraffing van misdadigers te formuleren in de *Boeventucht*. Zeven comedies verschijnen in 1583, een aantal daarvan was eerder geschreven.

In '83 schreef hij de inleiding op de eerste Nederlandse grammatica van zijn vriend Spiegel. Zijn *Zedekunst, dat is Wellevenskunste*, de eerste ethica in het Nederlands geschreven, verschijnt in 1586, anoniem.

In 1582 verschijnt een uitvoerig boek, de *Proeve van de Heidelbergsche catechismus* en dit geschrift zal hij mondeling, in Den Haag, moeten verdedigen, debatterend met prof. Saravia. Mede door de ziekte van zijn vrouw verloopt het ellenlange debat. Na de dood van zijn vriend en beschermer, prins Willem, wordt het debat beëindigd. In '85, na de dood van zijn vrouw, wil hij nog in Leiden gaan studeren en hij besluit zich van polemieken te onthouden, tenzij „zij luyden my met in druck gheschreven schriften daartoe veroorsaecten”. Omdat dit het geval was blijft hij, tot zijn dood, in penne-strijden gewikkeld. Op berichten, dat Calvinistische tegenstanders hem in de gevangenis willen brengen, vlucht hij nog eens naar Duitsland, naar Emden. Waarschijnlijk behoedt prins Maurits hem voor levenslange opsluiting op het Muiderslot. Als de bui overgedreven is keert hij naar Nederland terug en vestigt zich bij zijn vriend Boomgaert in Delft. Het Calvinistische gemeentebestuur ontzegt hem het verblijf en zijn laatste levensdagen slijt hij in Gouda, „de vergaarbak der kettters”, waar hij aan zijn laatste grote geschriften tegen Lipsius en Beza werkt. In 1590 sterft hij en wordt in de Janskerk begraven.

Voor de beantwoording van de vraag waar Coornhert staat te midden van de godsdienstige en geestelijke stromingen van zijn tijd lijkt het mij het beste om „van buiten naar binnen” te werken. Welk geloof lag het verst van Coornherts overtuiging af? Het antwoord is: de calvinistische variant van het protestantisme. Daarover bestaat geen verschil van mening. Vanzelfsprekend wordt deze plaatsbepaling benaderd van Coornhert zelf uit. Welk oordeel sprak hij uit over de stromingen van zijn tijd, hoe wilde hij beschouwd worden? Aan z.g. persoonlijke interpretaties in dezen is geen behoefte.

Becker schrijft in een studie, verschenen in *Opbouw* (sept. 1934), dat Coorn-

hert 18 jaar lang de Calvinisten bestreden heeft, in tal van boeken en pamfletten. Hij achtte het calvinisme een goddeloze en duivelse sekte, mede omdat de leer van de erfzonde en de voorbeschikking voert tot „*de godt-looze timmeragie der libertijnen*”, een stroming waartoe, volgens Calvijn c.s. Coornhert zelf behoorde. De beide grote anti-calvinistische boeken *Van de Toelatinghe ende Decrete Godts* en de *Proeve van de Heydelbergsche Catechismo* zijn niet mis te verstaan. De catechismus leert dat het kwaad en de zonde „*door de misdaat van onse eerste Ouders*” ons is aangeboren, zegt Coornhert, maar de bijbel zegt, dat niemand „*qwaet noch sondich gheboren wert*”, maar dat in het „*navolghen van onse eerste Ouders*” het kwaad in de mens ontstaat.

Coornherts meest originele bijdrage tot het geestesleven van zijn tijd ligt in zijn denkbeeld van de volmaakbaarheid der mensen, zo'n centrale gedachte bij hem, dat Becker hem de *apostel der volmaakbaarheid* noemt. Het is, volgens Coornhert, mogelijk voor een mens de geboden Gods hier op aarde volkomen te onderhouden, door Gods genade. Indien een mens liefdewet en de wet der natuur: „Al wat gij wilt, dat de mensen U doen, dat doet ook hun” (Matth. 7) volbrengt, gehoorzaamt hij God volkomen. Wel maakt Coornhert onderscheid tussen goddelijke en menselijke volmaaktheid. God is eeuwig volmaakt, de mens kan volmaakt worden in de tijd, God is uit zichzelf perfect, de mens krijgt de volmaaktheid van God en de menselijke volmaaktheid is niet constant, zoals die van God. Van deze volmaakbaarheidsgedachte — niet origineel maar wel door hem zo veelzijdig geadstrueerd en centraal gesteld — moet zijn critiek op het calvinisme gezien worden. Hij vindt het een verwijfelde leer. Voegt men daarbij, dat het calvinisme in de 16e eeuw de meest onverdraagzame protestante variant was en dat Coornherts levenswerk was het opkomen voor absolute godsdienstvrijheid, dan is het duidelijk, dat de grootste kloof hier lag.

Deze botsing van twee fundamenteel verschillende mensbeelden zou al voldoende zijn om Coornhert tot een christen-humanist te bestempelen.

Coornhert waardeert de grootheid, de moed en de overtuiging van Luther zeer. Als Luther niet gedisputeerd en gestreden had, zouden wij de Roomse leer nog hebben, zegt hij in een bekende brief, maar de kernpunten van Luthers leer, de *iustitia imputativa*, het solafideïsme, zijn ideeën over boete en vergeving zijn „*dolle tooverij*”. Luther, evenmin als Calvijn of Zwingli of Simons zijn door God gezonden om de religie te verbeteren; het zijn „*zelf-loopende predikanten*”. Coornhert staat, door zijn spiritualistische denkbeelden in een opzicht dichter bij Zwingli dan bij Luther, n.l. het idee dat de heidenen zalig konden worden. „*Want alle die waarheydt van Gode ghehadt hebben ende alle die rechtvaardelyck ghewandelt hebben, die hebben Christus ghehadt, die de waarheyten de rechtvaardigheyt selve is*”. Maar ook van Zwingli distantieert hij zich duidelijk.

Er is veel geschreven over de netelige vraag of Coornhert rooms-katholiek

gebleven is of dat hij bij het protestantisme moet gerekend worden. Daarover enkele opmerkingen.

Natuurlijk werd hij katholiek opgevoed en als hij in 1576 een rekest aan Filips II opstelt zegt hij daarin, dat hij goed katholiek is. Na zijn terugkeer in Nederland heeft hij, hoogstwaarschijnlijk, geen katholieke kerk meer bezocht en dus ook zijn Pasen niet meer gehouden. Het is niet mogelijk om het lidmaatschap van de R.K. kerk op te zeggen, zoals wel mogelijk is bij protestantse kerken, dus beslissend is of men paschant is. Formeel blijft Coornhert katholiek, materieel niet. Wat betreft de katholieke opvatting van de erfzonde spreekt hij over de „*Roomsche afgoderije*”, de sacramenten, weg-wijzers voor het heil, zijn niet noodzakelijk, conciliebesluiten zijn mensenwerk en omdat de kerk de inquisitie hanteert spreekt hij van „*de Roomse religie die ick houde voor onrecht ende haar kerke voor een moortkuyle . . .*” Hij verwijt Erasmus, die hij bewondert als geleerde, „den eenigen Phoenix van heel Europa”, diens „*scrupelooze onderdanigheyt*” aan de R.K. kerk.

Het Roomse element in de R.K. kerk verwerpt hij hartgrondig, maar toch is daar naast veel schuim ook goud te vinden, en eens, in het verre verleden, is de kerk zuiver geweest. Hij ziet in de R.K. kerk minder gebreken dan in die van de officiële reformatie, maar het is onjuist om hem een katholiek te noemen, zijn opvatting van de kerk — de onzichtbare kerk, die gevormd wordt door allen, die Gods geboden onderhouden; een spiritualistisch kerkbegrip — is daarmee in strijd. Het is zeker niet juist om hem, zoals Rachfahl doet, een Erasmiaan te noemen, hij bewonderde hem alleen als geleerde.

Het is buiten kijf, dat Coornhert in vele opzichten een spiritualist is geweest. Hij bewondert Schwenckfeld en Seb. Franck in hoge mate en hoe hij de bijbel beschouwt kan niet anders dan spiritualistisch genoemd worden. De kanonieke boeken gelooft hij „*waerachtigh te wesen*” (al waer 't ooc plat teghen alle redene of vernuft) en de bijbel is „*geschreven of in de penne ghesproken, door ander gheen luyden dan door die Godt self ghesonden ende sijn heylighe Woort in haren monde gheleydt heeft gehadt . . .*”, maar de bijbel is slechts een getuigenis van het „*levendigh ende eeuwige woort*” en is niet de hoogste autoriteit. Dat is haar geestelijke zin en om dit te begrijpen moet men een „*gheestelijk verstant*” hebben. Herhaaldelijk waarschuwt Coornhert er voor om van de bijbel geen afgod te maken, en dat doen de Calvinisten volgens hem. Ook zijn opvatting van de Christus figuur is spiritualistisch. „*Onze Heer*” schrijft hij „*is een geest en geen historische vleeschelijke Christus*”.

Coornhert behoort tot de gelovigen van het inwendig woord en dus van de niet zichtbare kerk. In hoeveel opzichten hij affiniteit vertoont tot de doopsgezinden, hij is een vijand van de stichting van hun groepen. Hun opvatting omtrent boete en doop kon hij niet delen. Wel staat hij dicht bij de z.g. Waterlandse Dopers, wier voorganger Hans de Ries met hem bevriend was en die een perfectist genoemd moet worden.

Als nog eens de vraag gesteld wordt of Coornhert katholiek of protestant

is geweest, dan is het antwoord moeilijk te geven omdat van het protestantisme niet gesproken kan worden. Verstaat men onder protestantisme een verinnerlijking van het geloof, een zich bevrijden van uiterlijke ceremoniën en heilsmiddelen en het afwijzen van heiligen en het kloosterascetisme, dan behoort Coornhert tot het protestantisme. Echter tot de officiële kerkbouwen- de reformatie behoort hij niet, daarvoor is hij te sterk door het spiritualisme beïnvloed. Hij behoort tot gelovigen van het inwendig woord, tot wat tegenwoordig wel de grote reformatie wordt genoemd. Om hem in te delen bij de denkers, die zoeken naar een christelijk geloof boven de tegenstelling rooms-katholicisme, protestantisme, zoals Les Politiques in Frankrijk, zoals een man als Michel l'Hôpital, is wellicht wel juist maar als men de elementen niet genuanceerd noemt is dit antwoord te goedkoop. Moet men Coornhert dan tot de mystiek rekenen? Daarover is nogal wat geschreven en de oordelen lopen uiteen. Sommige auteurs noemen hem een mysticus, anderen ontkennen dit. Voor het antwoord op deze vraag moet vastgesteld worden wat wij onder mystiek te verstaan hebben. Volgens de katholieke en protestantse mystici is de mens altijd in contact met God in een diepe laag van zijn persoonlijkheid; hij is zelf één met God. Wat de mens moet trachten is om de belemmeringen tot een volledige éénwording te verwijderen. Dat kan hij langs de weg der zelfverloochening en versterving bereiken, het einddoel is de unio mystica, waarbij de grenzen van de persoon zijn weggevallen, waarbij de mens in God is en God in de mens. Het is bekend, dat Coornhert een kenner en bewonderaar was van de Duitse Theologie, het 14e eeuwse mystieke geschrift, welks auteur nog niet gevonden is. „Het is een kleyn boecxken, maar enckel paerlen, goudt en ghesteenten" zegt hij ervan. Tauler's Sermoenen heeft Coornhert zeker gekend en door het gehele werk van Coornhert treft men mystieke termen, als de *Sabbath*, *ghelatenheyt*, *de eyghensoeckelijckheyt* aan en zijn jarenlange vriendschap met Hendrik Niclaes en zijn waardering voor de geschriften van Barrevelt en van David Joris wijzen op een sterk mystieke kant van hem, maar een zuivere mysticus is hij niet geweest, omdat zijn opvatting omtrent verstand en wil daarmee niet strookte en ook zijn maatschappelijk verantwoordelijkheidsgevoel anders lag dan bij de meeste mystici.

De verdienstelijke auteur F. D. J. Moorrees, die in 1887 een biografie van Coornhert schreef noemt hem een libertijn en, in Coornherts eigen tijd, noemde zijn calvinistische tegenstander Daneus hem een „prince der libertijnen". Moeten wij hem bij deze 16e eeuwse stroming rekenen? De libertijnen zijn zij: „... *qui ne suivaient d'autre règle que leur bon plaisir*".

Het was een stroming die in Nederland tal van aanhangers had. Zij verwerpen de bijbel als Gods woord, zij ontkennen dat Christus de *vrijmakende waerheyt* is en hun opvatting is, dat er niets op aarde geschiedt dan wat God wil, omdat God rechtvaardig en goed is. Beschouwde Coornhert zichzelf als verwant of enigszins verwant aan deze groep, die Calvijn noemde „la

secte phantastique et furieuse... qui se nomment spirituels"? En die toevoeging spiritualistisch is de schakel waardoor ook de aanhangers van David Joris en van Hendrik Niclaes (De familisten) in zekere zin libertijnen genoemd mogen worden. Coornhert heeft zich van hen verre gedistancieerd. Hij spreekt van hun „conscientielloose ende hatelijke vryheit", van hun „verduyvelde secte... vermoorders der consciëntien". Dat hij door de calvinisten een libertijn genoemd wordt verwondert hem niets, want dit scheldwoord is „al wat te ghereet in den mont van veelen". Het werd blijkbaar gebruikt als het woord communist in onze dagen in vele landen.

Het is uiterst merkwaardig dat Coornhert meent, dat de predestinatieleer van Calvijn de eerste steen heeft gelegd voor deze „godtlooze timmeragie der libertijnen", zoals ik vermeldde. Het is onjuist Coornhert tot deze stroming te rekenen.

In een interessante dialoog met zijn vriend Gerard Mortaigne ontkent deze, dat de mens omtrent iets tot zekere kennis kan komen. Daartegen verzet Coornhert zich met stelligheid en de ideeën van zijn tijdgenoot Montaigne, de scepticus, vindt hij „verderflycke paradoxen". Van nature is elk mens geneigd „om waarheit te weten" en die kunnen mensen leren kennen.

Hoe sterk het spiritualisme in zijn denken is, hoe veel mystieke trekken hij vertoont, de beste benaming is christen-humanist. Waarom is dit de minst onjuiste benaming? Door de hoge waardering van het verstand en de wil. De wil zondigt of doet goed, hij is de koning van de ziel. De wil van de mens is vrij, anders zou er geen zedelijke verantwoordelijkheid zijn. Als de mens noodzakelijk goed of kwaad zou zijn, dan zou er geen vrijheid bestaan. Daarom spreekt hij van Calvijn's „vertwijffelde leere". De wil echter volgt het verstand.

In de *Zedekunst* zegt Coornhert: „Niemand zonder verstand kan wel, dat is deugdelijk leven". Becker noemt deze opvatting „de vooronderstelling van de moralistisch-rationele religiositeit der humanisten" en daarom is Coornhert in de eerste plaats een christen-humanist.

In ieder geloof, in iedere tijd kan de mens, die ernstig streeft om de geboden Gods te onderhouden, het heil bereiken, is Coornherts mening, die daarin als universalistisch theïstisch denker — zoals b.v. de school van Ficino in Florence, past. Zijn perfectisme — een der vruchtbaarste gedachten, die rechtstreeks leidt naar het optimisme van de 18e eeuw — versterkt deze humanistisch zedelijke kant van zijn wezen.

Het is mogelijk ook langs een andere weg Coornherts identiteit duidelijk te maken. Om de godsdienstvrijheid te motiveren heeft Coornhert in de geschriften, die dit hoofdthema tot onderwerp hebben, polemiserend tegen rooms-katholicisme, calvinisme, lutheranisme en zwinglianisme alle motieven aangevoerd, die in de 16e eeuw gebruikt worden, de spiritualistische (o.a. geen materiële dwang in geestelijke zaken), de mystieke (o.a. het geloof is te innerlijk, te individueel dan dat het overdraagbaar is), de doperse (een Chris-

ten moet lijden en niet doen lijden), maar zijn sterkste motieven zijn ethisch-rationalistisch. Op de vraag wat het ware geloof is en wie dat heeft, antwoordt Coornhert, dat mensen dat niet weten en niet kunnen weten. Eens zal Christus oordelen wie een ware gelovige en wie een ketter is geweest. Oordeelt niet vóór de tijd. Bij Castellio, die ook tot de etisch-rationalistische stroming gerekend moet worden, is dit motief het krachtigst. Hierdoor is de aanwijzing sterk, dat denkers als Castellio en Coornhert het verst afstaan van de profetische instelling, die geen rekening kan houden met afwijkende opvattingen. Ook hun openbaringsopvatting is ethisch spiritualistisch. De openbaring is niet een objectivum dat in het woord gestalte heeft gekregen. Het sterkst echter is Coornherts beroep op de *Wet der nature*; behandel de mensen zoals gij behandeld wilt worden. Deze wederkerige ethische natuurwet is voor Coornhert voldoende om zijn ideeën over de absolute godsdienstvrijheid (de tolerantie moet zich, volgens hem ook uitstrekken tot de ongelovigen, de atheïsten) te funderen. Ieder mens wil vrij zijn godsdienst belijden, dan mag niemand een ander dit recht ontzeggen. Ook dit motief moet tot de humanistisch-ethische gerekend worden want zulk handelen kan pas tot stand komen na een verstandelijke redenering, het behoeft geen directe goddelijke autoriteit en de Gouden Regel is gebaseerd op het Stoïcijnse gelijkwaardigheidsgehoof. Dit motief versterkt de opvatting, dat Coornhert tot de etisch-rationalistische humanisten gerekend moet worden.

Het is, in bepaalde vrijdenkerskringen in de 19e eeuw een uitgemaakte zaak geweest, dat de renaissancistische humanisten, met hun hernieuwde belangstelling voor de mens en de aarde, ongodsdienstig waren geweest. Zo wordt niet meer geoordeeld en het boek van Lucien Febvre *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, geconcentreerd op Rabelais, geeft het bewijs, dat op enkele uitzonderingen na de humanisten zich ernstig met zedelijke godsdienstige problemen hebben beziggehouden. Zij maakten de keuze van geloof of ongeloof niet.

Naast dit „innerlijk” bewijs, dat Coornhert terecht een humanist genoemd mag worden, kan er een „uiterlijk” bewijs genoemd worden. Dat ligt in de veelzijdigheid, in de activiteit. Ik behoef alleen maar de terreinen te noemen waarop hij werkzaam was. Hij moet een goed musicus geweest zijn en een vaardig schermer. Hij was een verdienstelijk lyrisch dichter en een goed toneelschrijver. Hij was, lange tijd, een actief politicus. Het grootste deel van zijn leven was hij notaris in Haarlem, daarvoor een talentrijk etser en plaatsnijder. Hij was een bijzonder goed vertaler, uit het latijn en het frans en daarnaast uitgever. Hij was een maatschappelijk hervormer, vooral op penitentiair terrein en hij schreef naast zijn grote ethica een ethiek van de koophandel. Twee van de belangrijkste facetten van zijn levenswerk waren zijn strijd om de godsdienstvrijheid en zijn polemieken tegen het Calvinisme. Hij was een autodidakt en werd een der kundigste en meest veelzijdige theologen van zijn tijd. Hij was een bewust taalvernieuwer maar het feit, dat hij principieel Nederlands schreef blokkeerde zijn internationale roem.

Hij schreef, zijn leven lang, diepzinnige en interessante brieven aan vele vrienden en de meer dan veertig dialogen geven een inzicht in een diversiteit van onderwerpen. Wie meer dan zes uur per nacht slaapt is een dief van zijn leven zei hij. In deze fabelachtige werkkraft en veelzijdigheid ligt een wezenlijk humanistische trek. Hij staat wel ver af van het kloosterideaal. In de wereld moet de mens zich ontplooïen. Carel van Mander schreef in zijn Schilderboek: „...*wiens gheest verstandt en handen bequaem en vaerdich waren te begripen en uyt te voeren alles wat den Menschen mogelijk mach wesen te verstaen of te doen*”.

Als het juist is, en ik meen van wel, dat het nieuwe, dat de renaissance bracht en dat deze stroming onderscheidt van de middeleeuwen, ligt in de autonomie tegenover de afhankelijkheid, dan is Coornhert, als typische vertegenwoordiger van de stadsbeschaving, een uitgesproken humanist. Omdat hij, psychologisch gezien, de grote wortels van het godsdienstig geloof, angst en zondebesef in zeer geringe mate bezat, maar wel geworsteld heeft met het menselijk tekort wijst hij vooruit en is hij een der belangrijkste pleitbezorgers van de menselijke waardigheid. Ten slotte zou ik hem een humanist willen noemen omdat hij zijn leven lang ernstig en genuanceerd, maar niet zonder relativerende humor, zich bezig heeft gehouden met het onderzoek naar de plaats van de mens in de wereld en zijn plaats in de samenleving, die hij onmisbaar achtte voor de ontplooiing van het individu.

H. Bonger

* *

LITERATUUR OVER DE IDENTITEITSPROBLEMATIEK

G. H. Mead: „*Mind, self and society*” - Chicago, 1934.

G. Murphy: „*Personality, a biosocial approach to origins and structure*” - New York, 1947.

C. Kluckhohn and H. A. Murray: „*Personality in nature, society and culture*” - London, 1949.

Erik H. Erikson: „*Childhood and Society*” - New York, 1950 (vertaald Aula 181). „*Young man Luther*” - New York, 1958 (vertaald A.P.). „*Insight and Responsibility*” - New York, 1964.

David J. de Levita: „*The concept of identity*” - Paris/The Hague, 1965.

De menselijke identiteit

Het identiteitsbegrip is in zeker opzicht een mode-verschijnsel: spraken we vroeger over „ik”-sterkte en verhouding tot de buitenwereld, thans hanteren we het begrip identiteit, waaronder we verstaan het gevoel van te zijn een mens met persoonlijke waarden, persoonlijke strevingen en persoonlijke relaties tot de omgeving.

Het „ik ben ik” uit de advertenties van de Bijenkorf sluit hierbij aan.

Het weerspiegelt het zijn van een eigenheid, het hebben van een eigen visie, het content zijn met dit eigene en dit alles betrokken op de „Umwelt”.

Het ziet er naar uit, dat dit identiteitsbegrip met alles wat tot het ontstaan ervan leidt, juist een typerend iets behoort te zijn voor de humanist.

We kunnen tegenover elkaar stellen de houding van de gelovige en die van de humanist, waarbij de eerste zich voelt als een werktuig van een hogere macht, als een figuur die in overgave en vol deemoed beluistert wat er van hem verwacht wordt, terwijl de laatste er aan gehouden wordt zelf stelling te nemen, zelf op grond van eigen mogelijkheden zich een weg te banen.

Het kenmerkende voor de humanist hoort dan ook te zijn het scheppen van eigen waarden, het creatieve element, de wens om zijn eigenheid over te te dragen op anderen, die na hem zullen volgen.

Dit betekent in het geheel niet, dat het juist zou zijn in bewondering op te zien tot hem, die zonder rekening te houden met de waarden, die reeds bestaan, een eigen weg tracht te gaan.

Tot deze figuren kunnen we de zonderlingen en autisten, de kluizenaars en psychotici rekenen; zij hebben zich losgemaakt van de bestaande realiteit; zij leven vaak in een emotionele wereld, die voor een ander niet bestaanbaar is.

De drang tot het bizarre en aparte is een verschijnsel van deze tijd; de drug-addicts, zoals L.S.D.-snoepers, marihuana-rokers, ether-snuivers en dergelijke, trachten te geraken in een toestand van verhoogde prikkelgevoeligheid, waarbij zij los geraakt zijn van aardse bindingen en waarin zij het „fantastische” kunnen beleven. Zij staan inderdaad apart van het grootste deel van de hen omringende wereld, maar zij staan apart, niet op grond van een zijns-sterkte, maar wel op basis van een zijns-zwakte; over het algemeen behoren zij tot hen, die geen aansluiting konden vinden, die niet wisten hoe zij de bestaande realiteit moesten hanteren, tot hen die de werkelijkheid ontvluchten,

omdat zij te weinig gevormd zijn om deze aan te kunnen.

Zij voelen zich niet opgenomen in de maatschappij; zij missen contacten; zij trekken zich nu terug op de fantasie.

Men zou zich kunnen afvragen of niet dicht bij deze, de omgeving en de realiteit ontvluchtenden, de kunstenaars staan.

Niets is minder waar.

Waar de mens vraagt om meerdere zekerheid en meerdere grootheid, dan hij in zijn leven van elke dag ondervindt, kan kunst pas dan een verlichting geven, wanneer er door deze kunst een totaal andere levenswerkelijkheid wordt gesuggereerd.

De toeschouwer of beschouwer mag dan ook niet de indruk krijgen van zich te bevinden in iets wat onmogelijk is, maar hij moet ervan overtuigd zijn, dat het onmogelijke een realiteit is, die ook voor hem te bereiken valt.

Pas wanneer dit doel is bereikt, is de ban waarin de buitenstaander zich bevindt, opgeheven.

Het bereiken van dit doel wordt mogelijk gemaakt door de suggestieve kracht van de kunstenaar enerzijds en de suggestibiliteit van het publiek anderzijds.

Er is hier sprake van een verstoring van een evenwicht.

De beïnvloeding vanuit de kunstenaar moet groter zijn dan de mogelijkheid tot toetsing van het gebodene aan de realiteit door het publiek. Dit houdt in, dat er van de kunstenaar een grote drijvende kracht uit moet gaan; dit is slechts dan mogelijk als de kunstenaar een ontwikkeling heeft doorgemaakt, als er in hem spanningen gevormd zijn tussen behoeften enerzijds en afweerkrachten anderzijds, en als de tendens tot overwinning van deze afweerkrachten groter is dan deze krachten zelf. M.a.w. er moet een stelling-nemend „ik” gevormd zijn, dat echter niet gelijk is aan de „ik”-structuur van de zuiver op de realiteit gerichte mens.

De libidineuze „ik”-voedende en opbouwende energie, die in het volwassen stadium een overwinning te zien geeft van het realiteitsprincipe op het lustprincipe moet bij de kunstenaar gesplitst zijn in twee stromen, die onafhankelijk van elkaar naast elkaar kunnen blijven bestaan.

We moeten bij hem aantreffen zowel een krachtige vorm van de realiteit toetsende mogelijkheden als een overgrote inbreng van vanuit het lustprincipe afkomstige energie.

We zouden kunnen stellen, dat de „ik”-hoedanigheden van de kunstenaar, juist in de wijze waarop hij de hem omringende realiteit hanteert, er zich enerzijds aan stoort en er zich anderzijds al spelende vervormend tegenover stelt, aanwijzingen zijn voor het hebben en zich bewust zijn van een identiteit.

Identiteit is dan ook in zich dragend het speelse en soepele, het reële, het afstand nemen van en het zin kunnen geven aan.

Dit alles houdt in dat voor het identiteitsgevoel rijpheid nodig is; rijpheid nu hangt weer samen met geestelijke stabiliteit, met het zijn in balans.

Dit alles overwegende valt het te begrijpen hoe juist in onze tijd, waar het zijn van een persoonlijkheid één van de idealen is, waar wij naar streven, er

velen zijn, die zich ongelukkig voelen omdat zij de door de omgeving van hen verwachte rol niet op zich kunnen nemen.

Erikson ¹⁾ zegt het als volgt:

The patient of today suffers most under the problems of what he should believe in and who he should — or indeed, might — be or become; while the patient of early psychoanalysis suffered most under inhibitions which prevented him from being what, and who he thought he knew, he was.

Het gaat dus niet meer alleen om een uitingsvrijheid te vinden voor de in de mens aanwezige behoeften, rekening houdende met de gegeven realiteit en de vereiste aanpassing daaraan, maar het gaat ook vooral om stelling te nemen tegenover de maatschappij en daarin — weer rekening houdende met de maatschappij-behoeften — iemand te zijn, die iets doet, die iets creëert, die iets in beweging zet.

Maar de tegenpool van het in beweging zetten is het hebben van een visie, van een wereldbeschouwing, die nu — voor de humanist — niet is gekoppeld aan buitenzintuiglijke aannamen, maar die stoelt op de pijlers van ethiek, rechtvaardigheid, mens-zijn, vrijheid.

Gekoppeld aan het identiteitsbegrip dient dan ook te zijn het zich drager weten te voelen van ideeën over het hoe, misschien ook van denkbeelden over het waarom.

Het is moeilijker in het leven zelf een stelling in te nemen, dan deel uit te maken van een geheel van geldende normen en opvattingen. Tegenover elkaar staan de humanist en de theïst als de individuele mens en als degene, die deel uitmaakt van een groep.

Over de groepspsychologie is veel geschreven: we weten dat kenmerkend voor de groep is de tegenstelling van leider tot volgeling; in de groep geeft de leider richting aan; op grond van emotionele motieven verliest het individu in de groep zijn individualiteit; het neemt de normen over van de leider; het „ik” en het kritische geweten worden verzwakt, althans verliezen hun eigen vormen: daarvoor in de plaats treden de wil, het „ik” en het geweten van de leider.

Tot welke bizarre en rampzalige gevolgen dit alles aanleiding kan geven, is ons duidelijk geworden in de laatste decennia.

Maar ook vroegere tijdperken geven ons voorbeelden te over van wat het leiders-principe, hetzij dat dit politiek of godsdienstig is, aan narigheden weet te bewerkstelligen.

Vanzelfsprekend behoeft de groepsvorming niet altijd uit te lopen op immorele gedragingen; er zijn vele groepen, die als zodanig heel ideële motieven in hun vaan meedragen; ik wil hier graag de godsdienstige groeperingen — althans gedeeltelijk — toe rekenen; maar ook daar wordt een beroep gedaan op de passiviteit, op het terzijde stellen van het eigen inzicht, op het klakkeloos aannemen van wat de schrift vermeldt.

De humanist nu bevindt zich in een veel moeilijker positie: hij moet eigen wegen banen; hij moet, met respect voor de mens, richting weten te geven

aan nieuwe levensvormen. Hij is a.h.w. een architect, die een gebouw moet gaan ontwerpen voor de toekomst, meer nog een stedenbouwkundige, die rekening houdend met wat de toekomst zal zijn, een woon-, werk- en leefklimaat schept, waarin het prettig is te verkeren.

De humanist kan dit slechts doen als hij in direct contact staat met anderen, zodat hij zijn visie kan toetsen aan die van hen; uit de wrijving van de identiteiten kan dan iets tot stand worden gebracht, wat vorm geeft aan de toekomst.

Uitgaande van dit standpunt, dat het voor de humanist in eerste instantie vereist is vanuit de gegevens een weg te vinden voor de toekomst, zal het begrijpelijk zijn, dat ook zeker de vraag zal opkomen naar hoedanigheden als zin, doel en nut van het bestaande. Hier nu komen we op een zeer moeilijk terrein; we moeten nu eenmaal bereid zijn aan te nemen, dat ons weten voor nu en waarschijnlijk voor altijd, beperkt is en dat wij vanuit ons driedimensionale systeem niet in staat geacht kunnen worden veel te begrijpen van wat in een systeem van andere dimensionaliteit zich afspeelt.

Misschien komen we steeds verder in het leren kennen van natuurwetten, maar het weten van wetmatigheid is nog iets anders dan het emotioneel begrijpen ervan.

Ik zie het dan ook als één van de uitlopers van het mens-zijn in al zijn zelfstandigheid, dat wij toe moeten kunnen geven onderhevig te zijn aan beperkingen, die het ons onmogelijk maken op vele vragen een antwoord te geven; het leven met deze beperktheid eist een grote innerlijke sterkte; wij kunnen niet bouwen op irrealiteiten, die de smart verzoeten, noch kunnen wij ons gelaten neerleggen bij alles wat over ons komt.

Het leren leven met onze beperkingen, het afstand moeten doen van het kinderlijk gevoel van almacht, is het uiteindelijke resultaat van een rijpingsproces, van het krijgen van een eigen „ik”, dat stelling-nemend staat t.o.v. de omgeving.

Samenhangend met het identiteitsbegrip is dan ook het aanvaarden van de beperktheid, het ons niet voortdurend willen laten troosten door het „geloof”, wat naar de inhoud van het woord niet is een weten, maar is het hebben van veronderstellingen, die met de realiteit niets uitstaande hebben.

In zijn prae-advies van de congresdiscussie — Plaats en taak van het Humanistisch Verbond in de Nederlandse samenleving — schrijft P. Spigt o.a.: „In veel bredere kringen van het Verbond zal er naar mijn mening de volle aandacht op moeten worden gericht om de typische identiteit van de humanist werkelijk aan het licht te brengen.” — „Een humanist moet herkenbaar zijn. De aantrekkingskracht van het Verbond op het onkerkelijk deel van de bevolking zal bepaald worden door de mate waarin wij er in slagen een uitdaging te zijn voor wie buiten de kerk geen zin van leven en werken onderkent. In alle sectoren van publiciteit — in onze persorganen, in radio- en televisieuitzendingen — moeten wij de eigenaardigheid van de humanist demonstreren. Wat we gemeen hebben met de anderen hebben we met

profijt aangevoerd. We hebben het recht bevestigd er een andere dan de godsdienstige levensovertuiging op na te houden. Onze taak is het onze levensovertuiging nu onbetwifelbaar te tonen. Hoe vieren wij onze feesten? Bij een kerstboom zonder engeltjes? Hoe gaan we om met ons verdriet? Op de aloude perverse wijze, hoewel we de handen opvallend niet vouwen? Hoe oordelen wij over misdaad en straf? Wat doet de humanist als zodanig die schoolmeester is, rechter, machinebankwerker, atoomfysicus, archivaris, bejaardenverzorgster?

En als daarbij eigenaardigheden voorkomen, hoe en waarom?"

Graag wil ik op de uitdaging van de heer Spigt ingaan en trachten iets te vermelden over mijn opvatting over zijn vragen.

Ik meen, dat ik over de typische identiteit van de humanist reeds het één en ander gezegd heb; het typische van de humanist is, dat hij identiteit hoort te bezitten, d.w.z. dat hij is een rijp mens met een in afhankelijkheid gewortelde onafhankelijkheid.

Hij is kenbaar door zijn receptiviteit enerzijds en door zijn besluitvaardigheid anderzijds; door zijn creativiteit, door zijn zoeken van lijn in het ontwerpen van de toekomst, door eigen visie en door zijn verzet tegen holle frasen.

Kortom, hij is aangepast aan de realiteit, maar hij doet meer dan zich aanpassen: hij is tevens drager van de mogelijkheid tot verandering; hij is een mens in beweging, geïnvolveerd in de menselijke samenleving, zonder een zich mee laten zuigen in schijn-gevoelens en te sterke traditionele gebondenheden.

Hij is een pionier; hij is voortvarend — zonder impulsief te zijn; hij acht zich gebonden aan normen van ethiek en bovenal aan alles wat gericht is op het in stand houden van de menselijke waardigheid en de menselijke vrijheid.

Wat de levenspraktijk nu betreft: ik geloof, dat de vraag hoe wij onze feesten vieren, met als mogelijkheid de onderstelling van de aanwezigheid van een kerstboom zonder engeltjes, op zichzelf een aardige vraag is. De kerstboom is voor de huidige mens geworden tot een symbool van een godsdienstig beleven: vroeger was dit niet in die mate het geval als nu.

Het staat de humanist vrij er zich over te verheugen, dat het voorjaar weer in het verschiet ligt, dat de dagen gaan lengen; hij mag naar zijn smaak zijn vreugde op elke wijze uiten, maar ik zie niet in, waarom juist de kerstboom daarbij een rol moet spelen; men zou zelfs kunnen stellen dat het eeuwige groen van de kerstboom het minst geschikt is om een komende verandering verstaanbaar te maken.

Ik geloof dan ook, dat het beste is als de humanist stelt dat zijn feestelijke stemming totaal niet uitgedrukt behoeft te worden op een genormeerde wijze: hij kan deze — als hij daar behoefte toe voelt — op welke wijze dan ook en misschien steeds op een wisselende manier — feestelijk openbaren.

Dit vooronderstelt eigen initiatief en fantasie — typische kenmerken van de humanist.

Wat het omgaan met het verdriet betreft een enkele opmerking: ik weet niet

of het juist is omgang met verdriet te koppelen aan „aloude perverse wijze". Zodra er sprake is van verdriet wordt er al gesuggereerd, dat we hier te doen hebben met een werkelijk gevoel, met een beleven van een verlies, in welke vorm dan ook.

Het staat de mens vrij dit te betreuren, verdrietig te zijn; daarnaast echter heeft hij tot opgave mens te zijn voor anderen, iets van zich te doen uitgaan; hij zal dan ook een evenwicht tot stand moeten brengen tussen enerzijds zijn „herdenken" van het verloren gegane en anderzijds zijn taak om wegbereider in het heden en in de toekomst te zijn.

Komen we nu toe tot de andere vragen, die Spigt stelt, dan valt het op dat hij wil suggereren dat de humanist als werker in een beroep, dit beroep op zekere momenten op een andere wijze zal opvatten dan de niet-humanist.

Ik kan me voorstellen, dat de beroepsuitoefening sec van een humanist enerzijds en een vertegenwoordiger van de theïstische kring anderzijds, op precies dezelfde wijze in het werk gaat.

Als voorbeeld daarvoor moet ik de schoolmeester aanvoeren: het is mij nog steeds niet duidelijk wat het verschil is tussen het op gereformeerde, op katholieke, op joodse of op humanistische wijze, van leren rekenen of lezen. We hebben nu eenmaal te maken met het aanleren van wetmatigheden, waarbij de levensopvatting van totaal geen betekenis is.

Het leren is het laatste waar een overtuiging een rol mag spelen; wetenschap hoort zich bezig te houden met het ontdekken van wetmatigheden, die geldend zijn onafhankelijk van onze verdere opvattingen.

Het nut van sectarisch onderwijs is dan ook zeer problematisch, valt eigenlijk absoluut te ontkennen.

Levensopvatting hoort buiten de school; de school is een leerinstituut; niets meer; geen opvoedend milieu, ook al menen de onderwijzers in hogere en de leraren in mindere mate, dat zij pedagogen zijn.

De enige verstandigen zijn de hoogleraren — maar daarom zijn zij dan ook uitgekozen; deze houden zich afzijdig van elke aanspraak op pedagogische bevoegdheid.

Ook voor de andere beroepen geldt veel van het hierboven gezegde. Beroepsuitoefening vereist in de eerste plaats een grondige theoretische fundering, een wetenschappelijke houding t.a.v. de taak, die men heeft aanvaard.

Daarnaast komt in vele gevallen een afwegen van belangen t.o.v. elkaar: het belang van het individu enerzijds, dat van de gemeenschap anderzijds.

Ik vraag me echter af of deze zgn. tegenstelling van belangen wel zo sterk is als vaak gesteld wordt; ik ben er namelijk van overtuigd, dat in vele gevallen de tegenstelling slechts schijn is en dat zij geaccentueerd wordt door een te makkelijke instelling van degenen, die een beslissing moet nemen.

Als voorbeeld moge ik nemen de instelling van een rechter t.o.v. een misdadiger.

Er vinden thans nogal eens botsingen plaats tussen enerzijds de rechterlijke macht en anderzijds de psychiatrische deskundigen, waarbij het er vaak naar

uitziet, dat de rechter meent op te moeten komen voor het belang van de maatschappij — daarbij hanterend de ouderwetse opvatting van preventie — en dat de psychiater slechts is de pleitbezorger van het individu.

Deze tegenstelling behoeft in het geheel niet te bestaan: uitgaande van het feit, dat het plegen van een misdrijf veroorzaakt kan worden door diverse drijfveren, is het in de eerste plaats van belang te trachten deze wortels op te sporen; daarna dient men zich af te vragen wat in de toekomst onder invloed van bepaalde te nemen maatregelen de prognose voor al dan niet recidiveren zal zijn en daarna dient in samenwerking tussen rechter en psychiater een beslissing genomen te worden, die zowel het individu als de maatschappij tot nut strekt.

Op dit terrein zal de humanist een andere en naar mijn smaak een betere instelling hebben dan de gelovige, die toch immers bij zijn besluitvorming, uitgaande van een irrealistische conceptie, zich grondend op bijbelse teksten, de leer der vergelding een grote rol zal laten spelen.

Het is de vraag — maar het is eigenlijk helemaal geen vraag — of niet daardoor juist beïnvloed wordt een neiging om te volharden in het kwaad, of niet juist op deze wijze de veroordeelde vanuit een situatie van verbittering, ertoe zal komen de hem uitstotende maatschappij nog agressiever te gaan bejegenen.

Overal waar macht zich doet gelden vinden we ook verzet.

Des te meer geldt dit, indien hij die reeds van jongsaf aan gebukt gaat onder overheersende ouderfiguren nu ook nog later na een misstap weer slechts geconfronteerd wordt met koelheid, hardheid en onbegrip.

De humanist pleit voor de menselijke rechten, voor de menselijke waardigheid vooral en daarbij is nergens plaats voor overheersing of geweld.

Het is de taak van de humanist om vanuit zijn weten van iemand te zijn, vanuit zijn identiteit, steeds op de bres te staan voor het op grond van zijn weten, concipiëren van nieuwe ideeën voor mens- en maatschappij-benadering, waarbij alle irrealiteit wordt losgelaten.

S. J. Vles

PERSONALIA

S. J. Vles — geboren in 1911, studeerde wis- en natuurkunde in Utrecht en psychologie aan de V.U. te Amsterdam. Promoveerde in 1939 in de wiskunde op een proefschrift, getiteld „Randonderzoek bij conforme afbeeldingen”. Thans werkzaam als algemeen adjunct-directeur van „De Kruisberg” te Doetinchem.

¹⁾ Erik H. Erikson (geb. 1904) is van Deense afkomst, maar werd in Duitsland grootgebracht. Hij deed zijn psycho-analytische studie te Wenen. Later emigreerde hij naar de Verenigde Staten. Hij heeft klinisch werk verricht aan diverse vooraanstaande Amerikaanse universiteiten. Na een hoogleraarschap in de psychiatrie aan de universiteit te Pittsburgh bekleedt hij thans een gelijke functie in de psychologie aan de Harvard-Universiteit te Cambridge (Mass.).

Worksheet

van Erik H. Erikson met betrekking tot zijn theorie omtrent de identiteits-vorming. Gepubliceerd: „The problem of ego-identity”, in Psychological Issues, Vol. I, nr. 1, 1959.

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
I. INFANCY	Trust vs. Mistrust				Unipolarity vs. Premature Self-Differentiation			
II. EARLY CHILDHOOD		Autonomy vs. Shame, Doubt			Bipolarity vs. Autism			
III. PLAY AGE			Initiative vs. Guilt		Play Identification vs. (oedipal) Fantasy Identities			
IV. SCHOOL AGE				Industry vs. Inferiority	Work Identification vs. Identity Foreclosure			
V. ADO- LESCENCE	Time Perspective vs. Time Diffusion	Self-Certainty vs. Identity Consciousness	Role Experimentation vs. Negative Identity	Anticipation of Achievement vs. Work Paralysis	Identity vs. Identity Diffusion	Sexual Identity vs. Bisexual Diffusion	Leadership Polarization vs. Authority Diffusion	Ideological Polarization vs. Diffusion of Ideals
VI. YOUNG ADULT					Solidarity vs. Social Isolation	Intimacy vs. Isolation		
VII. ADULTHOOD							Generativity vs. Self-Absorption	
VIII. MATURE AGE								Integrity vs. Disgust, Despair

Leven met de anderen

„Wat altijd weer als slecht en gemeen wordt veroordeeld, dat is het zwaarder laten wegen van bepaalde belangen, niet omdat zij objectief zwaarder zijn, maar omdat het direct of indirect *eigen* belangen zijn: het is dus de ik-zucht in al haar verschijningsvormen, zoals valsheid, hebzucht, lafheid, wreedheid, gemakzucht enz.; wat altijd weer als goed en edel wordt beoordeeld, dat is het ontvankelijk zijn voor anderer belangen in dezelfde mate als voor de eigen dus de *objectiviteit der gezindheid* in al haar verschijningsvormen, zoals daar zijn gerechtigheid, eerlijkheid, toewijding, trouw, dapperheid, gulheid enz.” In zijn boek „Problemen der zedelijke waardering” (Den Haag, 1958) geeft Libbe van der Wal aldus weer, wat het wezen der zedelijkheid zou zijn. Dit zou dus zijn — de term moge op het eerste gehoor in verband met juist de ethiek wat vreemd aandoen — het *objectiviteitsbeginsel*. Het is het beginsel, dat men veelal tot uitdrukking gebracht vindt in het appèl van het: „Wat gij niet wilt dat u geschiedt, doe dat ook een ander niet”. Overigens is deze vertolking van het objectiviteitsbeginsel, naar het ons met Van der Wal wil voorkomen, ontoereikend. Het beginsel wordt alleen juist tot uitdrukking gebracht in een appèl, luidend: „Behandel de ander, zoals gij zelf door hem of haar behandeld zou wensen te worden!”

De auteur van het hierboven geciteerde boek vestigt intussen een verkeerde indruk door te stellen, dat het objectiviteitsbeginsel door de eeuwen heen als het wezen der zedelijkheid zou zijn aangevoeld. De idee van zedelijkheid is nl. per saldo nauw verbonden met de gehuldigde „anthropologie”, de opvatting over wat of wie medemensen zijn. Welnu, vele eeuwen lang werden medemensen ingedeeld in twee diepgaand verschillende categorieën: die, behorend tot de eigen groep, en die, daarbuiten vallend. In de laatsten werd het beeld van een gelijkwaardige medemens niet of nauwelijks onderkend, waarmee men automatisch was gedispenseerd van een doen gelden van het objectiviteitsbeginsel t.o.v. ook hen. Bovendien is de geschiedenis overvol bewijzen van een „te goeder trouw” zich conformeren aan de wraakgierigheid, ook, waar het handelen tegenover leden van de eigen groep betrof. (En waar het objectiviteitsbegrip uitgangspunt voor zedelijk handelen is, is het beginsel van het „oog om oog, tand om tand” uitgesloten.)

Men behoeft geen sociaal-Darwinist te zijn om te moeten concluderen, dat het objectiviteitsbeginsel eerst in de meer recente menselijke geschiedenis

relatief zeer velen voor zich weet te winnen. Dat dit het geval is, lijkt per saldo weinig bevreemdend. In de eerste plaats werd de beslotenheid van stam, kaste, geloofsgemeenschap en volk doorbroken, wat een uitzicht opende op de „anderen” als ook mensen. Voorts werd — in nauwe samenhang met vorenbedoelde ontsluiting — het individu „ontdekt” als drager van een te respecteren menselijke waardigheid. Dan nog is, terwijl men zich vroeger zonder te verreikende consequenties het afwijzen of negeren van het beginsel kon veroorloven, het niet accepteren van het objectiviteitsprincipe bijzonder riskant geworden. (Zo dit laatste al verduidelijking vraagt, dan behoeft slechts te worden gewezen op het risico van de atoomoorlog.) Het objectiviteitsbeginsel is zeer duidelijk niet ingeschapen in de menselijke soort. Het is een notie met een geschiedenis en een notie ook, die, dankzij een bepaalde loop van de geschiedenis, tot een toetssteen werd voor veler handelen.

Schrijver dezes zal niet alleen staan in de overtuiging, dat een werkelijk humane wereld als *conditio sine qua non* heeft een toenemende feitelijkheid, d.i. in het concrete handelen zich uitdrukken de gelding van het objectiviteitsbeginsel. Deze overtuiging zal worden gedeeld door zeer vele hedendaagse godsdienstig gelovigen en ongelovigen. Omdat evenwel dit beginsel mettertijd groter gelding verkreeg in en door een geschiedenis met een bepaalde loop, is er een genoegzame reden om er vanuit te gaan, dat de (sterker of zwakker) gelding ervan in de wereld van morgen door de verdere loop van de geschiedenis zal worden gedetermineerd. Tot recht begrip: die geschiedenis kan veel meer dan die, welke achter ons ligt, er één zijn, gestuurd door menselijk inzicht. Natuurlijk, het is een illusie, dat de wereld van morgen geheel zou kunnen beantwoorden aan onze blauwdrukken. Wel echter kunnen wij beschikken over arsenalen van wetenschappelijk inzicht, welke ons tot een strategie voor een bewoonbaarder menselijke wereld in staat stellen, waarvan redelijkerwijs succes mag worden verwacht. Als dan de versterkte gelding van het objectiviteitsbeginsel gemeenschappelijke taak en opgaaf is, dan rijst de vraag, welke voorwaarden precies vervuld zullen moeten worden, wil die taak succesvol kunnen zijn.

Ter wille van de volledigheid moge er op worden gewezen, dat een versterkte gelding van het objectiviteitsbeginsel tweeërlei impliceert. In een absoluut en relatief toenemend aantal mensen zal de vaste overtuiging moeten worden vastgelegd, dat het „behandel de ander, zoals jijzelf door hem of haar behandeld zou wensen te worden” de toetssteen voor hun daden is. Daarnaast evenwel zal voor (en door) deze mensen een levenssituatie moeten worden gecreëerd, die het hun mogelijk maakt, daadwerkelijk aan het objectiviteitsbeginsel trouw te zijn. Immers het huldigen van een waarde of norm door de eerlijke en diepe overtuiging, dat deze juist is, garandeert nog niet, dat het feitelijk gedrag ook altijd overeenkomstig die norm zou zijn. De apostel Paulus bracht door te zeggen, dat hij het goede wilde, maar toch het kwade deed, onder woorden, wat een bijna dagelijkse ervaring is van de aanhangers van het objectiviteitsbeginsel.

Het objectiviteitsbeginsel als richtinggevende kracht voor mens en maatschappij behoort tot de orde van fenomenen, die niet alleen veroorzaken, maar ook veroorzaakt worden. De huidige aanhangers van het beginsel zullen een situatie moeten scheppen, welke de beste garantie biedt, dat het beginsel universeel zal worden aanvaard en maximaal zal worden nageleefd. Die situatie dient niet te worden opgevat als een statische. Op de keper beschouwd, zal zij zelfs niet statisch mogen zijn, maar wel zal zij een grondpatroon moeten bezitten, dat het aan individuen mogelijk maakt met alle medemensen solidair te zijn en tegelijkertijd bewust te blijven van een onvervangbare zelfverantwoordelijkheid. Dit grondpatroon te ontdekken, lijkt primair de gezamenlijke taak te zijn van de beoefenaars der gedragswetenschappen. Biologen, psychologen, ecologen en sociologen dienen in open wederzijdse communicatie die binnen elk hunner wetenschappen voldoende vaststaande inzichten te synthetiseren en naar de maatschappij uit te dragen, welke relevant zijn i.v.m. (on)zedelijk gedrag. Dit grondpatroon te scheppen en te handhaven, lijkt de taak te zijn van allen, die, in welke positie dan ook, een menselijke verantwoordelijkheid (willen) dragen.

Menigmaal wordt gehoord, dat de cumulatie van kennis en inzicht binnen de gedragswetenschappen eigenlijk nihil zou zijn. Terwijl oorzaak en gevolg in het natuurgebeuren zozeer verduidelijkt zouden zijn door de succesvolle natuurwetenschappen, dat de mens langzamerhand meester van zijn „Umwelt” zou zijn geworden, zouden wij omtrent causaliteiten in het menselijk gedrag in feite nog niets weten. Deze laatste mening is bepaald te pessimistisch. Ongetwijfeld zijn de natuurwetenschappelijke vorderingen onnoemelijk veel groter dan de gedragswetenschappelijke, doch de gedragswetenschappen hebben op basis van adequate deductie en inductie terdege wetmatigheden in het menselijk gedrag ontdekt. Zou eens grondig worden geïnventariseerd, welke geverifieerde inzichten door psychologen, sociologen en beoefenaars der andere gedragswetenschappen over determinanten van (on)zedelijk denken en handelen zijn verworven, dan zou dat blijken mee te vallen. Tal van elementen van het grondpatroon, waarvan hierboven sprake was, zijn reeds ontdekt. Er is echter enerzijds te weinig informatie-uitwisseling tussen de verschillende gedragsdisciplines en anderzijds te weinig informatie-doorstroming vanuit die disciplines naar de samenleving om wie dan ook onmiddellijk in staat te stellen tot helder overzicht.

Wie op kortere of langere termijn zou kunnen samenvatten, welke de tot dusverre door de gedragswetenschappen blootgelegde determinanten van de (on)zedelijkheid zijn, zou daarmee de mensheid een in betekenis moeilijk te overschatten dienst bewijzen. Er moet nl. bij humanitaire ondernemingen nog veel te veel worden vertrouwd op gezond verstand en goede wil en dit dan eenvoudigweg, omdat een betrouwbaarder vertrouwensalternatief — geverifieerd wetenschappelijk inzicht — ontbreekt. Schrijver dezes verwacht niet, dat hijzelf de door hem hier zo sterk bepleite synthetiserende arbeid ooit zal aanvatten, maar dat ontheft hem er niet van, het belang van die arbeid voor

een humane samenleving in het licht te stellen. Zolang die arbeid niet is verricht, is het wellicht van enig nut echter, de bijdrage van de eigen discipline (de sociologie) tot adequater inzicht in de determinanten van zedelijk denken en handelen te verduidelijken. Dat zij dan het eigenlijke doel van het hiernavolgende.

De historici van het vak laten de sociologie gewoonlijk beginnen met Comte. Is dit juist, dan is deze gedragswetenschap nu zowat anderhalve eeuw oud. Interessant en ook hier ter zake is, dat Comte met zijn nieuwe wetenschap een onderneming op het oog had van uitgesproken zedelijke aard. Na een tweetal andere stadia te hebben doorlopen, die in hun resultaten bepaald niet zo bevredigend waren, zou de geschiedenis van de mensheid nu in een stadium treden, waarvan heel veel mocht worden verwacht: het positieve stadium. Voortaan zou het menselijk leven en samenleven niet langer georiënteerd zijn aan godsdienstige superstitieën of onverifieerbare metaphysiek, maar zijn (ook en vooral: zedelijke) oriëntatie vinden in de empirische wetenschap. De sociologie zou het zijn, die, als het ware, al het voortgaande wetenschappelijk weten zou overkoepelen.

Sinds Comte's dagen is de sociologie wel zeer verregaand veranderd, niet in het minst qua intenties. Om te beginnen is door haar beoefenaars zonder enige uitzondering de gedachte losgelaten van de sociologie als een overkoepelende en synthetiserende wetenschap. De hedendaagse sociologen hebben er ten volle vrede mee, dat de sociologie een wetenschap is als alle andere wetenschappen. Voorts zijn de huidige beoefenaars van het vak veel minder optimistisch gestemd over de mogelijkheden tot sociologische kennis-accumulatie dan Comte en degenen, die in de 19de eeuw na hem het vak beoefenden. Wat in dit verband evenwel het meest belangrijk lijkt, is dat het ethische pathos, zo kenmerkend voor Comte en de andere 19de eeuwse sociologen, is gaan ontbreken. De sociologie van vandaag is een wetenschap, waarvan de beoefenaars zeer zeker geen immorele lieden zijn. Een directe koppeling van onderzoek en verbetering van de wereld is echter voor de huidige sociologen in het algemeen niet kenmerkend. Het inmiddels omvangrijke gilde — alleen al in Nederland bestaande uit vele honderden — is gewoonlijk zo druk bezig met „technische” (theoretische, methodologische) zaken en aangenomen werk, dat de morele functie van het vak slechts zeer incidenteel aan de orde komt. Men moge dat betreuren, maar men dient dan wel te beseffen, dat de huidige sociologen mensen zijn als de meesten van hun tijdgenoten, d.w.z. niet primair wereldverbeteraars, maar veeleer min of meer door hun werk in engere zin geboeiden, die gedwongen zijn voor zichzelf en hun eventueel gezin dagelijks brood te verschaffen. Intussen is juist door die gaandeweg minder pretentieuze geworden en van haar oude ethische pathos nagenoeg ontdaan geraakte sociologie het inzicht in de sociaal-culturele determinatie van het menselijk handelen (inclusief: het morele) toenemend verdiept. (Niet in het minst door kleine sociologische ondernemin-

gen zonder sociaal-critisch oogmerk is bijgedragen tot verificatie van hetgeen aan individueel doen en laten ten grondslag ligt.) Wat globaal aan zicht is verschaft door de moderne sociologie op de sociale gedetermineerdheid van het handelen der individuen, moge hierna uiteengezet worden.

„Zijn eigen plaats vinden in een configuratie, die door anderen is ontworpen, is één van de belangrijkste aspecten van het proces, dat, misschien eufemistisch, „opgroeien” wordt genoemd. De normale volwassene leeft binnen de hem toegewezen coördinaten. Wat men gezond verstand noemt, is in wezen een critiekloos aanvaarden van het gezichtspunt der volwassenen. Een plaats hebben in de samenleving betekent, dat men zich op het kruispunt bevindt van specifieke sociale krachten. Op de niveaus, waarop de meeste mensen zich bevinden, betekent het hebben van een bepaalde plaats in de samenleving, dat men zich aan bepaalde regels heeft te houden en... ook houdt doorgaans.” Aldus Peter Berger ergens in zijn onvolprezen boekje „Sociologisch denken” (Rotterdam, 1965). Berger signaleert hier dus ons aller individuele onderworpenheid, althans in de volwassenheid, aan sociale normen, die wij niet zelf hebben ontwikkeld, maar die „vorgegeven” zijn. Toch zijn wij veel meer de gevangene van de samenleving dan uit het hiervoor geciteerde spreekt. Het kan worden verduidelijkt vanuit uiteenlopende „invalshoeken”, maar vooral via de studie der zgn. sociale controle komt het genoegzaam naar voren.

Fysiek geweld, tot welks gebruik de samenleving zich gerechtigd acht, is een uiterst spaarzaam benut middel om individuen zich te doen conformeren. Relatief zeer weinig worden wegens bedreven wandaden met de dood gestraft, terwijl het ook slechts een kleine minderheid is, die gevangenisstraf wordt opgelegd. De kans, dat fysiek geweld het antwoord van de samenleving zal zijn op een overtreding van bepaalde harer normen, weerhoudt evenwel menig individu ervan zulk een overtreding te begaan. De samenleving doet anderszinds menig individu, hetzij van stonde af aan, hetzij uiteindelijk, zich conformeren door gebruikmaking van het middel der economische pressie. Vele opstandigen bonden uiteindelijk in, omdat zij als reactie de dreiging met ontslag uitlokten of tot het inzicht geraakten, dat hun carrière ernstig zou worden geschaad door hun non-conformisme. Misschien hebben de naast deze grove middelen gehanteerde veel subtieler middelen toch in het leven van alle dag een veel groter effect. De groepen, waarbinnen het individu in face-to-face contact met de mede-leden leeft (gezin, buurt e.d.) beschikken over controlemiddelen als overreding, ridiculisering, roddel, beschandalisering en isolatie, waarvoor vrijwel niemand ongevoelig is. De rechter of de broodheer weerstaan is vermoedelijk aanzienlijk minder moeilijk dan hen weerstaan op wier coöperatie, genegenheid of achting prijs wordt gesteld. Op de keper beschouwd, leeft het individu onder een enorme dwang van de maatschappij, een dwang zo onverbidlijk, dat deze zelfs niet ter zijde kan worden geschoven door de ideeën, waarop zij berust, te ontmaskeren. Was het nu nog maar zo, dat het individu alleen had te zwichten voor een om-

geving van levenden. Het zwicht evenwel ook keer op keer voor de ideeën der samenleving van gisteren en eergisteren. Is het mogelijk niet zo zelfs, dat de doden machtiger zijn dan de levenden? Met name b.v. de Zuidafrikaanse blanke. Hij is echt in de meeste gevallen geen bloeddorstige wellusteling. Integendeel, hij is als individu een humaan mens, die dikwijls buiten Zuid-Afrika veel gemakkelijker met een niet-blanke tot echte communicatie komt dan de Nederlander, Engelsman of Amerikaan. Binnen zijn land gehoorzaamt hij niettemin de doden, de mannen van de Grote Trek uit de dertiger jaren van de vorige eeuw. Hij doet dat niet, omdat blanke Zuidafrikaners in aanleg uitzonderlijke blanken zijn, maar louter en alleen, omdat hij een mens is, levend binnen een groep met een bepaalde historiciteit. Het spel, dat het individu gaat spelen, is dikwijls reeds lang voor zijn geboorte vastgelegd, ook nu nog, ook nog in een samenleving, waarbinnen de individualiteit zozeer wordt gerespecteerd. Het individu wordt geklonken aan de instituties met de aan hen eigen imperatieven, die niet zelden zulk een effectiviteit verkrijgen naarmate hun gelding van langere duur is, dat zij tot pseudo-instincten worden. Zij sluiten dan zozeer andere gedragsmogelijkheden uit, dat het individu zich niet eens meer realiseert, dat hij überhaupt anders zou kunnen handelen.

Het individu, zo leert het sociologisch onderzoek, is een gevangene van de samenleving. De samenleving decreteert en, hoe innerlijk onwillig soms ook, het individu buigt zich voor de regels van het gevangenisregime. Doch uit een oogpunt van vrijheid is het nog veel erger met dit individu gesteld. Het is niet alleen meestal gedoemd tot zwichten, het raakt daartoe dikwijls ook spoedig innerlijk bereid. De gevangenis wordt niet langer als zodanig ervaren. Het individu wordt nl. door de samenleving zodanig tot in zijn diepste innerlijk bepaald, dat het gaat geloven vrij te zijn. Het gaat geloven zichzelf te zijn, hoewel de werkelijkheid is, dat zijn identiteit door de samenleving wordt vastgelegd, bewaard en gewijzigd in daden van sociale erkenning (of zelfs afwijzing). Wie deze verregaande maakbaarheid van het individu door de maatschappij nog mocht betwijfelen, name b.v. Sartre's „Portret van een anti-semiet” ter hand. Zoals Berger het heel pregnant uitdrukt: in de maatschappelijke rollen, die het individu vervult, draagt het niet alleen de door de samenleving opgezette maskers, maar is of wordt het die maskers. De hoogleraar, die verondersteld wordt een in alle opzichten wijs man te zijn, gaat zich zulks voelen. De man in het militaire uniform wordt een andere man.

Laat nog éénmaal Berger geciteerd mogen worden: „De samenleving houdt niet halt aan de buitenzijde van ons lichaam, doch dringt evenzeer in onze persoon binnen als zij haar van alle kanten omgeeft. Onze onderworpenheid aan de samenleving is niet zozeer het gevolg van verovering als van een geheime verstandhouding. Soms worden wij inderdaad tot onderwerping gedwongen. Veel vaker echter worden wij het slachtoffer van onze eigen sociale natuur. De muren van onze gevangenis stonden er reeds vóór wij op het toneel verschenen, doch ze worden voortdurend door ons herbouwd. Wij hebben ons vrijwillig in gevangenschap begeven.”

Het door de moderne sociologie verschaftte beeld van het individu — dat van de bouwer aan zijn eigen gevangenis — is een moeilijk te verdragen beeld. De meesten onzer willen zich immers als vrij beschouwen. Natuurlijk, in het besef van menig onvermogen, ben 'ik niettemin in diepste wezen, d.i. ook en vooral als zedelijk wezen, autonoom... De keuze, die ik maak, is *mijn* keuze... Wetenschappelijk is op dit verweer — hoe teleurstellend het misschien ook is — geen wederwoord mogelijk, want de wetenschap vermag over de vrijheid niets te zeggen. Haar werkterrein is beperkt tot de sfeer van de causaliteiten, van de gebondenheden. Welnu, ten tweede male zij opgemerkt, dat, blijkens het sociologische onderzoek, het empirische individu steeds weer mede bouwt aan de instandhouding van zijn kerker in dat grote, vreesaanjagende gebouw, dat wij maatschappij plegen te noemen.

Het hiervoor geschetste beeld, dat de sociologie verschaft, is echter niet het enige. Uit het sociologisch onderzoek komt ook iets anders naar voren, dat de voorvechters van de individuele vrijheid vermoedelijk wel zal aangaan. *Heeft het individu klaarblijkelijk de samenleving nodig voor zijn identiteitshandhaving, de samenleving harerzijds heeft voor haar voortbestaan de participatie van, zo niet alle, dan toch vele harer leden nodig.* Het blijkt nu ook uit het sociologisch onderzoek, dat het door sociale controle en norm-interiorisatie bewerkstelligde participatiestreven van de samenleving soms een falikante mislukking wordt en gewoonlijk niet volledig gelukt. Door transformatie, distanciëring en manipulatie breken gevangenen individueel of als collectivum uit, overigens na gelukte ontsnapping niet zelden zich weer in nieuwe gevangenschap begevend. Transformatie doet zich voor, wanneer een zgn. charismatische leider een nieuwe zin weet te geven aan het bestaande (Marx, Billy Graham, te onzent ook Koekoek). Distantiëring komt neer op het nemen van een innerlijke afstand tot de gegeven maatschappij. Men blijft in de samenleving, maar men is niet langer van de samenleving. Bij manipulatie wordt de bestaande sociale structuur gebruikt voor eigen doeleinden, welke strijdig zijn met die van de hoeders van maatschappelijke orde. Het moge echter worden herhaald, dat de ontsnapping menigmaal gevolgd wordt door nieuwe gevangenschap. Zelfs kan staande worden gehouden, dat menige ontsnapping niet anders is dan kerkerruil. Degenen, die de Marxen, Grahams en Koekoeken volgen, leveren zich uit aan een nieuw gevangenisregime, dat niet onmogelijk strenger is dan het voorgaande was.

Samenvattend: het sociologisch onderzoek heeft aangetoond, dat, niettegenstaande de grote verschillen tussen sociale situaties, het denken en doen van het individu in hoge mate bepaald wordt door deels in het verborgene werkzame, anderdeels voor dit individu waarneembare maatschappelijke krachten. Onder die krachten zijn vooral van belang (collectieve en in instituties ingebouwde) waarden, normen, doeleinden en verwachtingen, wier oorsprong niet bij uitzondering ligt bij reeds lang gestorven generaties. Deze constatering lijkt ten zeerste relevant i.v.m. de vraag naar de maximale aanvaarding van het objectiviteitsbeginsel en de doorwerking van dit beginsel

in het handelen. Daarom, omdat er de consequentie uit mag worden getrokken, dat bij een bepaalde maatschappelijke structuur het objectiviteitsbeginsel kansrijk, doch bij een andere dit beginsel (vrijwel) kansloos moet zijn. De idee van het „verbeter de wereld, begin bij uzelf” verschijnt in dit licht als een eenzijdige en daarom gevaarlijke eis. In op intens geloof stoelende transformatie, distantiëring en/of manipulatie zal ook de sociale structuur (verder) hervormd moeten worden, wil een aan de individuele gezindheid appellerend streven succesvol kunnen zijn.

Dragen de Duitsers, althans de nu ouderen onder hen, een bijna niet te delgen collectieve schuld? Moeten of mogen zij zonder uitzondering verantwoordelijk worden gesteld voor de dood van 6.000.000 joden, de tyrannie etc.? Deze vragen zijn hier ter zake, omdat zij ons brengen bij de kwestie, wat de individuele Duitser eigenlijk vermocht en, meer in het algemeen, bij die, wat de individuele mens eigenlijk vermag. Als dan sprake mag of moet zijn van een Duitse schuld, dan is die niet daarin gelegen, dat alle of de meeste Duitsers het objectiviteitsbeginsel welbewust verzaakten. Veel Duitsers, die hebben meegedaan, waren, gezien hun persoonlijke gezindheid, niet minder zedelijke lieden dan vele hunner politieke tegenstanders. Als zij zich schuldig hebben gemaakt, dan is hun „schuld” slechts gelegen in hun „nalatigheid”, de macht van de sociale structuur te doorzien en die in groepsverbonden handelen te doorbreken op een ogenblik, dat dit nog kon. Te zeer hebben zij zich laten leiden en daarmee laten misleiden door de idee, dat de verbetering van de wereld bij het eigen zelf dient te beginnen.

De sociologie onthult in en door haar onderzoeken van verschillende importantie steeds weer opnieuw de macht van de samenleving over het individu. Zij maakt duidelijk, hoezeer het individu — ook en vooral in zijn zedelijk (on)vermogen — voortbrengsel is van zijn samenleving. In dit resultaat verwijzen de beoefenaars dezer wetenschap, soms expliciet, doch meestal impliciet naar de noodzaak, die samenlevingsstructuren te bepalen, welke de beste garantie bieden, dat individuen het goede (de objectiviteit in de verhouding tot alle medemensen) zullen willen en ook zullen doen. Welke die samenlevingsstructuren in concreto zijn, is echter, helaas, een punt, waarover de meningen van de allerbesten in het vak nog grotelijks uiteen blijken te lopen. Karl Mannheim, de schrijver van o.a. „Man and society in an age of reconstruction”, kwam na grondige analyse van de eigentijdse situatie tot de conclusie, dat „planning for freedom” noodzaak zou zijn. Een menswaardige samenleving zou alleen geschapen en behouden kunnen worden door verregaande planning, bepaald door belangeloze wetenschappelijk geschoolden. Tot een geheel andere gevolgtrekking kwam Alexander Rüstow in zijn gigantisch driedelig werk „Ortsbestimmung der Gegenwart”. Andere, evenzeer bewogen beoefenaars van de sociologie kwamen tot weer andere conclusies. De sociologie lijkt nog niet zo ver te zijn, dat zij op zuiver wetenschappelijke grond kan aangeven, wat de grond- of kernstructuur is van een de zedelijkheid dienende samenleving. Hoe betreurenswaardig ook op zichzelf dit feit,

het is wenselijk om het met nadruk te erkennen. Omdat het sociologisch onderzoek echter — en met toenemende intensiteit — voortgaat, is de hoop, dat die structuur spoedig enigermate voorzien zou kunnen worden, niet geheel ongegrond.

Voorlopig zal ons politiek-maatschappelijk streven nog gebaseerd moeten zijn op een aantal „sociologische hypothesen”, die overigens, ongeacht onze politieke voorkeur, het merkteken dragen van een tijd, die definitief voorbij is. Houden wij evenwel voortdurend in ons achterhoofd, dat de sociologische wetenschap, die weliswaar geen uitzicht biedt op Mars of Venus, maar wel op de mensen van deze Aarde, net als andere wetenschappen voortschrijdt. Zeker, wanneer de wereld van morgen een wereld zou moeten zijn, beheerst door objectiviteit in het tussen-menselijk verkeer, zullen wij niet moeten schromen onze „sociologische hypothesen”, die uitgangspunt zijn van ons politiek streven, zo spoedig mogelijk te vervangen door geverifieerde sociologische kennis. Intussen is het hopelijk duidelijk geworden, dat de actieve deelname aan de politiek voor de aanhangers van het objectiviteitsbeginsel, willen zij althans dat beginsel waar maken, onontkoombaar is. Immers, de wereld zal, zoals bleek, geen betere worden door alleen ons eigen zelf te willen veranderen.

G. A. Kooy

G. A. Kooy - geboren 1926. Studie sociologie te Utrecht. Promoveerde in 1957 op een proefschrift over het gezin in Nederland. Publiceerde voor- en nadien vooral over huwelijk en gezin, maar ook o.a. over de NSB. Is sinds 1953 aan de Landbouwhogeschool verbonden. In 1964 werd hij te Wageningen als gewoon hoogleraar benoemd (in de gezinssociologie).

HERDRUK: ALBERT SCHWEITZER — „GESCHICHTE DER LEBEN-JESU-FORSCHUNG” — MUNCHEN, HAMBURG 1966

Eindelijk is het grote meesterwerk van Albert Schweitzer voor weinig geld weer te krijgen. In twee delen, samen 650 bladzijden, heeft de auteur in 1906 een enorm onderzoek naar wezen en betekenis van de Christus-figuur opgezet. Zijn conclusie was: „De Jezus van Nazareth, die als messias optrad, de zedelijkheid van het Godsrijk verkondigde, het Koninkrijk der Hemelen op aarde grondvestte en stierf om zijn werk te bezegelen, heeft nooit bestaan. Het is een gestalte, die door het rationalisme werd ontworpen, waaraan het liberalisme leven inblies en die door de moderne theologie in een modern gewaad werd gestoken”. (620)

Johan Daisne

Lezen met een glimlach van herkenning

Correlatie tussen leven en werk

Aan het slot van mijn eerste artikel over Johan Daisne in „Rekenschap”¹ stelde ik de lezer een vervolg in het vooruitzicht, waarin ik zou trachten aan te tonen hoe en op welke gronden deze auteur in later werk het externe en uitzonderlijke van zijn „romantisch magisch-realisme” en de daarbij aangepaste wijze van schrijven heeft gematigd en verdiept tot wat hij het „klassiek magisch-realisme” noemt. Wil het beeld van deze ontwikkelingsgang aan het door mij gestelde doel beantwoorden, dan moet een beklemtoning van wat reeds door mij, zij het met andere woorden, is gesuggereerd, aan het eigenlijke betoog voorafgaan, n.l. dat bij Daisne in een uitzonderlijk boeiende vorm eigen levensstijl en kunst verbonden zijn. Tussen zijn dagelijks leven en de herschepping daarvan in zijn werk bestaat een bijzondere correlatie; de mens en de kunstenaar zijn, in de wisselwerking van leven en scheppingsdrift, tot een in menig opzicht raadselachtige eenheid gekomen, waaromtrent dan ook onder de lezers en critici velerlei misverstand blijkt te zijn gerezen. Dit vindt mede zijn oorzaak in het feit dat het benijdenswaardige evenwicht waarover Daisne blijkt te beschikken, in stand gehouden wordt door intense spanningen tussen de vele uitersten van zijn persoonlijkheid. Ter verduidelijking hiervan moge de volgende rake karakteristiek van Rik Lanckrock² dienen. „Een Far West-hart in het lichaam van een directeur van de stadsbibliotheek, een filmheld die in staat is zich met monnikengeduld aan wetenschappelijk werk te wijden, een nonchalant dichter met een doctorsgraad in handels- en economische wetenschappen, een hartstochtelijk vrijbouter die niet buiten de gezelligheid van een knus familieleven kan, een globetrotter die zich voor de wagen spant om culturele organisaties tot in de puntjes uit te bouwen, een dromer die daadwerkelijk in de bres springt voor sociale rechtvaardigheid. Dit alles en veel meer is Daisne, een alchimist die elk compromis van de hand wijst wanneer het gaat om 'heilige' zaken: kunst en het doorgronden van het levensmysterie”.

Daisnes leven is integraal op deze taak afgestemd: geen bijzonderheid, hoe

¹ 13de jaarg., nr. 2, juni 1966.

² Rik Lanckrock: Johan Daisne, blz. 7 e.v. Antwerpen, 1956.

gering ook, ontgaat hem en toch blijft hij, bij de conceptie, steeds alles groots en universeel zien. Men kan dan ook in hem het prototype zien van de Vlaming die erin geslaagd is in geestelijk opzicht wereldburger te worden.

Daisne als dramaturg

In 1942 verscheen, behalve Daines romandebuut — „De trap van steen en wolken”³ —, zijn eerste toneelspel „De charade van Advent”. De première vond plaats op 19 december 1943 in de Koninklijke Schouwburg te Gent onder directie van Staf Bruggen en met begeleidende muziek van Claude Grafé. De regie was in handen van Michel van Vlaenderen. In het programma schreef Daisne een „Woord verklaring”, dat voor een goed begrip van zijn spel onmisbaar is. Daarin waarschuwt hij ervoor, dat men zijn stuk niet kan beoordelen als een realistisch werk, hoewel het toch evenmin als een sprookje opgevat mag worden. „Het behoort tot een genre dat zo oud is als de mensheid zelve; waarvan men het principe in al de sagen kan vinden, maar waarvan de moderne, opzettelijke beoefening vrij nieuw en zeldzaam is. Dit genre, dat o.m. wordt vertegenwoordigd door Pirandello, op een hem eigen wijze, kan men best 'Magisch-realisme' heten”.

De ontwikkeling van de gebeurtenissen verloopt volgens een plan dat Daisne zich ter vertolking van zijn denkbeelden heeft voorgespiegeld; de kern ervan is wederom door zijn neoplatonisme geïnspireerd, doch dusdanig dat zijn personages meer op symbolen lijken dan op mensen van vlees en bloed. In groten getale worden zij ten tonele gevoerd, ogenschijnlijk zonder met elkaar in voeling te staan. De critici die Daisne verweten hebben, dat door hem geïsoleerde poppen voor het voetlicht zijn gebracht die door geen organisch verband met elkaar in voeling staan, hebben niet begrepen, dat dit juist de bedoeling van de schrijver was. De meeste personages zijn niettemin op een andere wijze met elkaar verbonden: in feite zijn zij facetten van één mens. Om dit dramatisch te realiseren, moest Daisne zeer ver, misschien wel te ver gaan; hij moest, aangewezen als hij was op de stof, toestanden reëel uitbeelden die eigenlijk niet reëel waren, situaties creëren die in de geest leven en leefbaar zijn, doch welke, eenmaal verstoffelijkt, elke schijn van werkelijkheid missen. Niettemin is „De charade van Advent” een boeiende poging op magische wijze de dualiteit van de mens die harmonisch beheerst wordt door het gevoel en de geest, tot een levend geheel te concretiseren. Geen levenloze schimmen of beredeneerde marionetten, zoals die in het brein van zoveel „moderne” intellectualistische schrijvers rondspoken, heeft hij ten tonele gevoerd, maar de droom en het zieleleven met evenveel rechten naast het somatische leven gesteld en hiermee de essentie van zijn kunst blootgelegd. „Wie deze twee-eenheid niet kan aanvaarden, zal nooit Daines kunst vatten

³ F. P. Huygens, t.a.p., blz. 80 e.v.

en zal — en dat is wel het spijtigste — nooit de rijkere bronnen in de eigen persoonlijkheid ontdekken”⁴.

Na „De charade van Advent” zijn van Daisne nog drie andere toneelstukken verschenen, die in 1945 onder de gezamenlijke titel „De liefde is een schepping van vergoding” werden uitgegeven. Het eerste van de drie is „Veva”. Een van de figuren uit dit drama wijst erop, dat, ondanks alle tegenslagen, nooit reden tot wanhoop bestaat. „Het leven heeft geen einde en geen begin, het kent alleen pauzes even achter het gordijn”. Het gaat verder in eindeloze wisseling. Men moet geduldig wachten en in zijn droom aanvullen wat het uit zichzelf niet biedt. Dan wordt de lente reeds merkbaar in de winter en ademt het leven in het hiernamaals verder na de dood. Deze gedachte van het overvloeien van de dingen in elkaar is een opvatting die in Daisnes verhalen uit dezelfde periode, o.a. in de bundel „Zes domino's voor vrouwen” met Veva als de hoofdfiguur van het slotverhaal, telkens terugkeert. Na „Het zwaard van Tristan”, het tweede deel der trilogie, vormt „Tine van Berken”, de in het eerste deel van mijn artikel reeds genoemde schrijfster van jonge-meisjesboeken, die in de verbeelding van Daisne tot een symbool van beminnelijkheid en goedheid is uitgegroeid en wier naam zijn villa aan de Leie siert, de voltooiing en bekroning.

Genoemde toneelstukken vormen door de symboliek van hun inhoud een zekere eenheid met „De charade van Advent”; bovendien treden in het eerste deel der trilogie twee personen op die ook in Daisnes dramatisch debuut de belangrijkste rollen vervullen: dr. Kamerik en de filmspeelster Veva van der Tuyn. In „De charade” wordt in haar en door haar een dreigende catastrofe ten goede gekeerd, doch in het spel dat haar naam draagt, laat zij, die bij machte zou zijn voor Kamerik de vrouw te worden die alles voor hem betekent, zich door de regisseur Vaclav op een dwaalspoor brengen. Zij zal daardoor nooit op de geïdealiseerde persoonlijkheid gelijken die alleen in staat zou zijn Kamerik gelukkig te maken. Wanneer hij, kort na zijn afscheid als directeur van 's rijks filmotheek, zijn einde voelt naderen, heeft hij zich nog niet met het leven verzoend, omdat hem nooit de liefde die „een schepping van vergoding” is, te beurt mocht vallen; hij is er niet in geslaagd zijn liefde zo te idealiseren, dat zij van de werkelijkheid los kon komen en daardoor vermocht zij niet dat vergoddelijkt karakter te krijgen waarmee zij hem in zijn diepste verlangens bevredigd zou hebben.

In het tweede deel van de trilogie, „Het zwaard van Tristan”, hebben degenen die van elkaar houden, de zin voor de werkelijkheid verloren, waardoor een harmonische ontwikkeling van het liefdegevoel onmogelijk is. Voor dit stuk heeft Daisne de oude sage van Tristan en Isolde in deze tijd getransponeerd. Zijn voorkeur voor sagenmotieven had hij reeds in zijn inleiding tot „De charade” gemotiveerd; voor de kunstenaar die op de randgebieden van droom

⁴ Rik Lanckrock, t.a.p., blz. 21.

en werkelijkheid naar het diepere in de mens en het leven tracht te zoeken, vormen de oeroude sagen en mythen een rijke inspiratiebron.

In „Tine van Berken” ten slotte wordt aan de hoofdpersoon, dr. Van Erlevoort, leraar Nederlands aan een kweekschool, in „De charade” als hoogleraar in ruste optredend, het geluk geschonken dat Kamerik in „Veva” en Marke in „Het zwaard van Tristan” onthouden bleef: de eerste „omdat hij zijn geliefde niet boven de aarde uit kon tillen”, de tweede „omdat hij haar niet uit de droom tot de werkelijkheid kon doen neerdalen”⁵. Voor Van Erlevoort wordt het ideeënbeeld dat Daisne heeft gevormd, een persoon van vlees en bloed.

Veva uit „Frawaradar”

Uit hetgeen over Daisnes eerste roman en over zijn dramatisch werk is opgemerkt, moge het nu reeds duidelijk zijn geworden, dat er door al deze schepingen een lijn loopt die schijnt te wijzen naar de oplossing van een groot aantal levensproblemen. Bovendien getuigen deze werken van een zekere continuïteit: dezelfde personages keren herhaaldelijk terug, nog niet volledig uitgewerkte situaties of problemen worden opnieuw opgehaald, de atmosfeer en de geest van de vroege roman en toneelstukken blijven voelbaar in elke schepping van recenter datum. Met andere woorden: in zijn eerste literaire proeven zijn de voedingsbodem en de geest te vinden waarin zijn kunst zal evolueren. Dit geldt in het bijzonder voor de reeds genoemde romansuite van verhalen „Zes domino's voor vrouwen” (1944), waarin zes verhalen, voor het merendeel tussen de jaren 1939 en 1940 ontstaan, na hoofdzakelijk stilistische wijzigingen zijn gebundeld. De vrouwen die in deze verhalen de hoofdrol spelen, zijn verpersoonlijkingen of vormommingen — domino's — van de ene ziel waarvan een ieder droomt, individuen waarin zich het wonder voltrekt vol reële en surreële reacties.

Dr. G. M., die reeds in vroeger werk voorkomt en die in de romansuite de verhalen vertelt, is een exponent van Daisnes eigen persoonlijkheid: de ernstige wetenschapsmens, bezielde met een hartstochtelijk geloof in de liefde. Op het slotverhaal „Veva”, volgens de schrijver zelf het „topverhaal”, wil ik hier nader ingaan.

Een gunstige samenloop van omstandigheden heeft dr. G.M. naar het Palais des Beaux-Arts gebracht, het hoofdkwartier van de belangrijkste episoden uit de geschiedenis „Frawaradar”, en hij vindt in de Taverne het gewenste mengsel van verleden en heden om hem tot schrijven aan te zetten. Hier n.l. heeft hij kennis gemaakt met de Van der Tuyns, Veva en haar beide broers Chris en Sebastian, die onder de naam „De drie Bardatzki's” met veel succes zijn opgetreden. Hun spel „Frawaradar” — een naam door G.M. bedacht en door impresario Vaclav handig als reclameobject uitgebuit — blijkt een visueel-akoestisch wonder te zijn, dat aller gemoederen bezighoudt en waar-

⁵ André Demedts: Johan Daisne. Ontmoetingen, blz. 41. Brugge 1962.

voor misschien alleen Chris, de duivelskunstenaar achter de schermen, een verklaring zou kunnen geven. Tussen hen beiden ontstaat een vriendschap, dit tot een drukke briefwisseling leidt, waarin Chris een bijzondere belangstelling aan de dag legt voor G.M.'s medisch beroep en ten aanzien van de meest uiteenlopende zaken naar diens oordeel vraagt. Door een toeval komt G.M. te weten, dat tijdens een opvoering van „Frawaradar” te Kjöbenhavn, vermoedelijk door een defect aan de apparatuur, het wonder in het samenspel van de Bardatzki's ineen is gestort, waarna zij met onbekende bestemming zijn vertrokken. G.M. en zijn vriend, de componist Koen de Graeff, die met de musicus Sebastian in nauw contact is gebleven, besluiten een nader onderzoek in te stellen en na enige tijd vernemen zij, dat juist gedurende het Kjöbenhavns avontuur de weduwe Van der Tuyn, oud moedertje alleen in haar landhuis ergens in Frankrijk, gestorven is. Van haar kinderen komt geen levensteken meer naar Brussel over en in Koen en G.M. daalt een rust van verleden-zijn. Tot Vaclav met het bericht komt dat hij tijdens een experiment, waarbij een film van een film wordt vertoond, op het doek de drie Bardatzki's heeft gezien, musicerend in een derde-rangs-bioscoopje bij de opname die, bijna twee jaar geleden, van hun spel „Frawaradar” in het Palais des Beaux-Arts was gemaakt. Van het wonder, de emanatie, heeft hij echter niets teruggevonden. G.M. weet de bewuste film te achterhalen en treft in het zaaltje waar hij gedraaid wordt, Chris aan, die daarheen is gekomen om het contrast tussen hun vroeger optreden en hun nieuwe beeld te bestuderen, nog altijd met de smartelijke hoop het „wonder” van vroeger weer op het spoor te komen. Hij vertelt G.M., dat hij daaraan Veva's gezondheid heeft opgeofferd, doordat hij haar geen rust meer gegund heeft, en dat zij nu met optreden in minderwaardige gelegenheden in hun levensonderhoud moeten voorzien. G.M. weet bij een gesprek in het park van het Palais Chris ertoe te bewegen een reprise van „Frawaradar” te geven. Vaclav wordt ingeschakeld en inderdaad is bij de voorstelling het „wonder” weer aanwezig, tot er met de „bewerktuiging” iets misgaat en er brand uitbreekt. De verbijsterde zaal ziet Sebastian en Chris het toneel opstormen om Veva in veiligheid te brengen, doch dan daalt het brandscherm en breekt in de zaal een paniek uit. G.M. weet met moeite de Taverne te bereiken, waar hij Veva levenloos op een baar vindt liggen met Sebastian, geknield aan haar voeten. Een man in het zwart overhandigt G.M. een brief, die van Chris blijkt te zijn en waaruit hij kan opmaken, dat zijn vriend, op het moment dat in de zaal van het Palais des Beaux-Arts de voorstelling een aanvang nam, in zijn hotelkamer zelfmoord heeft gepleegd, omdat hij heeft leren inzien, dat het wonder waarnaar hij gezocht heeft, niet van deze aarde is. Hij verzoekt G.M. Sebastian en Veva verder op aarde te helpen: zij moeten gelukkig zijn, want zij beminnen elkaar. Bij het vernemen van Chris' dood fluistert Sebastian G.M. met een gebroken stem toe: „Dat ze gelukkig wezen . . . Ze . . . beminden elkaar”.

De hoofdfiguren uit „Zes domino's voor vrouwen” en wat het laatste, hierboven naar de inhoud behandelde verhaal „Veva” betreft, in het bijzonder

de drie Bardatzki's: Veva, de blonde godin in mensengewaad, evenals Ra uit „De trap van steen en wolken”, „visioen voor dit leven en werkelijkheid daarna, voorbeschikking en realiteit”, en haar broers Sebastian en Chris, de half-paradeigmata, — zij allen ondernemen, op zoek naar een hemel van platonische gelukzaligheid, een tocht van liefde, verdriet, angst en verlangen binnen een strook van alledaagse werkelijkheid. Hun onderneming bevat bepaalde romantische reminiscenties als platonische hartstocht, gevoel voor mysterie, ervaringen op het gebied van droom en telepathie. Invloed van de door de schrijver bewonderde E. Th. Hoffmann is hier onmiskenbaar.

Evenals bij Daisnes roman kan men ten aanzien van zijn verhaal „Veva” niet aan de indruk ontkomen dat de daarin optredende personages telkens de transpositie zijn van bepaalde personen op het plan van verlangen en fictie. In een gesprek dat ik met de schrijver mocht hebben, lichtte hij dienaangaande even de sluier op en werd ik in mijn vermoeden gesterkt dat het verhaal voor een gedeelte er een van zijn eigen leven is, dat de personen, al mogen zij uit zijn leven verdwenen zijn, er als personages in voortleven en dat zelfs de meest bevreemdende dingen niet louter verdichtsels zijn.

In de eerste plaats, of op het eerste plan, dat dat der realiteit is, geeft „Veva” een weerslag van een levensfase van de auteur, plaatselijk en tijdelijk begrensd door zijn verblijf in Brussel en de oorlogsjaren. Evenals de roman „De trap van steen en wolken” kan het verhaal zelfs als een evasie uit de jaren van verschrikking beschouwd worden. De sfeer van zijn kamer drie hoog-voor met het komfoortje is daarvoor bepalend geweest, omdat hij er werk kon maken dat tegelijk literatuur en leven is, een bezweringsformule om er lichter mee door donkere dagen te gaan. Hiermee worden geenszins diegenen in het gelijk gesteld die in „De trap van steen en wolken” een anti-Duits boek hebben willen zien, hetgeen ten overvloede nog blijkt uit het feit dat Daisne een van de vrouwelijke hoofdpersonen „Schwesterlein”⁶ genoemd heeft, voor wie een Duits meisje, dat in hetzelfde pension logeerde als waar Daisne zijn kamer had, model heeft gezeten.

Een tweede, concreter milieu vormt de Taverne van het Palais des Beaux-Arts met uitzicht op het park met zijn trappen, beelden en lantaarns, getypeerd in een stemmingen- en kleurenskala dat overeenstemt met de domino van Veva, die G.M. in de hangkast van zijn herinnering heeft opgeborgen: zilver-moirerend, overrild van schaduw. Gezegende omgeving, waar Daisne zijn jeugdige verliefdheid op de actrice Marthe Dugard, hier te lande vooral bekend om haar indrukwekkende vertolking van de hoofdrol in Honegger's „Jeanne d'Arc au bûcher”, broederlijk deelde met de musicus Claude Grafé, evenals hij stamgast van de Taverne, een typisch Brussels bohemien-milieu, waar zij de actrice ontmoetten na haar optreden in het „Théâtre du Parc” onder leiding van directeur Dr. jur. Adrien Mayer, die later het „Théâtre de

⁶ F. P. Huygens, t.a.p. blz. 81.

la Monnaie" huurde, waarheen Marthe Dugard hem volgde. In het verhaal vinden wij van allen de projecties: Daisne zelf als de ik-figuur, die in de „M" van zijn schuilnaam een hommage aan zijn vader Michel brengt, en Claude Grafé als Koen de Graeff, ook als spiegelfiguren aanwezig in de gedaanten van Chris en Sebastian, wier liefde voor hun zuster het akoestisch-visuele wonder van hun gemeenschappelijk spel „Frawaradar" bepaalt, Marthe Dugard als Veva — Veuve Eva —, met de doorzichtige achternaam Van der Tuyn, en Mayer als Vaclav. In oud moedertje, weduwe Van der Tuyn, wier dood met het verbreken van de emanatie van het samenspel van haar kinderen in een bijna telepatisch verband staat, heeft Daisne ongetwijfeld zijn eigen moeder geprojecteerd. Allen personen op het plan der realiteit, doch personages in een situatie en omgeving, waar de schrijver het begin van de tragedie als een ruis over de oceaan is toegewaaid, ogenschijnlijk onschuldige herinneringen, die achteraf echter zo verpletterend duidelijk en fataal gedestineerd bleken te zijn geweest en waarvan het slot het voorafgaande van het tijdelijke naar het eeuwige transposeert. Liefde en dood, die hier op aarde met elkaar in tegenspraak zijn, worden verenigd in het hiernamaals, in een bestaan dat vrij zal zijn van alle fysieke toevalligheden. Maar de brug die Daisne tussen het leven en de eeuwigheid slaat, is, zoals reeds eerder gezegd, er een met twee richtingen: nadat hij een glimp van het goddelijke heeft opgevangen, daalt hij weer tot de aarde af om te troosten met beelden van een beter leven. Daarom vormt in „Veva" het gesprek tussen G.M. en Chris in het park de quintessence van het verhaal: „Als je wonder een geschenk van de goden was, Chris, dan moet je 't niet willen terugzoeken in technische dingen van bewerktuiging en dat al; want die dingen zijn maar aardse geleidingen voor iets veel essentiëlers: voor een stroming van liefde — en dié kun je alleen terugvinden met liefde, durf en vertrouwen".

In „De charade van Advent" laat Daisne dr. Kamerik aan een zekere heer het thema vertellen van een film uit de door hem zo bewonderde heroïsche periode, „Lion des Mogols", waarin een incestueuze verhouding dreigt, doch net bijtijds herneemt het leven zijn regelmatig verloop. „Ik begrijp niet", aldus de reactie van genoemde heer, „die voorkeur van bepaalde dichters voor soortgelijke geschiedenissen tussen broers en zusters; er ligt daar iets verdorvens in, zou ik zeggen". Kamerik antwoordt hierop: „Ik ben zo vrij van een andere mening te zijn, geachte heer. Literair is volmaakte liefde steeds zuster- en vrouwenliefde tegelijk". Wederom een terloops aangesneden thema, dat door de schrijver in „Veva" opnieuw is opgehaald en nader is uitgewerkt bij zijn veelomvattend pogen het volledige wezen van het liefdeswonder te ontsluiten. Door het sublimeren van hun gevoelens slagen de drie Bardatzki's in het uitbeelden van een dimensie die voor de gewone mens taboe is. Evenals Jean Cocteau voor zijn toneel- en filmwerk „Les enfants terribles" het thema van de zuster- en broederliefde koos, heeft Daisne gepoogd de geestelijke kracht te achterhalen die kan loskomen door een sublimatie van wat tegennatuurlijke gevoelens wordt genoemd. Hij heeft hierbij ook aan voorga-

gers gedacht, getuigen de woorden van de heer in „De charade”: „Een merkwaardige theorie; het doet warempel aan Pirandello denken, mijn waarde doctor!”, waarop Kamerik glimlachend antwoordt: „En aan Platoon” en een andere heer „de drie grote P's” volmaakt door Paracelsus te noemen.

Zoals uit het bovenstaande duidelijk geworden zal zijn, heeft Daisne als geestverwant van het neo-platonisme van Prof. Colle in „Veva”, de drievoudige ervaring van een stoffelijke realiteit, een geestelijke aanwezigheid en zijn middelaarschap tussen beide eerst voor zichzelf en meteen voor anderen in personages en beelden omgezet⁷. De figuren zijn voor hem meer dan vergankelijke mensen, personen die komen en gaan, want zij zijn ook de aanduidingen van een geestelijke realiteit, die, los van alle verschijningsvormen, oneindig beminnenswaardig en eeuwig bestendig zijn. De troebele visie op de mens, die uit de veralgemening van de Freudiaanse psychologie is voortgesproten, is Daisne een kwelling; de liefde voor de vader en moeder, voor de echtgenoot en het kind zijn voor hem zelfstandige werkelijkheden, bronnen van vreugde en gelouterde menselijkheid. In de vrouw ziet hij de moeder, de zuster, de metgezellin of een van die onstoffelijke gestalten die rondwaren in de dromen van jongemannen en niet de verpersoonlijking van vervormingen van donkere, zelden opgehelderde aandriften, die in wezen een demonisch, aan wil en inzicht ontsnappend karakter bezitten. Vergelijkt men het gegeven van het verhaal „Veva” uit „Zes domino's voor vrouwen” met het ideeënbeeld van „De trap van steen en wolken” en met bovenstaande analyses van Daisnes toneelstukken, dan blijkt, dat een accentverschuiving heeft plaats gehad. Meer dan aan hun toneelmatige kwaliteiten ontlene zijn stukken hun belang aan experimentele waarden; Plato en Pirandello zijn er op boeiende en oorspronkelijke wijze in gecombineerd en doordat de beide elementen, het dagelijks leven en de verbeeldingskracht, zo ver mogelijk van elkaar verwijderd zijn gehouden, doet er zich een merkwaardige vereniging van het spiritualisme met het spiritisme in voor. Mutatis mutandis geldt dit ook voor genoemde roman, die bovendien reminiscenties aan E. Th. Hoffmann wekt. In „Veva” is het spanningsverschil tussen beide polen aanzienlijk minder, doordat de schrijver er duidelijk naar gestreefd heeft de magische vonk niet uitsluitend door illusionistische en fantastische effecten te verwekken, maar ook door de samensmelting van verschillende facetten van de realiteit. Hierdoor neemt het aandeel van de morele waarden in belangrijkheid toe; naast de Schoonheid heeft de Goedheid haar plaats toebedeeld gekregen. De toepassing van de droom en de egocentriciteit van de jeugd vinden een tegenwicht in een ethische tendens, die een boodschap aan de naaste inhoudt. G.M. en Chris, Koen en Sebastian zijn in hun liefde voor de jonge actrice splitsingen van een en dezelfde persoonlijkheid; de liefde van de broers voor hun zuster is er een van schoonheid, die van G.M. en Koen voor

⁷ F. P. Huygens, t.a.p. blz. 83 e.v.

Veva een van Goedheid en de derde waarde, de Wijsheid, gebiedt hen de eerste liefde naar de hemel te verwijzen en de tweede op aarde te verwezenlijken. Wel ontleent het leven op die aarde zijn betekenis niet aan zichzelf, maar fungeert als symbool, als allegorie. Tegenover de zaak waarnaar het verwijst, staan zowel G.M. als de Van der Tuyns in dezelfde situatie als de gevangenen in Plato's mythe van de grot: van de realiteit bespeuren zij slechts de schaduwen.

Zowel uit de titel „Zes domino's voor vrouwen" als uit het feit dat de Bardatzki's een groepje van drie vormen, spreekt Daisnes gevoel voor de magie der getallen, hetgeen ten overvloede door latere werken als „Met dertien aan tafel" en „De vier heilsgeliefden" bevestigd wordt. Over de namen van de personages is reeds voldoende opgemerkt om er hier slechts op te hoeven wijzen, dat zij niet willekeurig gekozen zijn. Daisnes voorkeur voor de A-klank — de Bardatzki's in hun spel Frawarader onder supervisie van impressario Vaclav — vindt wellicht haar oorsprong in schrijvers bewondering voor de werken van Pierre Benoit⁸, waarin de heldinnen voornamen dragen die variaties op genoemde klank vormen. Kortom, in „Veva" moge het leven nog hoofdzakeijk als een parapsychologisch, metafysisch en mystiek verschijnsel en in de laatste plaats als een uitwendige gebeurtenis zichtbaar worden, zodat het probleem van de natuur van de werkelijkheid en de waarheid buiten het kader van de empirische kennis komt te vallen, toch manifesteert zich onmiskenbaar een streven naar grotere harmonie, dat het kenmerk is van wat Daisne later het „klassiek magisch-realisme" heeft genoemd. Dit immers slaagt — aldus de schrijver — de mens van lichaam en ziel, van werkelijkheid en verbeelding, rede en bovenzinnelijkheid te bevredigen door de magie van zijn harmonie⁹.

Tol aan de duisternis betaald

Tijdens de oorlog schreef Daisne ook veel poëzie; de reeds genoemde bundel „Drie-hoog-voor" kan men lezen als een dagboek over zijn verblijf in Brussel, waar hij in de Maria-Theresiastraat op een zolderkamertje kostbewoner was. Tegen het einde van de oorlog moest hij onderduiken, waarna hij, bij de bevrijding, als luitenant gedetacheerd werd bij het Krijgsauditoraat te Gent. In november was hij in het huwelijk getreden met Hermine, wier naam in de titel van de vervolgbundel op „Drie-hoog-voor", doch een jaar eerder verschenen, is vereeuwigd: „Hermine-uit-de-storm" (1944). De verzen spreken over een donkere tijd en over omstandigheden die het onmogelijk maken elkaar dikwijls te ontmoeten. Een beproeving die door de dichter als een loutering wordt ervaren en die hem gestaald heeft en rijper en rijker gemaakt. In oktober 1945 werd Dr. H. Thiery benoemd tot hoofdbibliothecaris van de

⁸ Vgl. Johan Daisne: Pierre Benoit, of de lof van de roman romanesque. 1960.

⁹ Johan Daisne: Letterkunde en magie. Ontwikkeling, Antwerpen. 1958.

Stadsbibliotheek te Gent, een functie die hij tot op heden waarneemt. In hetzelfde jaar bereikte hem het doodsbericht van zijn grootste vriend Robert Mussche, die slachtoffer was geworden van het tragische Neugammer avontuur en aan wie hij een „In memoriam” wijdde, dat via het beeld van een jeugdvriendschap een waardevol autobiografisch materiaal verschaft.

Begin 1946 stierf, nauwelijks zeven weken oud, Frédérique. Daisnes eerste kindje, aan wier nagedachtenis hij de ontroerende verzenbundel „Ikonakind” (1946) wijdde. Te Virelles, in het zuiden van Henegouwen, zocht Daisne genezing voor zijn verdriet; de verzen die hij daar schreef, missen de blijmoedige levensverheerlijking die voor zijn verzamelbundel „Zevenreizenboek” (1946) kenmerkend is en nu plaats heeft gemaakt voor een droefgeestige ingekeerdheid, die ook de vormgeving van zijn poëzie heeft beïnvloed. Al werd in 1947 zijn zoon Evert geboren, toch waren de omstandigheden dusdanig, dat hij een crisisperiode moest doormaken, gevolgd door een langdurige ziekte. Alleen het werk hield hem staande; hij moest „schrijven om het verdriet te verdrijven”.

In deze nuchtere constatering ligt niettemin heel de toon en de aard van Daisnes schrijverschap besloten: schrijven is zichzelf zuiveren, is zichzelf herscheppen tot het ideale oerbeeld, dat men van zichzelf in zich draagt. „Het lijkt een moderne versie te zijn van de klassieke Griekse opvatting der katharsis, daar de auteur in het schrijven een methode heeft gevonden om zichzelf te genezen. Schrijven is een therapie, of, in de terminologie van Daisne, een heilsleer”¹⁰. Deze fundamentele katharsisidee van Daisne is slechts te begrijpen, als men ze ziet in het raam van het platonisch idealisme, dat hem van het begin van zijn schrijverschap af bezeten heeft. Deze visie moest fataal uitlopen op een dreigende spanning tussen het ideale bestaan van de droom en de steeds onbevredigende werkelijkheid. „De ziel van de schrijver lijdt onder de onvolmaaktheid van dit leven, hij wil het corrigeren, aanvullen, idealiseren, en daardoor zichzelf genezen van zijn onverzadigbaar heimwee naar een ideaal bestaan. Deze correctie en deze genezing zullen het resultaat zijn van zijn schrijverschap, dat daardoor een uitzonderlijke functie in zijn leven zal moeten spelen”¹⁰.

In het verloop van Daisnes oeuvre ziet men dan ook, hoe de genezingsgedachte er de voornaamste aspecten en ook de onderscheiden stadia van bepaalt. Men kan haar volgen in de grote prozawerken „De man die zijn haar kort liet knippen” (1948) en „Lago Maggiore” (1957) en in de parallel daarmee verlopende novellen „De trein der traagheid” en „Dossier nr. 20.174”, beide voor het eerst verschenen in de bundel „Met dertien aan tafel” (1950), in „Grüsz Gott” (1958) en ten slotte in de roman „De neusvleugel der Muze” (1959). De novellenbundel „De vier heilsgeliefden” (1955)

¹⁰ P. Govaerts en B. F. van Vlierden in hun uitgave van Johan Daisnes „Grüsz Gott”, blz. 71 e.v. Caleidoscoop der Nederlandse letteren, Leuven, 1966.

brengt het relaas van een genezing, dat overigens op „Lago Maggiore” en „Grüsz Gott” vooruitloopt.

Na „Ikonakind” duurde het tot 1953 voor de eerstvolgende verzenbundel „Het kruid aan de balk” werd uitgegeven. Men kan er de stem in beluisteren van iemand die poogt een verstoord evenwicht te herstellen, nadat het besef tot hem is doorgedrongen dat de schoonste poëzie geschreven wordt „Als 't harte bloedt”. Met verjongde harteklop is hij toen weer in 't werk gedoken. Met sterker aandrang dan ooit, aldus de dichter, leeft het verleden op: vader die al goedheid was, de atmosfeer van het ouderlijk huis, het meisje van wie hij als knaap gehouden heeft, de avontuurlijke beelden die hem van de heroïsche film en uit zijn romantische jeugdlektuur bijgebleven zijn. De herinneringen van ontmoetingen en stemmingen leveren hem de grondstof voor zijn poëzie en die poëzie wordt eveneens middel tot zelfbevestiging. In 1961 maakte Daisne een keuze uit de honderden gedichten die hij in de voorgaande jaren geschreven had. Zij staan in de bundel met de veelzeggende titel „De nacht komt gauw genoeg”.

Met zijn roman „De man die zijn haar kort liet knippen” (1948) heeft Daisne zijn tol aan de duisternis betaald. De verwerking van eigen belevenissen is, vergeleken bij die in „De trap van steen en wolken”, sterk uitgebreid en wel dusdanig, dat de schrijver zich later heeft afgevraagd of hij er wel goed aan gedaan had „dit sombere bericht te voegen aan de reeds zovele zwarigheden van 's mensen bestaan?” De mensen die in deze roman een rol spelen, zijn niet gewoon, daar zij gezien worden met de ogen van een man die tot geestelijke onevenwichtigheid voorbestemd blijkt.

Die Govert Miereveld, wiens naam terug slaat op „de mierige onrust, die (zijn) ziel en (zijn) gehele wezen had aangevreten en er de troosteloze akker van had gemaakt, welke (zijn) leven was . . .”¹¹, is advocaat en leraar aan een meisjesschool. Hij is geen ziekelijke man, maar een uiterst gevoelig mens, die gekweld wordt door de vele kleine en grote folteringen van ons aardse bestaan. Hoezeer hij echter naar lichaam, geest en hart gekweld wordt, toch lag het geen ogenblik in de bedoeling van de schrijver zich te verlustigen in de machten der duisternis, in wanhoop en wreedheid, in lelijkheid en absurditeit. Integendeel heeft hij, naar eigen zeggen, de bestendigheid van het schone tot in het jammerlijke willen aantonen en leven en mens en goddelijkheid willen verheerlijken tot boven de fysieke en geestelijke ellende der aarde uit. Op alle kwellen reageert Miereveld dan ook positief en wel door zijn liefde voor de Schepping als geheel, dus ook met haar beproevingen, vervolgens door zijn liefde voor de uitverkoren medemensen, die geestelijk en metterdaad de foltering van de realiteit weten op te heffen door hun wetenschap of kunst en ten slotte door zijn al de andere samenvattende liefde voor Fran, het meisje dat zijn leerlinge is geweest. Haar schoonheid is een einde-

¹¹ Johan Daisne: 'De man die zijn haar kort liet knippen', 1e dr. blz. 148.

loze vertroosting van zijn ziel; zij is als Aurora, Ra en Veva „de afglansing van het paradigma der harmonie uit de hemel van Platoon's ideeën". Ook wanneer hij haar later als gevierde artieste terugziet en zij hem haar menselijk tekort bekend, blijft zij voor hem dat paradigma. Bij de liefde van vergoding die hij voor Fran — troetelnaam van Eufrazia, wat „ogentroost" betekent — gekoesterd heeft, voegt zich nu de liefde van meewarigheid. Op haar wens verlost hij haar uit dit bestaan, althans hij meent dit gedaan te hebben. De lezer mag kiezen. Het gerecht veroordeelt Van Miereveld niet; de wetenschap verklaart hem ontoerekenbaar en daarmee schenken beide zijn schuldig geweten eindelijk rust „als een barmhartige wedergave van al zijn liefde voor de wereld der mensen en de God der Schepping"¹².

In een persoonlijk schrijven aan Rik Lanckrock d.d. 13-5-'55 verklaart Daisne, dat hij in „De man die zijn haar kort liet knippen" en in de daaraan voorafgaande verhalen samengebracht in de bundel „Schimmen om een schemerlamp" (1947) het zwaartepunt in zijn werk verschoven heeft. „Na de klemtoon op het magische, mocht en moest het andere element onderzocht worden... Ik had mij voldoende geoefend om mij te kunnen toeleggen op een verder gebied, met name op de meer verholen magie van een schijnbaar sterker realisme. Dat is nóg magisch-realisme, van de 2e graad, en moeilijker". Dit is een magisch-realisme dat hijzelf (neo)klassiek noemt, een formule van al wat de naam kunst verdient. „Inderdaad, klassiek betekent gewoon: blijvend goed, en kenmerkt zich door evenwicht tussen rede en gevoel, bijzondere en algemene menselijkheid, droom en daad, verbeelding en werkelijkheid, en is dat niet wat het magisch-realisme *sensu lata* zoekt? Dus de volledige en harmonische mens, in tegenstelling tot de experimentele knoeierij of aanstellerij, die abdominaal wil zijn maar pure cerebraliteit is, even machteloos als gewild, want existentieel — lees: verminkt-menselijk — i.p.v. essentieel"¹³. In die zin dient Daisne tot de experimentele kunstenaars gerekend te worden, aldus Lanckrock, en geenszins de vele amechtige schrijvelaars, die van een dode formule en niet van het volle leven vertrekken.

Hoe het zij, „De man die zijn haar kort liet knippen" is door alle critici zeer lovend onthaald en lange tijd is het Daisnes meest gelezen boek gebleven. De zevende druk (1966) is een filmeditie, waarin de cineast André Delvaux, die met steun van de Belgische Radio en Televisie en het Ministerie van Nationale Opvoeding en Cultuur naar deze roman een langspeelfilm voor televisie en bioscoop kon vervaardigen, verklaart, dat dit „verwarrend mooie" boek hem bij eerste lezing zo geobsedeerd heeft, dat het hem vijftien jaar later nog volledig kon inspireren. Senne Roufaer speelt voor Govert en de rol van Fran wordt vertolkt door de Poolse actrice Beata Tyszkiewicz. In het buitenland heeft deze film verscheidene maanden met groot succes gedraaid:

¹² Idem, achterflap van de filmeditie, 7e dr. 1966.

¹³ Rik Lanckrock, t.a.p. blz. 38 e.v.

in ons land is er in het kader van het Arnhemse filmfestival één nachtvoorstelling aan gewijd. Men moet over de reclamemiddelen van een Hugo Claus beschikken om hier als filmproducent geaccepteerd te worden. Hopelijk zal de verfilming van Daisnes eveneens alom geroemde novelle „De trein der traagheid” boven de Moerdijk een beter onthaal te wachten staan; André Delvaux, Anouk Aimée als actrice en producente en Yves Montand in de hoofdrol vormen wellicht voor ons de gewenste trekpleister.

Dossier nr. 20.174

Daisne zelf rekent zijn novelle „Dossier nr. 20.174” tot de „donkere reeks” waartoe „De man die zijn haar kort liet knippen” en „De trein der traagheid” behoren. En toch zijn er in de bundel „Met dertien aan tafel of knalzilver met schelpgoud” (1950), waarin beide genoemde verhalen zijn opgenomen, symptomen aanwijsbaar die duiden op een poging zich van die wanhoopsmentaliteit en de sfeer van zelfkwelling, de roman eigen, af te keren. Overeenkomstig de gedachte van het overvloeien van de dingen in elkaar, zoals die in „De charade van Advent” voor het eerst werd uitgewerkt, ligt aan „De trein der traagheid” Daisnes opvatting ten grondslag dat het aardse leven in het eeuwige overvloeit, zoals dat eeuwige leven reeds in het aardse bestaan aanwezig is. Dit getuigt van een zoeken naar de volledige waarheid van het leven en het uiten van vermoedens ten aanzien van onze existentie, waar zij niet meer aan tijd en ruimte gebonden is. Aan die gedachte dat er zich aan beide zijden van de dood een grensgebied uitstrekt, heeft Daisne in zijn novelle een magisch-realistische structuur verleend door een aantal slachtoffers van een treinongeval bewust de overgang naar een hiernamaals te laten meemaken in een uitwerking die tegelijk realistisch en surrealistisch is.

In „Dossier nr. 20.174” treedt, evenals in „De man die zijn haar kort liet knippen”, Daisnes aandacht voor de beproefde mens als duidelijke karaktertrek naar voren, maar thans in een vorm van medelijden die tegelijkertijd humor insluit: „een glimlachende deernis, die uit de Russische literatuur goed bekend is”¹⁴. Sterker dan in enig voorafgaand werk is hier de literaire scheping een emanatie van een concrete fase in Daisnes levensloop. Inderdaad is hij officier geweest en heeft hij het kleine drama dat aan het verhaal ten grondslag ligt, beleefd. Het stamboeknummer zou het zijne kunnen zijn.

Het verhaal speelt zich aan de ene kant af in een grote stad op een ministerieel bureau of op een terrasje met uitzicht op een park in de avondzon van een nazomer, een vrij doorzichtige transpositie van Brussel, het ministerie van landsverdediging, de ambtelijke sfeer verbonden aan de functie van gedetacheerd luitenant bij het Krijgsauditoraat, het caféterras van de Taverne du Palais des Beaux-Arts met uitzicht op de Baron Hortastraat met standbeeld van graaf Belliard en de ingang van het park, een decor gelijk aan dat van

¹⁴ André Demedts: t.a.p. blz. 55.

het verhaal „Veva" uit „Zes domino's voor vrouwen". Aan de andere kant speelt het ergens „te velde", in de overbelichte dag van een militair bijwerkingskamp, eigen herinneringen van de schrijver aan zijn dienstdtijd bij het leger (1935-'36), toen hij even buiten Antwerpen in een fort te Borsbeek ingekwartierd lag met Braschaat als oefenterrein. De typering van de officier, die op een avond als een innerlijk gekweld man, die de sfeer van het bijwerkingskamp geestelijk niet meer aan kan, letterlijk de vlucht neemt en van de ministerie-ambtenaar, half burger, half militair, die als type een soort dubbelganger van de gevluchte officier is, bewijzen, dat Daisne er steeds minder voor terugschrikt zich met zijn personages te vereenzelvigen. De reeds gegeven realia uit zijn leven gedurende de periode kort voor en na de bevrijding en de aantekeningen bij het verhaal maken het onnodig hier ter adstruatie van die vereenzelviging op nadere details in te gaan. Het zij genoeg erop te wijzen, dat de ministerie-ambtenaar, de ik-figuur, zich op zijn eentje wijdt aan een stil onderzoek, „waarbij hij zijn 'broeder' als het ware vervangt en hem ten slotte van alle verdere last loskoopt, met een schoolopstelletje voor het dochttertje van de minister"¹⁵. Deze ontknoping heeft inderdaad een humoristische ondertoon, evenals de beschrijving van het bezoek van de ik-figuur aan het bijwerkingskamp, waar hij een les in theorie en een oefening in het open veld meemaakt. Een „farewell to arms" heeft Daisne zijn verhaal genoemd, echter zeker niet met de bijbedoeling achteraf iets hatelijks over het leger te schrijven, het leger dat „er nu eenmaal moet zijn als de politie of de knip op de deur". Zijn bedoeling was aan te tonen, „dat het magisch-realisme een raadselachtig doopceel heeft, dat ook een zinrijk paspoort kan zijn". Schuilt dit niet in de genegenheid waarmee de ene mens de ander bijna als zijn dubbelganger kan helpen door de lompe verdrukking van de massa heen? Zijn die twee dichtertelijke mensen soms niet een en dezelfde? Het verhaal is althans zo geschreven, dat de man op het ministerie en die van het dossier verwisselbaar zijn, zodat men veronderstellen kan, dat laatstgenoemde het verhaal schrijft en daarbij de ik-figuur wensdromend verzint. „Men moet dit verhaal hebben gelezen, voor het stuk zelf, en als een akte in het dossier van de auteur, om te begrijpen waarom zijn latere werk een andere, 'lichtende reeks' kon en mocht openen. Zijn tol aan de duisternis hééft Johan Daisne betaald"¹⁵.

F. P. Huygens

¹⁵ Vgl. achterflap van Johan Daisne: Dossier nr. 20.174, Manteau, Brussel.



Notities van een lezer

Over de autobiografie als identiteitscrisis

Als in paniek voor Maubeuge. De eerste keren dat ik uit Frankrijk noordwaarts naar Holland terugreed en de douanepost Maubeuge naderde, overviel mij steeds een stille kleine paniek: 'Waar zijn m'n papieren? Straks moet ik me legitimeren! Wekenlang was het niemand ingevallen naar m'n identiteit te vragen, maar nu moest ik aantonen wie en wat ik was. Aan deze situatie doet de autobiografie mij denken: een min of meer gespannen behoefte om materiaal gesorteerd te leveren waaruit legaal kan worden afgeleid dat men die-en-die is en zo-en-zo was. Maar wie dwingt iemand — zoals bij die slagboom aan de grens — aan het einde van het leven zich te identificeren door in een omstandige levensbeschrijving zich in wezen en wording openbaar te presenteren. Dat doen we onszelf aan, lijkt 't. Wie of wat verhindert ons het snavelkje dicht te houden en ongemerkt heen te gaan? Michel Leiris zegt dat elke autobiografie in de grond de wens bevat vergeven te worden, maar dat is ten dele waar. De autobiograaf is bezig — zoals Montaigne getuigde toen hij aan zijn Essais werkte — zichzelf te maken tot wat hij wezen wil. Hij kiest zichzelf (Kierkegaard), want hij is niet gelukkig met het vermoeden omtrent het beeld dat de anderen van hem hebben. De echte autobiografie is altijd een verlate identiteitscrisis — zo niet, dan zijn het

mémoires, herinneringen, anecdotes, kronieken, gedenkschriften.

Een wonderbaarlijke autobiografie is het boek „*Le Sabbat*” van Maurice Sachs, dat in de vijftiger jaren uit de nalatenschap van de schrijver werd opgediept. Sachs werd in 1906 geboren en er wordt aangenomen dat hij in 1945 als dubbele verrader in Duitsland is omgekomen. Het is een aanvankelijk uitvoerig en minutieus maar geleidelijk in jachtend tempo geschreven levensverhaal van een man, die in zijn negen-en-dertig jaren vrijwel alles heeft uitgehaald wat men bedenken kan. Allerlei tijdgenoten hebben intussen hun indrukken over zijn demonische persoonlijkheid wel gepubliceerd — het meest indringend misschien wel Violette Leduc in *La Bâtarde* — en dat alles maakt het duidelijk waarom Sachs een autobiografie wilde nalaten. Hij wist het zelf ook precies. Alle bezwaren tegen de autobiografie kende hij: de ijdelheid, de onmogelijkheid, de leugenachtigheid, de doorzichtige moedwil, maar toch onder nam hij het werk, hoewel luiheid een dominant kenmerk van zijn geest was. Hij zegt: „Geen mémoires, maar een klein verslag, een vereffening van de rekening, een moreel verslag. Of zou ik niet beter kunnen zeggen: een verslag van mijn gebrek aan moraal? Maar dan

zonder er een min welbehagen in te scheppen. Ik schrijf dit boek om in de doolhof van mijn bewustzijn de hoofdlijn terug te vinden van een gevoel van eigenwaarde, dat mij even dierbaar is geworden als het leven zelf."

Het wezenlijke van een autobiografie wordt *niet* gevormd door de feiten, al mogen ze niet ontbreken. Er zijn idiote grensgevallen. Zo schreef een zekere **Dr. E. Drerup** een onverteerbaar boek: **"Aus versunkenen Tagen"** (1939) waarin hij zich, zonder enig gevoel voor humor maar met een nooit falend instinct voor het welvoegelijke, verbergt in de feiten. Hij schrijft ergens: „Selbst der Postwagen von Münster nach Burgsteinfurt und später auch nach Borghorst ging zunächst an dem damals noch schiffbaren Max-Klemens-Kanal entlang, der nur bis Maxhafen zwischen Weltringen und Neukirchen fertig geworden war und davon mitten in der Ostendorfer Heide durch den Mahlsand des Postdammes seinen Weg um den Buchenberg herum nach Bergsteinfurt bezw. davon abgehend direkt nach Borghorst zu suchen..."

Het andere uiterste heb ik gevonden in onze eigen kleine voorraad autobiografieën: **"Vruchten/en/Resulaten/van een/Zestig Jarig Leven"**, in drie delen (onvoltooid) dat tussen 1823 en '26 anoniem verscheen. De auteur was **W. A. Ockerse** (1760-1826), notariszoon, predikant, lijder aan een borstkwaal, mislukt effectenmakelaar, weduwnaar, teruggekeerd predikant.

De feiten in deze autobiografie zijn te tellen; deel na deel stromen de zelf-beschouwingen in gedragen toon over ons heen, maar het curieuze is dat de man, om te begrijpen wie en wat hij is — naar mijn smaak nog meer om te weten dat hij iemand is — deze worsteling *niet* signeert en *toch* publiceert. Ik noem enkele titels van hoofdstukken: „Mijn Ik", „Verootmoediging", „Erfzonden en Erfkwalen", „Manbaarheid", „Ben ik reeds zo oud?" In voor hem ongewoon sobere bewoordingen formuleert hij de aandrift tot zijn schriftuur: „Ik ben. Onder de duizend

millioenen bevolkers der aarde, wier eere naam Mensch is, besta ook ik, heb ook ik mijne plaats. Maar wie en wat ben ik in mijn individualiteit? Moeyelijke vraag voorwaar! Want geen mensch kent mij grondig en geheel, zoo als ik ben, en ik zelf ben eenigermate vreemdeling in mijn eigen binnenste."

Het blijkt essentieel te zijn zelf de zekerheid te willen verwerven dat men een duidelijke eenheid vormt; maar daarmee is het niet uit. Men verscheurt dan niet de papieren waarop men gepoogd heeft een portret te tekenen, het portret moet er *zijn*, desnoods zonder naam.

Het schrijven van een autobiografie is kennelijk een voor bepaalde mensen nogal dwingende eindvorm van een véél algemener menselijk verweer tegen het (letterlijk: ongemerkt) vergaan in de stroom van de tijd. Het dogmatisch onderscheid dat men gewoonlijk in beschouwingen over dit genre maakt tussen dagboeken en levensbeschrijvingen, — b.v. **H. N. Wethered**: **"The curious art of autobiography"** — is in beginsel tamelijk onzuiver. Om te beginnen doen de dagboekschrijver en de autobiograaf hetzelfde: ze houden aantekening van het dagelijks gebeuren. Het is namelijk eenvoudig uitgesloten, dat de doorsnee autobiograaf *niet* van materiaal afkijkt dat gewoon de vorm van een dagboek heeft of daaraan gelijk gesteld mag worden. Er lopen onnoemelijk veel dagboekschrijvers stiekum of openbaar rond. Dáárvan hebben er een aantal de behoefte en de kans om hun optekeningen te publiceren. En dan zijn er nog lieden die daar allemaal niet genoeg aan beleven en het bestaande materiaal willen verwerken in een samenhangend vertoog om hun leven als een eenheid selectief en tendentieus te construeren. Niet iedereen is 'n **Léautaud**, die een stapel van één meter zeventig papier als **Journal** naliet. Maar in enigerlei vorm leggen mensen hun *leven* vast, ik weet niet precies hoe ik 't zeggen moet: — het beeld van wat ze waren om te worden wie ze zijn. Dat doen ze in dagboeken, recht-toe-recht-aan. Of in

foto-albums, in agenda's en op kalenders die ze bewaren, in gebanderolleeerde pakjes brieven, in souvenirs. Onmiskenbaar is het een oerbehoefte het verleden vast te houden, te fixeren om ergens op te staan vóór men zich een *gestalte* acht.

Eigenlijk steekt daar niets wonderlijks in. Men zegt: als iets de mens als mens karakteriseert dan is het zijn notie van historie. Maar dat keert de zaken om. Wij oriënteren ons in het verleden uit nooddrift: *les heureux n'ont pas d'histoire*. En *gelukkig* zijn we niet allemaal, en zeker niet voortdurend. Geluk is: produktief bezig zijn, zin-hebben in dubbele betekenis — bezig zijn met iets dat ons voldoet, in het besef tevens dat het op prijs gesteld wordt dat *wij* het zo doen. En nu een mooie retorische vraag: bij wie is dit duurzaam of zelfs maar in overwegende mate het geval. Bij weinigen. Maar dat zegt niets. Overweldigend veel mensen voelen zich in 't minst niet ontworteld, doordat de notie van een zinrijk bestaan, geïntegreerd-zijn, eenheidsbeleven, unieke menselijkheid in vruchtbare verscheidenheid — en wat men nog meer aan adembenemende kwalificaties kan verzinnen — aan de andere kant van hun horizon ligt. Maar er blijven er over die benul hebben, om 't grof te zeggen. Of om 't fijn te formuleren: er zijn mensen met een sterk ontwikkelde excentrische structuur. Zij kunnen, als ieder ander, maar veel dwingender, zichzelf op een afstand bezien en beoordelen. En dat is de grond voor een mogelijk existentiële onvrede met de eigen positie, een droefheid omtrent de afstand tussen willen en kunnen, capaciteiten en resultaten, hoedanigheden en prestaties. Dan heeft de speurtocht naar oorzaken, beter: verontschuldigen, een goede zin. Dan is de geschiedenis er. Maar wat *is* geschiedenis. Niets. Waar kan ik de dag van gisteren terugvinden? Waar is die daverende uiteenzetting met mijn vader gebleven? En die ontmoeting op die avond in mei? Dat zit allemaal *in* ons, maar waar, en hoe? We beleven wezenlijk alleen maar

het Nu, dat stroomt en al opgelost is als we ons willen realiseren wat het was dat ons beïnvloedt. Willen we onze vluchtige identiteit dus redden dan moeten we vastleggen wat vervliegt. Maar het authentieke verleden is heen, we roepen het op in onze geest die er toch al door is gevormd. Dit is de onontkoombare paradox van de autobiografie — maar die principiële onmogelijkheid heeft nog nooit iemand weerhouden.

De autobiografie heeft een aantal merkwaardige eigenschappen. Om dit duidelijk te maken moet men eerst de versluisde vormen afzonderen. **Eddy Du Perron** schreef met „**Het land van herkomst**” — in zijn soort een subliem voorbeeld van autobiografische roman — geen echte autobiografie, al lag aan de voet van zijn opzet heel duidelijk de door mij omschreven autobiografische aandrang om zich rekenschap te geven van zijn identiteit. Deze aandrang is overigens in nog meer verholde vorm de drijfveer van bijna alle literatuur. De echte autobiografie is het vrijwillige, in elk geval niet gedwongen of uitgelokte relaas van het eigen leven in al zijn veelvormigheid, zonder speciale bijvoegmerken van politieke, artistieke, sociale of polemische aard, met het doel: eenvoudig zichzelf te beschrijven in wezen en wording. En dan zijn er drie kenmerkende observaties. De autobiografie is gebonden aan tijdstip, aan tijd en aan type. Behalve in enkele uitzonderingsgevallen is de autobiografie de bezigheid van de oudere mens. Dit is niet zo onbelangrijk als het als platitude klinkt. Er is geen artistiek, filosofisch of wetenschappelijk genre dat aan een levensfase is gebonden. Die eigenaardigheid bepaalt namelijk goeddeels de teneur van het werk. Het is een productie van mensen die hun hoogtepunt in sociaal en biologisch opzicht gepasseerd zijn, die hun oorspronkelijk actieve aard niet meer kunnen of moeten uitvieren of hun wezenlijk niet-actieve gesteldheid legaal kunnen beleven. De tweede waarneming is de gebondenheid aan het tijdvak. De echte autobiografie

verschijnt pas op een vrij nauwkeurig vast te stellen moment in de geschiedenis. Alle geschiedschrijvers bepalen dit begin omstreeks 1500. (**Georg Misch, Friedrich von Bezold, G. Gusdorf, E. Stuart-Bates.**) Dit ligt niet aan de uitvinding van de boekdrukkunst, zoals een slimmerd zou opmerken. Er zijn vrij veel bekentenis-geschriften, levensherinneringen, mémoires, kronieken etc., van vóór 1500, maar op enkele flarden van werkelijke zelfbeschrijving na, mist die hele literatuur het typisch horizontale beschouwen van de eigen persoonlijkheid als een „gewordenheid” in een chaos van toevalligheden, waarbij subtiel het besef ervaren wordt dat we ’t eigenlijk zèlf gedaan hebben. Heel dicht bij deze autobiografische tendens is **Augustinus** (397), maar ook hij mist wat **Misch** noemde: „de integratie van het persoonlijk bestaan”.

Die tijdsgebondenheid van de autobiografie valt dan verder waar te nemen in een soort van conjunctuur-curve door de eeuwen heen, en een opleving van het genre hangt altijd samen met een golfslag van sociale, economische en politieke desintegratie van de maatschappij. Wat ik eigenlijk heel mooi in een voetnoot zou kunnen verwerken geef ik hier maar als fijne nuance: toen in Nederland de theologie op drift raakte in het tweede en derde kwart van de 19e eeuw produceerden veel verlegen predikanten óf grappige versjes óf autobiografieën. De humoristen pleegden vaak zelfmoord — als ze het tot een autobiografie hadden weten uit te houden waren ze blijven leven.

De derde observatie moet ik vlug afdoen omdat het niet meer dan een persoonlijke waarneming is, zonder voldoende, gedetailleerde ontleding. Ik heb echter de stellige indruk dat het merendeel der autobiografen — in de handzame typologie van Heymans — behoort tot het type der zogenaamde sentimentelen: secundair, emotioneel en niet-actief (**Kierkegaard, Rousseau**), waarbij het element van de activiteit een kantelend element vormt.

Op dit moment van mijn aantekeningen gaan een aantal veronderstellingen ineens merkwaardig op een rij liggen. De autobiografie is een krampachtige poging om uit het ontglippende verleden bestanddelen te redden om, zoals **Maurice Sachs** zei: „in de doolhof van het bewustzijn de hoofdlijn terug te vinden van een gevoel van eigenwaarde”. De drang tot deze inspanning ontstond op een bepaald moment in de geschiedenis, zij ebt weg en komt hevig opzetten in integrerende en desintegrerende tijdvakken, in het bijzonder bij tot beschouwing geneigde, gevoelige mensen, die niet of niet meer door een natuurlijke activiteit willens of onwillens opgaan in het gebeuren. De vraag is dan: hangt de autobiografische neiging samen met een dominante trek van onze moderne maatschappij, het zich ontwikkelende kapitalisme — en zou de autobiografie dan ook weer kunnen verdwijnen, zoals zij er ook eens praktisch niet geweest is?

Nu hebben sociologen altijd één bijzonder kenmerkende trek van onze moderne maatschappijvorm aangevoerd — de „*Selbstentfremdung*”, of alienation als u dat liever hebt — en filosofen hebben dit begrip fraai uitgewerkt, in het bijzonder **Hegel**. De vervreemding wordt daarbij begrepen als de scheiding tussen de mens enerzijds en de natuur, de anderen, de wereld en tenslotte ook die mens zelf aan de andere kant. De natuur, de dingen, de anderen, ook zijn eigen verschijning staan als objecten buiten en tegenover hem. Een vervreemd mens staat wezenlijk passief, vreemd, overwegend receptief tegenover zichzelf en de wereld. De vreemdheid van de mens ten opzichte van de objecten was latent in de middeleeuwen, toen het leven en de kosmos tot in details gesubordineerd waren in een onwrikbaar goddelijk bestel. De renaissance, het humanisme, de reformatie markeren het punt van wending uit dit voorbewuste of latente stadium. De vervreemding die sinds de vijftiende eeuw inzet is bewustheid van vreemdheid. Hegel heeft bijzonder scherpzinnig en systematisch de idee van de uit zijn vervreemding bevrijde mens gelanceerd: de productieve mens die helemaal zich-

zelf is omdat hij niet passief en receptief maar actief verbonden is met de wereld, en handelend zichzelf en de wereld veroverd. Dit zou het einde zijn van de autobiografie. (Vergeet het maar.)

Bij **Petrarca** vinden we het eerste spoor van een ware autobiografische tendens (1304-1374). Vooral in het beroemde verhaal (in zijn brieven vermeld) over zijn beklimming van de Mont Ventoux bij Avignon komt dit tot uitdrukking. Met geweldige inspanning bestijgt hij die berg van 2000 meter — een geheel nieuw symptoom van toegewijdsheid aan de wereld.

Er zijn in zijn reacties nog vele middeleeuwse trekken, maar essentieel is dat hij in zijn overwegingen naar aanleiding van die grootse ervaring niet geheel ondergaat in vragen omtrent Gods almacht, maar zich de macht van de mens en in het bijzonder van de menselijke geest aarzelend bewust wordt.

Petrarca — met de scherpste van het artistieke genie — was de eerste humanist die de moderne conceptie van

een menselijke eigenheid stelde tegenover de anonimiteit van de middeleeuwen, maar hij schreef geen autobiografie, want zijn vraag naar een eigen identiteit was nog vaag en aarzelend, terwijl hij actief opging in de nieuwe visie op het leven.

Wellicht is *dit* het wezenlijke van het humanisme — van het eerste humanisme van Petrarca, van het tweede van de 18e eeuw en van het derde van onze eeuw: *dat* de vraag van de menselijke identiteit *gesteld* wordt! Het verlangen naar herkenbaarheid, de dwingende behoefte aan klaarheid omtrent de individuele identiteit lijkt mij de bron van alle humanisme door alle tijden heen. Als er gevraagd wordt: wat is de humanistische identiteit? dan zou er geantwoord moeten worden: *dat* men zich die vraag stelt, *dat* men zich dwingend en *onophoudelijk* wil vergewissen van de eigenheid en eigenaardigheid — zonder dat de drang tot een autobiografie onweerhoudbaar wordt — doordat men handelend en creatief zijn identiteit *ervaart*.

P. Spigt

Onder de verzamelnaam „PRIVÉ-DOMEIN” verschenen bij de Arbeiderspers:

Victor Alexandrov:

Adder onder adders

Paul Léautaud:

Onvoltooid verleden tijd

Particulier dagboek 1917-1924

Mary McCarthy:

Herinneringen aan mijn roomse jeugd

Majbritt Morrison:

Jungle West II

Konstantin Paustovskij:

Begin van een onbekend tijdperk

Zoe Progl:

Koningin van de onderwereld

Maurice Sachs:

Heksensabbat

rekenschap

driemaandelijks tijdschrift voor wetenschap en cultuur, uitgave van de HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES, onder redactie van prof. dr. J. C. BRANDT CORSTIUS, prof. dr. H. FREUDENTHAL, mr. M. KNAP, P. KRUG, prof. dr. B. W. SCHAPER, P. SPIGT, prof. dr. P. THOENES en prof. dr. LIBBE VAN DER WAL.

Redactie en administratie: Oudegracht 152, Utrecht, postbus 114, telefoon 030-24641.

Het abonnement loopt van 1 januari t/m 31 december. Abonnementsprijs f 13,50; voor donateurs en contribuanten van de Stichting en voor studenten f 12,—; losse nummers f 3,50.

Betaling gaarne door storting of overschrijving op gironr. 582293 t.n.v. Humanistische Stichting Socrates.

HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES

De Stichting is in het leven geroepen

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

Vormen van deelneming:

- a. donatie van tenminste f 25,— per jaar ter ondersteuning van de bijzondere leerstoelen,
- b. contributie van tenminste f 10,— per jaar.

Donateurs worden tevens als contribuanten beschouwd. Giro 582293 t.n.v. Humanistische Stichting Socrates, Oudegracht 152, Utrecht, postbus 114, telefoon 030-24641.

SECOND EUROPEAN CONFERENCE

The scientific revolution has been an explosion of knowledge, and the reckless acceleration of its applications in all directions takes no account of damage that may be done. The explosion of population like the explosion of knowledge has brought not merely greater resources for achievement, but a grave threat of human degradation. Democracy in populous highly-organized societies is stultified by the need for technocratic decisions and the comparative ignorance and helplessness of the individual.

In this context of rapid development, what hopes are there of checking population growth, of bringing science and technology under social control for deliberate purposes, of preserving and improving amenity, of protecting private life, of making democracy effective and establishing a world order, of educating children in living?

This will be discussed at the second European conference of the International Humanist and Ethical Union, which regards this conference as its contribution to the International Year for Human Rights. The theme of the conference, which will be held in Hanover, Germany, from July 14 till July 20, is:

CONSERVATION AND HUMAN FULFILMENT

Two speakers, Dr. D. M. C. MacEwan (Ireland) and Mr. A. Niel (France), will introduce the two sub-themes:

- I Conservation as the intelligent and purposeful control of the human environment
- II Human fulfilment as the choice and pursuit of ideals and the attainment and enjoyment of ends.

The conference, which will be presided over by Prof. Dr. G. von Frankenberg (Germany), will start with a public meeting which will be addressed by Dr. S. L. Mansholt (Holland), vice-president of the European Economic Community.

For full details: International Humanist & Ethical Union.

OUDEGRACHT 152 - P.O. BOX 114 - UTRECHT - HOLLAND