rekenschap

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT
VOOR WETENSCHAP EN CULTUUR

Humanistisch Opleidings Instituut
-BIBLIOTHEEK
Postbus 797 3500 AT Utrecht

UVH
UNIVERSITEIT VOOR HUMANISTIEK

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

GENETISCHE MANIPULATIE
SYMBOLIEK EN RITUEEL
GEEN LEVEN ZONDER DE DOOD
META-TAAL VAN OVERTUIGINGEN

JUNI 1977 nr. 2
24e JAARGANG

rekenschap

Lier en boog

Tijdschrift voor filosofie van de kultuur en de kunst

Redactie: Prof. Dr. J. M. M. Aler (Amsterdam), Prof. Dr. H. Dethier (Brussel), Drs. H. L. F. 's-Gravesande (Den Haag)

Redactieadres: Tomatenstraat 173, Den Haag

Uitgeverij: J. Muusses
Uit het Programma 1976/77:
H. L. F. 's-Gravesande (Den Haag): De kultuuropvatting van CRM
J. van Riemsdijk (Amsterdam): Gebondenheid bij kunstarbeid
Chang Chung-yuan (Hawaii): Tao and Heidegger
L. Tatarkiewicz (Warschau): Vollkommenheit und Kunst

Actuele, internationale informatie over filosofie van de kultuur en de kunst; Internat. Bulletin voor Esthetica; bibliografie van tijdschriftartikelen; boekbespreking.

Voor proefnummers: Tomatenstraat 173, Den Haag.
Lier en Boog verschijnt 4x per jaar; elk nummer bevat ca. 50 blz.

Abonnementen: *f* 30,— per jaar, betaling op postgiro 15062 t.n.v. J. Muusses, Purmerend, t.g.v. Lier en Boog 1976/77.

Voor leden Humanistisch Verbond: *f* 25,—.

INHOUD

H.Fr.:	**Genetische manipulatie / 51**
M. I. Spetter:	**Symboliek, rituaal en het heiligen van het leven / 54**
A. van Kreveld:	**Het subjektieve element in waarschijnlijkheidsrekening en statistiek / 68**
P. Spigt:	**'t Is geen leven zonder de dood / 74**
J. P. v. Praag:	**Meta-taal van overtuigingen / 82**
J. C. Brandt Corstius:	**De samenwerkingsschool en maatschappelijke vorming / 89**
B. Landheer:	**Boekbespreking / 94**
M. C. J. Mackay:	**Actualiteiten / 97**

Genetische manipulatie

Uit een kersenpit ontstaat een kersenboom, uit een duivenei een duif, olifanten brengen olifanten voort, en een kind lijkt op zijn ouders. Er is immers zoiets als erfelijkheid. Soorten zijn weliswaar niet onveranderlijk, maar toch uitermate stabiel; de hangende onderlip van Roomskoning Rudolf van Habsburg siert tot op de dag van heden verscheidene leden van voormalige vorstenhuizen.

De erfelijke factoren die het uiterlijk en het biologisch functioneren van soorten en individuen bepalen, heten genen. Wie een woordenboek van 30-40 jaren geleden raadpleegt, vindt in deze verklaring van het woord „gen" het bijvoeglijk naamwoord „hypothetisch" bij „erfelijke factor" tussen haakjes geplaatst. De krantenlezer van vandaag hoeft geen woordenboek meer te raadplegen als hij het woord „gen" tegenkomt. Hij heeft misschien zelfs van de stoffelijke dragers van de genen gehoord: DNA-moleculen, spiraalachtig opgewonden lange reeksen van vier bouwstenen, die elkaar in bonte volgorde afwisselen. Het zijn deze DNA-moleculen waarin de erfelijke informatie is opgeslagen en die de opbouw commanderen van de talloze eiwitten die voor de diverse soorten en in elke soort voor de verscheiden individuen kenmerkend zijn.

Uit haar beginselen als een techniek van plantenkwekers en dierfokkers heeft de genetica zich ontwikkeld tot een soort scheikunde van het DNA. Het was een boeiende historie. Mocht ik nog eens een studie kiezen, het zou moleculaire biologie zijn — het grootste wetenschappelijke avontuur van onze eeuw, misschien van alle eeuwen.

Onderzoekers hebben fantastische technieken ontwikkeld, om de structuur en functies van die DNA-moleculen en hun onderdelen te ontrafelen. Enkele jaren geleden zijn ze voor het eerst erin geslaagd, DNA-moleculen of stukken ervan over te plaatsen van de ene soort naar de andere — een voor de toekomst van het genetisch onderzoek veel belovende techniek. Als gastheren treden hierbij meestal op Colibacteriën, zoals er bij miljoenen in onze ingewanden voorkomen; in de genetische informatie van die bacteriën kan anderssoortig DNA van welke plant of welk dier dan ook worden geïntroduceerd — de zogenaamde recombinatie. *Wat is de zin van deze techniek?*

Bij celdeling en voortplanting wordt gegeven genetische informatie gecopieerd — hier berust de erfelijkheid op. De recombinanten brengen hun nieuw verworven genetische informatie op hun nageslacht over door mede de ingebrachte stukken van DNA-moleculen te copiëren. Hiervan profiteert de onderzoeker om stukken DNA willekeurig te vermenigvuldigen, om hun functies en

die door hun overgebrachte informaties te bestuderen.
Recombinant DNA-onderzoek omvat experimenten die tot doel hebben het samenvoegen van DNA-moleculen van verschillende biologische oorsprong met behulp van methoden die voorbijgaan aan de natuurlijke barrières voor paring en recombinatie, ter verkrijging van moleculen die in een gastheerorganisme kunnen worden vermeerderd, en de daaropvolgende bestudering van dergelijke recombinant DNA-moleculen in een gastheerorganisme of daarbuiten — aldus de definitie van de „Commissie belast met het toezicht op genetische manipulatie" in haar Jaarverslag (februari 1977).*
De theoretische en praktische perspectieven van dit soort onderzoek zijn overweldigend:

1. *De produktie van grote hoeveelheden zuivere fragmenten van DNA-moleculen met het doel de eigenschappen daarvan te bestuderen.*
2. *Het tot uiting brengen van de erfelijke informatie, welke is opgeslagen in de DNA-fragmenten van het ene organisme in cellen van een ander organisme.*
3. *De ontwikkeling van nieuwe produktiemethoden voor stoffen van biologische oorsprong.*

Punt 2, het tot expressie brengen van soortvreemd DNA in andere organismen, heeft men nog niet onder de knie. Men moet nog leren, mèt de DNA-stukken ook de informatie over te brengen, die vereist is om als het ware „op het nieuwe toestel de banden af te spelen". Lukt dit — en het lijkt een kwestie van tijd — dan openen zich wijde perspectieven van het biologisch fabriceren van medisch belangrijke eiwitten, van het biologisch bestrijden van ziektes en gebreken. Maar tevens behelst dit genetisch manipuleren de mogelijkheid nieuwe biologische soorten te creëren — soorten, die voor de mensheid een aanwinst, maar ook voor al wat op deze aarde leeft, een dodelijke bedreiging kunnen betekenen.
De mogelijke gevaren van recombinant DNA-onderzoek zijn door gezaghebbende onderzoekers van begin af aan onderkend en gesignaleerd. Internationaal is men aan de gang om een systeem van normen voor zulk onderzoek te ontwikkelen, dat tot — ongeschreven of geschreven — wet zou kunnen worden verheven. Strenge veiligheidsmaatregelen zijn in de microbiologie niets nieuws. Men weet zeer wel hoe men om moet gaan met reageerbuizen die zwaar toxisch biologisch materiaal bevatten — voor zover bekend, heeft zich tot nu toe nog nooit een ongeluk met zulke stoffen voorgedaan, laat staan dat er enige poging tot misbruik zou zijn gedaan.
Ook in Nederland laten de bevoegde onderzoekers zich niet onbetuigd, zoals het geciteerde verslag aantoont. Het is — en om dit te beklemtonen, is dit stuk geschreven — een indrukwekkend verslag. Indrukwekkend door een helder-

* *Verkrijgbaar bij de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Kloveniersburgwal 29, Amsterdam.*

heid van expositie, die haar gelijke niet kent, maar ook door de rustige, van verantwoordelijkheidsbesef en vertrouwen getuigende betoogtrant. Om al deze redenen zij dit verslag ter lezing aanbevolen aan ieder die meent dat die problemen ook hem aangaan.

Tenslotte twee vragen, op zijn minst even belangrijk als het hierboven vermelde:

Ten eerste, hoe komt het dat zulk een voortreffelijk verslag door de hele Nederlandse pers — dag- en weekbladen — wordt veronachtzaamd, ja zelfs geen vermelding waardig wordt geacht? Omdat het met geen sensaties speelt? Of omdat de Koninklijke Nederlandse Akademie voor buitenstaanders een wat onduidelijke instelling is, die te weinig aan de weg timmert? Of omdat dit verslag gratis wordt verspreid? (Ik houd het voorlopig op het laatste.)

Ten tweede, wanneer komt er een soortgelijk — helder, rustig en weloverwogen — stuk over de kernenergie? Of veeleer, waarom is het er niet al?

H.Fr.

Symboliek, Ritueel en het heiligen van het leven

Het ritueel als bestaans-bevestiging

Er is in vele Humanisten een directe, bijna automatische, reactie ten opzichte van zulke begrippen als „het heilige" of het „ritueel". Deze reactie, die men wellicht allergisch zou kunnen noemen, is het resultaat van het vastbinden van de modern humanistische gedachte aan de principes van de Aufklaerung, waarin het empirisch rationele centraal is.

Optornend tegen eeuwenlang bijgeloof is de neiging ontstaan om zich af te wenden van wat de homo religiosus ons te zeggen mag hebben ten aanzien van het menselijk bestaan.

Hierin ligt volgens mij de essentiële armoede — ja, de bloedarmoede — van de modern humanistische wereldbeweging. Want het menselijk leven kan niet adequaat vertolkt worden in philosophische verhandelingen en nog minder in starre, koude, vergaderingen waar de notulen en de agenda, de plaats innemen van het samenzijn-ritueel en de gebedsorde.

En toch berust de humanistische gedachte op de oerbodem van de Judeo-Christelijke ethiek. Zij identificeert zichzelf met de sociale noden van de armen, de zwakken, de vervolgden. Hoewel de Griekse invloed natuurlijk van belang blijft, tracht toch het moderne humanisme door „goede werken" méér te zijn dan een club voor het debatteren van abstracte normen der ethica.

Etymologisch komt het begrip „heilig" tot ons van het anglo-saksische en zelfs keltisch en ijslands gebruik van het woord „hael". „Haelan" betekent: het in gezondheid herstellen, helen, héélmaken. Dat te doen is „haelig" of heilig.

Via de Hebreeuwse leer zoals die in het Christendom overging houdt dit in: vriendelijkheid t.o.v. de medemens; sympathie met de verworpenen; maatschappelijk verantwoordelijkheids-gevoel; open zijn voor hervorming van sociale instellingen zowel als de persoon en het aankweken van nederigheid. Het heiligen is dus al niet veel anders dan wat de Grieken met „agapè" bedoelden, niet slechts de empathie van „philanthropia", maar het meer actieve uitgaan in de wereld om Recht te doen triomferen, om de benadeelden, de weduwen en de wezen tot steun te zijn. En net als in de Hebreeuwse of Christelijke traditie brengen maar zeer weinig Humanisten die leerstellingen in de praktijk. Wie kan in deze vreselijkste aller eeuwen leven zonder het tegenovergestelde van het heiligen te beleven?

Sinds het jaar 1900 zijn meer dan 100 miljoen zielen vernietigd, niet door

primitieve stammen met barbaarse rituelen, doch door rationeel georganiseerde christelijke beschavingen.
Het leven is ont-heiligd als nooit tevoren en sinds Auschwitz en Hiroshima leven wij allen onder de schaduw van deze totale ontheiliging.
Terreur is het ritueel van onze tijd. Innerlijke en uiterlijke terreur. Als we dit overdenken kunnen we wellicht wat minder hooghartig staan t.o.v. de zogenaamde „irrationele" of „primitieve" geloofs- en rite-structuren van andere tijden en andere sociale groeperingen.
Het is mijn veronderstelling, dat de afwezigheid van levensbevestigende riten een van de grootste zwaktes is van het hedendaags humanisme, dat nog te zeer aan Hegeliaanse en neo-Kantiaanse opvattingen verbonden is.
De religieuze behoefte van de mens is universeel. Zij is van psychologische, niet van institutionele aard. En in diepste wezen is die religieuze behoefte gegrondvest in de zozeer menselijke realisering, dat alles in het bestaan geheiligd kan worden. Een streven dus naar héél-maken en genezen. We zijn menselijk en trans-menselijk tegelijkertijd omdat we sterfelijk zijn.
Wanneer een man de Upanishads reciteert („ik ben de hemel en Gij zijt de aarde") vóór het samenkomen in de coïtus, dan is voor hem en zijn vrouw de geslachtsdaad deel van het heiligen van alle leven. Tezamen reiken zij naar een bevrijding, die boven het physieke uitgaat. Het menselijke en het trans-menselijke is tot eenheid geworden. Zij zijn nu „eeuwig" in wat zij samen tussen hun lichamen wiegen, namelijk het voortduren, de continuïteit. De coïtus is getransformeerd en deel gemaakt van de totale heiliging van het bestaan. De eenling is verbonden met, of zelfs aan de Goden gelijk. (Eliade)
Zo ook met moeder-en-kind complex, de Madonna gedachte. We vinden het in de Mithras-cultus in Iran, in de Isis mythe uit Egypte, zowel als in talloze andere culturen. Pas nog is een prachtig koptisch moeder-en-kind mozaïek in Afrika ontdekt dat uit de derde eeuw voor Christus dateert. De diepe persoonlijke ervaring van het borst-voeden — eeuwig religieus-erotisch symbool — is in al deze gevallen geunivaliseerd. En in hoeveel gezinnen hing voor kort niet een plaatje van Kaethe Kollwitz's „Mutter und Kind"?
De mens leeft altijd op tenminste drie niveaus: het persoonlijke, het maatschappelijke en het kosmische. De drang naar het heilige — en het daarvoor noodzakelijke ritueel — kan dus in genen dele als „primitief" betiteld worden. Ieder mens tracht, op zijn eigen schaal, iets te doorzien en te doorvoelen van deze drie lagen van bewustzijn. Het is zijn wederkerige verhouding met de wereld als geheel.
De moderne taalwetenschap, bijvoorbeeld in het werk van Noam Chomsky, heeft ons steeds meer doen beseffen, dat er in feite geen „primitieve" taal bestaat. Iedere sociale structuur produceert zijn eigen rijkdom aan uitdrukking. Hetzelfde geldt voor religieuze uitingen.
Beschavingen, die geen anti-biotica of nucleaire physica hebben ontdekt, hebben desalniettegenstaande een zeer complexe manier om de voorwerpen en dingen van hun cultuur te onderscheiden. Z.g. onder-ontwikkelde groepen

of naties kunnen vaak, met het klikken van de tong of met een enkel geluid in het taalgebied zelve, op een zeer subtiele manier haarscherp differentiëren en communiceren.
Loren Eiseley, de Amerikaanse anthropoloog, schreef in een van zijn recente publicaties bijvoorbeeld over een Eskimo beeldhouwer in walrus-ivoor, die hij bij zijn scheppend werk gadesloeg.
Op het tijdstip, dat het beeld dat hij aan het uitsnijden was, duidelijker vorm begon aan te nemen, hoorde Eiseley de man het ivoor toespreken: ,,Wat adem je? Wat gaat er schuil in je?"
Via een rituele handeling (die ,,nodig" was om het werk te voltooien) werd de geest van wat er in de schepping verscholen lag, naar buiten getrokken. Zonder die rituele handeling kon het werk als-het-ware niet tot stand komen. Het ivoor kwam van iets levends en die levende kracht was verbonden met de ivoorsnijder, de walrus en wat bezig was in wording te komen.
Het ritueel — en dat is mijn stelling — is een werkmethode. Via het ritueel wordt het onzichtbare zichtbaar. Via het ritueel wordt de samenhang van mens en kosmos bevestigd. De rituele daad is dus niet een plechtige onderbreking van de existentie, maar in tegendeel een schakel, een noodzakelijk onderdeel, dat vaak poëtisch, maar misschien nog meer sociaal-praktisch de mens een plaats in het universum inruimt. Op die manier is dus elke menselijke daad verbonden met de heiliging van een totaliteit. Dat geldt voor de arbeid, voor het eten en drinken, voor de coïtus, voor het dansen en zingen en voor het prijzen of bidden.

Niets in het menselijk bestaan — en dat omvat natuurlijk ook het sterven — staat buiten die eenheid.
Ik geloof, dat dit in feite de theorie was, die Rudolf Otto ontwikkelde in zijn boek ,,Das Heilige", waarin hij de idee van het godsbegrip analoog verklaarde met de menselijke natuur.
Zijn conceptie van het ,,mysterium tremendum" en van het ,,mysterium fascinans" waaruit de ,,numen" (of godsidee) voortkomt, geeft ons nog steeds voldoende stof om, als Humanisten, te stellen, dat het heilige in het alledagelijkse, het seculaire steeds weer geschapen en herschapen kan worden. De eerbied voor dit doorvoelen van de eenheid der zaken was misschien het best uitgedrukt in de versregels waarmee hij zijn werk aanving:

> ,,Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil
> Wie auch die Welt ihm das Gefuehl verteuere,
> Ergriffen fuehlt er tief das Ungeheuere . . .

De geschiedenis van de religies der mensheid (voorzover ik die kan overzien) houdt zich bij voortduring bezig met het benaderen van dit ,,Ungeheuere". De humanistische overtuiging staat daar, mijns inziens, geenszins buiten. Integendeel.
Het zou een vulgarisering van de religieuze drang zijn, die we in iedere cultuur

terugvinden, om ons alleen met de letterlijke betekenis van de godsidee bezig te houden.
Er is, zoals de psychiater Lietaert Peerbolte schreef in zijn „Het Mystieke Streven", een enorm verschil tussen het doctrinaire gods*beeld* en het veel minder strakke gods*besef*.
Wanneer de Hindu een levensvervulling vindt in het baden in de heilige rivier de Ganges; wanneer de Mohammedaan zijn hadj naar de zwarte Kaâba rots in Mekka volbrengt; wanneer de orthodoxe Jood zijn hoofd tegen de stenen van de verwoeste tempel te Jeruzalem drukt; wanneer de Christen het kruis vereert of de Navaho de berg bij het meer van Tahoe toebidt — dan is het in al die handelingen, die ritueel van karakter zijn, niet het object zelve, maar het onuitspreekbare dat er àchter ligt, wat gezocht wordt.

Het onspreekbare benaderen
Mircea Eliade, in zijn boek „The Sacred and the Profane", legt dan ook de nadruk op het feit, dat er een paradox blijft bestaan. Door de rituele handeling verandert de rots of de berg of de Klaagmuur niet. Het blijft een rots, een berg, een muur van steen. Wat verandert is, dat voor de mens, die de rituele daad volbrengt, een nabijzijn wordt geschapen, een transmutatie, die hem deel en deelnemer maakt in datgene wat hij voor heilig houdt. Hij schept als het ware een heilige werkelijkheid via zijn participatie. Hij staat niet buiten de wereld maar is omgeven met de substantie van wat hij heiligt. Hij staat nu, met Spinoza, „sub specie aeternitatis", onder de vleugels van het eeuwige. Voor Spinoza hing het bestaan van wat dan ook af van deze gewaarwording van het eeuwige in alle existentie.
Het vergt niet al te veel fantasie om dit voor onze gedachtegang te vertalen als: de mens, die met begrip van het eeuwige leert te leven kan steeds meer meester worden van zijn eigen beslissingen. Zelfgewaarwording voert niet tot dogma of onderwerping van de mens aan het boven-aardse, maar bevestigt het unieke element van zijn persoonlijkheid. Dit innerlijk beleven van de eenheid der zaken kan dan van eerbied evolueren tot een praktische heiliging van het bestaan.
Wat ik hier dan betoog is, dat het heiligen d.w.z. de daad waardoor via rituele handeling het onspreekbare benaderbaar wordt gemaakt, eenvoudig een deel is van het gereedschap der menselijke psyche. Humanisten hebben m.i. dit soort handelingen evenzeer van node als wie dan ook.
Gevoelen we geen behoefte om de menselijke continuïteit te vieren als er een kind geboren is? Zoeken we niet naar een bezegelend element als een huwelijk gesloten wordt? Is het ons niet een dringende behoefte om bij de dood van ouders, man, vrouw, kind of makker, de belofte van het leven dat nu afgesloten is te onderstrepen, de woorden omringend met muziek, die het onspreekbare nog weer subtieler voor ons vertaalt?
Misschien was dat wel een van de meest ontzetende ervaringen van de Duitse vernietigingskampen, dat er geen tastbare psychologische essentie kon worden

uitgedrukt, terwijl de zielen van miljoenen geliefden via de gaskamer-schoorstenen over de vervloekte Poolse vlakten wegwaaiden . . .
De mens wenst deelnemer te zijn, hij wenst het onmiddellijke in een wijder verband te plaatsen, hij voelt noodzaak om zijn verhouding tot de Natuur tot uitdrukking te brengen. De mens wil in contact staan met dat wat het leven heiligt, namelijk liefhebben, waardig zijn, lijden. Hij wil ook het vaarwel als ingeschakeld ervaren.
De kannibaal, die de lever of het hart van zijn vijand verslond om daardoor diens macht en kracht te verwerven, vervulde een rituele daad.
Doet de moderne beschaving iets dat zo verschillend is als het iedere vijf-en-twintig, dertig jaar, het bloed van de jongeren met de aarde vermengt? Lees er van Gennep's „Rites de Passage" nog eens op na!
De heiligende daad volbrengt het tegenovergestelde. Zij tracht euvel en pijn te voorkomen en leven en welvaart voor het individu en de groep te bewerkstelligen. Het is een poging om althans iets in het leven onder controle te brengen, door het scheppen van een deelnemerschap in het universeel gebeuren. Het sterven en het herboren worden (de Christelijke wederopstanding) is daardoor zo sterk vertegenwoordigd in de agrarische culturen. Niets is toeval binnen deze context, niets gebeurt zonder rede. Het ritueel schept niet iets buitengewoons of origineels. Het helpt in het hér-scheppen en het is hier dat de priesterklasse aan bod komt door een socialiserende ordening te eisen. (Het bewaren van Lenin's lichaam op het Rode Plein in Moskou om als een centrum voor communistische bedevaart te dienen ligt op hetzelfde niveau.) En hoe méér het leven ontheiligd wordt hoe méér de aantrekkelijkheid van de collectieve massabewegingen groeit die — zoals in Nazi-Duitsland — via het sensori-motorische ritueel van de Heil-groet de psychische totaliteit hielp creëren van onderwerping aan de Vader (Fuehrer) - almacht. Een vader gereed zijn zonen te offeren en die zijn zonen en dochters de mogelijkheid aanbood „goed" te zijn door uiterste ontmenselijking.

Tijdens de Neurenbergse „Parteitag" (en, och arme, Mussert's lauwe imitatie in Drente!) werd datgene geschapen, wat Eliade een „hierophanie" noemt. Namelijk een gebeurtenis waar iets van heilige aard onthuld zal worden, door massasuggestie en een mengeling van angst en verrukt zijn. De ek-stasis (het de Geest verliezen) van de collectieve beleving hield dan ook altijd in het vernietigen van de zondebok: de „Judo-Pluto-Demokraten". De Grieken noemden die zondebok de „pharmakos", of het medicijn, dat tot catharsis leidt . . .
De catharsis van de collectieve beleving verlamde terzelfdertijd het toekomstige slachtoffer. Het is niet zonder betekenis dat men heden ten dage over de vernietigings-kampen spreekt als de „holocaust". Letterlijk betekent dat immers een offerande, die door het vuur verast wordt. Men spreekt niet van massale verstikking met gifgas (het door I.G. Farben Industrie vervaardigde Zyklon-B gas) men omringt het onzegbare gebeuren met naamgeving uit het arsenaal van het religieuze ritueel! Dus duurt de „stille paniek" voort — zoals

Karl Baschwitz het noemde — waardoor miljoenen, die thans rustig 's avonds slapen gaan toch niet absoluut zeker kunnen zijn dat niet ergens nieuwe heesgeschreeuwde fanatici hun dood, morgen, aan het voorbereiden zijn. (Ik verklaar op deze wijze de werkelijk onnatuurlijke sympathie van zovelen voor het huidige Israël. Er is een vaag bewustzijn, dat bij een toekomstige vernietiging van Israël, het „hek van de dam" zal zijn voor de beschaving als geheel. Het is dus een heilig-spreking, die men ducht o.a. uit louter psychologisch zelfbehoud.)

De hang naar eenheid

Het moge nog ter zake zijn om te trachten nog iets verder door te dringen in het wezen van de riten, die ter heiliging aangewend worden.

Binnen het kader van de theïstische godsdiensten is de rituele daad vooral bedoeld om, dat wat menselijk beperkt is, op te doen gaan in het eeuwig voortgaande van het goddelijke. Het is een poging om de bovennatuurlijke macht in de eenling te interesseren door absolute overgave. Het individu kan iets verrichten wat heilig is, maar hij kan niet zelf het heilige scheppen. Hij kan dóén, maar niet máken. Via de vrees voor de godheid, gecombineerd met adoratie ván de godheid, wordt het menselijk lot „begrijpelijk", binnen de menselijke groep gebracht. Daardoor worden de „boze" Goden tegelijkertijd geneutraliseerd. Een belangrijk ritueel daartoe is het deelnemen aan een maaltijd. De Franse RK theoloog Louis Bouyer, neemt zelfs aan, dat het gehele begrip „offerande" (sacrifice) in feite altijd betrekking heeft op een geheiligd maal. Zo dus het Avondmaal; de Pesach (seider) maaltijd; de Eucharistie.

Wanneer de rooms katholieke priester zegt: „Hoc est enim Corpus Meum, Hic est Calix Sanguinis mei . . . mysterium fidei" dan nodigt hij de communicant niet uit tot een symbolisch gebaar, maar tot een rituele daad (eten en drinken) waardoor de gelovige een psycho-physisch deel wordt van de godheid.

De maaltijd is waar het sociale en het individuele samenkomen. De mens verzekert zijn bestaan door voedsel tot zich te nemen.

Door aan het geven van voedsel deel te nemen vindt het individu zijn plaats in de heiliging van het bestaan. Hij wordt herinnerd aan het feit dat hij afhankelijk is, ja, dat hij letterlijk afhangt van krachten, die buiten zijn eigen eindigheid liggen. Hij is verbonden niet alleen met dit leven, maar ook met het leven ná hem. In de Egyptische rite moesten dan ook na het uitspreken van de naam van de Pharao — aldus Becker — de woorden „Leven, welvaart, gezondheid" steeds gereciteerd worden. Wij doen hetzelfde wanneer we bij het heffen van het glas „daar ga je" zeggen — een verbastering van het Hebreeuwse „le Chaim" oftewel „tot het leven".

Sociaal-economisch gezien verandert dit alles wanneer de vroege economie van het delen van voedsel en voorwerpen omslaat in het opstapelen van goederen. Het morele „natuurlijke" recht op deelhebben verandert dan zodanig in onze dagen, dat men de economische activiteit niet langer als menselijke activiteit ervaart.

Dus wordt de mens afhankelijk van een systeem van distributie in plaats van zich vanzelfsprekend als mede-eigenaar van het aardse te beschouwen. En op deze wijze „onteigend" verliest de mens de eenvoudige emotie van een intiem ritueel en wordt afhankelijk van de welwillendheid (of het uitblijven daarvan) van de Staat.
Het heiligings-ritueel van aan de maaltijd deel te hebben wordt door de ontheiligings-afhankelijkheid aan de Staat vervangen en als gevolg is er dan opnieuw een groeiend gevoel van machteloosheid en vervreemding.
Nadat het Christendom door de Romeinse staat geabsorbeerd was, was het uit met de hoop op gelijkheid en gelijkwaardigheid, die de Christelijke leer propageerde.
In het heden is die verslaving nog veel duidelijker. Zolang er geen werkelijk economische gelijkheid van deelhebben is (aan het wereld-maal) is het individu steeds meer gespleten van zijn oer-eenheid met het heilige. Het geld wordt dan het symbool van kracht en continuïteit en feitelijk magisch van aard. (Munten hebben de vorm van de zon evenals de amuletten die in bedevaartplaatsen zoals Lourdes te koop zijn. (Becker) Het is geld, dat „onsterfelijk" is geworden en dat dus de plaats inneemt van de emotie van het zoeken naar het heiligen.
Ligt hier niet een enorm belangrijk stuk werk voor de hedendaagse Humanist? Namelijk om het gemeenschaps-aanzijn te helpen herstellen en daardoor de emotionele en morele zelfstandigheid van de mens te heroveren in oppositie tot de onpersoonlijkheid van de geld-economie? (Simmel heeft ons daar nog steeds veel over te leren.) Is het niet van interesse, dat we de wijn nog steeds met „spiritualiën" aanduiden? Het is de „geest", die opgesloten is in de levenssappen (het bloed) dat achter de drank ligt.
Het is wel niet nodig hier op de psycho-analytische duidingen al te zeer in te gaan. Het heilige is vanzelfsprekend met de sexualiteit verbonden. Ook in de sexualiteit kennen wij de angst voor overgave en tegelijkertijd de binding aan een mysterieus samenkomen. Door lief te hebben kan de fixering op de sexuele organen als zodanig overwonnen worden op dezelfde wijze als waarop, door aan een heilig maal deel te nemen, het niet slechts de honger is die men bevredigt, doch de hang naar eenheid. Het onzegbare in de menselijke ervaring zoekt steeds de symboliek, maar wetend dat achter het symbool nog weer een andere duiding wacht. (Zo bijvoorbeeld Maria's tussenkomst; zij is niet alleen een zuster van Ashtarte, maar ook de Moeder God's, die door haar onbegrensd geven een onbewust verlangen naar beschutting in een daadwerkelijke vertroosting en bemiddeling transformeert.)

Erich Fromm heeft in dit verband gewezen (in zijn boek „You shall be as Gods") op de spanning tussen de biophiele en de necrophiele neigingen in de cultuur. Indien de al-moeder de orale periode vertegenwoordigt (we beginnen ons eerste „heilige" maal door onze lippen om de borsttepel te drukken), dan kan het terugkeren naar God den Vader via de doodsdrift gezien worden als

de uiteindelijke ver-klaring van het leven. Het weerkeren naar een levenloze toestand wordt dan rituele daad par excellence. De Vader zal nu voor het voeden zorgdragen. Het individu en de almachtige Vader zijn totaal verbonden. Ergo: de plaats van het individu in de Schepping is voor eeuwig verzekerd. Dit is natuurlijk in genen dele tot het Christendom beperkt.
De mythologische basis van ieder ritueel is altijd verbonden met het probleem om het eeuwige, het blijvende, te ontdekken in de vlietende realiteit van het bestaan.
In deze is de vrouw — de Moeder — vanzelfsprekend centraal. Zij is ingang en uitgang naar een andere wereld; het vloeien der moedermelk zowel als het rythme der maandstonden (verbonden met de maan) zet haar in een zeer speciale plaats t.o.v. het raadsel der scheppende krachten. Terwijl de man als geheel zich verliest in de rituelen die met magische macht verbonden zijn, is de vrouw, haar lichaam, uitdrukking van creatieve krachten door zichzelf te zijn. Een kind voort te kunnen brengen is niet minder mysterieus dan de kennis van het sterven. De man zoekt naar verklaring, voortduring, welvaart, macht — de vrouw *is* dit alles. Zoals Joseph Campbell opmerkt in zijn „The Masks of God", de vrouw is verbonden met het alles dominerende principe van „do ut des" — „ik geef, opdat Gij geven moogt". Leven-gevend; maan-verbonden; leven als verandering ervaren; transformatie via „vergaan" tot nieuw geboren worden, dit alles is in de vrouw gesymboliseerd.
De man moge kathedralen bouwen, de vrouw *is* natuurlijke duurzaamheid. De man schept de met magie beklede priesterklasse (Paus Paulus heeft het nog juist bevestigd), maar hij kan slechts een innerlijk heiligdom construeren, met een altaar met deurtjes die open en dicht gaan in een kunstmatige schoot.
Die innerlijke ruimte waar leven en mysterium samenkomen is de essentie van het vrouw zijn. Mannen spreken over het orgasme als „een klein sterven", zij zijn slechts tijdelijke bezoekers van het sanctum en blijven nimmer verzadigde zoekers. De Moeder stijgt (Gregorius van Nyssa) „op de vleugels van een duif" omdat zij van nature deel is van de Heilige Geest, godin van de ochtend- en avondsterren, Aphrodite, Venus, de eeuwig durende maagd.
In andere woorden en in andere beelden kan men deze mythologische spanningen vanzelfsprekend in onze tijd terug vinden. Het is de verbinding dóór alle tijden van het individuele met het universele. Op dezelfde wijze waarop de mannelijke en vrouwelijke polariteit in het centrum van ons beleven staat, zo ook het bewustzijn van de cyclus van bestaan, van kind tot volwassene, tot bejaarde tot het vaarwel zeggen. Het is de nooit veranderende samenspraak van de mens met het leven, de cirkel van op aarde geraken en vergaan.
Het zou al te oppervlakkig zijn indien wij niet zouden willen verstaan, dat de Goden dus altijd overdrachtelijk gezien moeten worden. August Comte's positivisme heeft al te vaak tot een „Dageraad"-traditie geleid en de behoefte om alle verschijnselen van de menselijke psyche als louter materialistisch gericht te verklaren.
Van Spinoza tot en met Freud hebben we in feite echter geleerd, dat ieder

segment van de menselijke evolutie de voorafgaande segmenten dieper kan leren verhelderen.

Het menselijk trachten

Men behoeft geen bovennatuurlijke goddelijkheid te poneren om te zien dat wat geheiligd dient te worden, binnen de mogelijkheid van het menselijke ligt. De meest moedige humanistische stelling is wellicht, dat we aannemen, dat het op de andere mens gericht zijn, de dynamiek inhoudt waardoor in dit leven — en niét hierna — de continuïteit en de „zalig"-wording (namelijk een harmonisch, liefde-gevend bestaan op te bouwen) mogelijk is.

Dit betekent dan, dat waar in de vroegere mythologie de gelovige persoon het heilige schept via het ritueel, de religieus gerichte Humanist, hoewel met eerbied vervuld t.o.v. alle streven naar eenheid en bevatting van het heilige, zich richt op het ontdekken van morele normen, die in het menselijke verkeer kunnen worden toegepast om daarmee zin, duurzaamheid en weerklank te creëren. Dit doet niets af aan wat Dürkheim, Levy-Brühl, Bergson, Van der Leeuw en anderen ons hebben kunnen doen inzien. Het is alles deel van het proces van bewust-making en helpt daardoor om de verschrompeling van de geest te voorkomen, die zo vaak intellectuele of ideologische eigengereidheid begeleidt.

Oók Humanisten proberen de verbinding met het universum te reconstrueren door de innerlijke mens te „voeden" zodat wij, via Jung's idee van het collectief bewustzijn, steeds minder slechts persona (gemaskerd) zijn en steeds meer realiteit-gericht en daardoor dienend in de saga van het menselijk trachten en 't menselijk lijden.

Er schuilt veel meer gevaar in de magie van onze huidige technologische industriële beschavingen dan er lag in de z.g. primitieve magie van andere eeuwen. Dat wil zeggen, gevaar in de zin van de totale ontheiliging van het bestaan.

Er schuilt véél meer vernedering van de mens in de privaat- of staatskapitalistische economische stelsels! Er is véél meer innerlijke terreur in onze rationeel georganiseerde samenleving dan ooit mogelijk was in minder ontwikkelde culturen, waarin iedere persoon in iedere daad met het mysterieus heilige verbonden was.

Maar in welke tijd of welke civilisatie dan ook, de mens heeft altijd getracht de causaliteit zonder-meer te boven te komen. Het rituele was daar de werkmethode voor. Het was de lidmaatschaps-contributie — als ik het zo stellen mag — om deel te hebben aan een levensbevestigende integriteit. Het ritueel wordt slechts corrupt als het aangewend wordt om het individu buiten te sluiten.

In principe is het ritueel echter bedoeld om het individu deel te doen worden van de sociale instellingen van de gemeenschap. De uiteindelijke betekenis was gericht niet om het sterven te voorkomen, maar om het een invoeging te verschaffen in de dans des levens. (Deze gedachte is belangwekkend uit-

gewerkt in Ernest Becker's posthume studie: „Escape from Evil".)
De z.g. „primitieve" jager had geen bankrekening. Hij bracht zijn buit naar de gemeenschap waar hij vanzelfsprekend gelijkelijk verdeeld werd. In die rituele daad van het voedsel verschaffen lag zijn aandeel in het universum, een zekerheid en geborgenheid voor hèm en voor allen.
Vergelijk dat met Slauerhof's melancholische:

Leven heeft alle geheimen
met de liefde gesloopt;
Niets kan hen meer bezwijmen,
geen wonder wordt gehoopt . . . (in Avondvaart)

En toch in een dichter van dezelfde periode H. Marsman in zijn „Dies Irae" schemert na de klacht:

„neergedwongen in de lage zeden
van een sombren godvergeten tijd"

de hoop dóór van een inderdaad mystiek verlangen naar het eeuwige:

„laat één ster, één onaanzienlijk teken
flonkren boven de rampzaligheid . . ."

De hoop is om het kwade, het „rampzalige" te overwinnen door een verlangen dat uitdrukking vindt in het snakken naar zelfs „een onaanzienlijk teken", een ster. Een stap verder ligt het ritueel, dat dit „teken" zichtbaar wil maken. Ons hele leven is vol van zulke, meestal ongesproken riten. Het is een poging om het leven de mogelijkheid te geven dóór te gaan en het maakt de persoon, die daarin geestelijk bezig is, iemand die iets wekt in het universum. Het is niet magie als zodanig, het is werk, het is déélhebben en daarom religieus van aard. Het vertrouwen, dat we in de arts hebben, dat hij niet alleen zijn kennis en ervaring zal aanwenden, maar dat hij begrip zal hebben voor onze totaliteit toont dezelfde kwaliteit.
De leraar, die zijn leerlingen ontmoet, niet alleen gewapend met zijn les-notities, maar ook met de openheid t.o.v. hun ontwikkeling als jonge mannen en vrouwen verricht „priesterlijke" arbeid. In dit alles ligt een uit-het-Zelf treden om iets te bereiken dat geestelijk van aard is. Het is geen opgeven van de persoonlijkheid, maar het samenvloeien van het ego — „overdracht" in psycho-analytische zin — met een nieuwe realiteit. We komen pas tot homeo-stasis, als we leren dit uit-het-Zelf-treden te verbinden met de noodzaak van de menselijke solidariteit. En dat betekent ontdekking van een ethiek, die niet theoretisch maar levens-noodzakelijk is. Geen wonder dat het mystieke hier een rol speelt want de weerstanden tot dit open-gaan zijn legio.
Iedere tijd moet daarom zijn eigen symboliek scheppen, zodat meditatie tot een proces kan voeren waarbij we de wereld trachten te humaniseren en dus het eeuwig durende en het persoonlijke lot in elkaar vervlochten worden.
Of de rituele handeling nu „religieus" is, of intellectueel, of artistiek, het doel is altijd weer om het louter causale van het „animal vitale" te overwinnen met

de belofte van het „animal rationale". Zodoende tracht men de wereld te „helpen" om ons collectieve lot „goed" te doen aflopen. In diepste consequentie betekent dat wellicht een streven om het sterven tegen te houden zodat het leven overwinnen kan. De honger naar continuïteit (of dat nu via onze werken, onze boeken, ons liefhebben, of onze kinderen getracht wordt) verbindt ons met het onspreekbare en onzichtbare.
Helaas is de menselijke geschiedenis er een waarin ideologieën en theologieën van continuïteit meestal tot ontzettende rampen hebben geleid. Men beschouwe de rituele moordzucht, die ontketend werd door de ideologie van het „Judenrein" maken van Europa.
Het anti-semitisme is tenslotte het resultaat van een Christelijke wereld, die de zware last van het Christen-zijn niet wil aanvaarden. De diepste aggressie wordt altijd bewaard voor hen die we potentieel het meest zouden kunnen liefhebben en die — door ons falen — een schuldige woede in ons oproepen. Hetzelfde geldt zeker voor het ritueel van het in slavernij houden van de zwarte bevolking in het Amerikaanse Zuiden vóór de burgeroorlog. Het werd „our peculiar institution" genoemd en was alleen maar mogelijk door het delen van schuldgevoel in een verder nogal beschaafd werelddeel. Ieder mens is in feite een „Schicksal"-scheppende eenheid, waarin de mogelijkheid tot geven en liefhebben òf gestadig groeit, òf stadig terugwijkt. Als dat plaats vindt is de ontheiliging van alle leven de consequentie. Was dat niet wat de oude Grieken reeds wisten in het hanteren van de hybris-idee? De mens, die vergeet dat hij niet de oorsprong van de wereld is, noch daarin een centrale macht uitoefent, wordt de verwoester van zijn eigen en anderer bestaan.

Morele gewaarwording

De Hebreeuwse traditie vereist van de gelovige daarom een dagelijkse handeling — ritueel van aard — om de nederigheid t.o.v. het universum uit te drukken. Het tegenovergestelde van de hybris dus.
Kleine lederen hulsjes met gebedsformules (amuletten waarschijnlijk in oorsprong) moeten iedere dag op het voorhoofd geplaatst worden. Deze rituele voorwerpen zijn met gebedsriemen aan elkaar verbonden en worden op de linkerarm (aan de zijde van het hart) en tussen de ogen, op het voorhoofd vastgelegd, het z.g. Tefillien-aanleggen. Aldus symbolisch gelouterd onder de hersenen en tussen de ogen wordt dan het God-gerichte gebed uitgesproken, waarin het intellect en het gevoelen verbonden zijn. De gelovige is omgeven met datgene wat hem met het universum verbindt. Hij is daardoor als het ware, zo schreef de moedige rabbijn S. Ph. de Vries uit Haarlem in zijn „Joodse Riten en Symbolen", vervuld van God. Alles is heilig. Ook Gij. Dat moet ge leren, weten en beseffen. Altijd.
Wanneer wij deze rituele handeling van haar theologisch gewaad ontdoen blijft er het morele proces der gewaarwording over. De gewaarwording van zich sociaal ontwikkelen om daardoor het heilige te bevestigen in de mens.
Onze fundamentele taak (in onze familie, in ons werk, in onze maatschappij) is

om te groeien in deze richting van de moreel autonome mens, verbonden in een rijkdom van associaties met zijn medemens. En nederig genoeg om zich deel en deelnemer te weten van processen, die niet met het Zelf eindigen. Het is dit innerlijk gericht-zijn, dat ik humanistische religie noem. Niet „das Leben zum Tode", maar het steeds dieper verrijken van het web der menselijke verhoudingen en de daaraan verbonden consequentie van een hoopvol, vertrouwend en moedig mens-zijn.
Slechts de innerlijk gerichte mens die, tenminste van tijd tot tijd, leert deze autonomie te hanteren, kan hopen humaniserend op zijn omgeving in te werken en dus het destructieve te verminderen of — hopelijk — steeds meer uit zijn levensacties te bannen. Hierin ligt een vitaliteit, een veerkracht, waarmee we zelfs het zo vaak onoverkomelijke in het leven tóch te boven kunnen komen. Het is een verzoening met de smart van mens te zijn.
Onze vroege voorvaderen, in meer op de natuur gerichte episodes, zochten coöperatie met de Goden door hen te „assisteren" met offerandes en giften. De gure wind en de sneeuw van de winter werden gepersonaliseerd ervaren en dus werd gepoogd om de verantwoordelijke Goden vriendelijk te stemmen, en aan te moedigen om de lente te herscheppen.

Het feit, dat wij nu ver van deze natuurgerichtheid afstaan, betekent niet dat wij zo een identificatie niet meer kennen.
Ieder, die in een ziekenhuis gewacht heeft totdat een geliefde persoon uit de operatiekamer kwam, weet wel beter! De emoties van zo'n moment kunnen niet zomaar als „magisch denken" worden afgeschreven, of als „Urdummheit" zoals een 19de eeuwse Duitse filosoof het noemde. Het is menselijk tot-en-met om te herinneren wat vooraf ging en verwachtingen te koesteren, die boven het directe ogenblik uit gaan.
Misschien ligt de kern der menselijke crisis wel daarin, dat we zo vaak niet be-grijpen kunnen (in de greep van onszelve brengen) wat de ratio wèl beredeneren kan. Aldus is onze generatie de uiteindelijke bedreiging voor het voortbestaan van de wereld geworden. „Primitieve" culturen hebben dat bestaan nooit centraal in gevaar gebracht door verziekte mutatie van de genetische erfenis, nòch met vergiftiging van het water of de zuurstoflagen der atmosfeer!
Ik kom dan terug op het eerder gestelde: de rituele daad is een werkmethode, een techniek, voor het menselijk zich inschikken in de totaliteit van het aan-zijn. Het kan dus scheppend aangewend worden om de verdere ontheiliging van het leven te verhinderen.
Voor humanisten zowel als voor anderen staat de wieg der hoop in het proces van omvorming en wording. Het is deze hoop, door arbeid gesteund, die een onzegbaar belangrijk instrument is om de substantie van leven te schragen.
Dat betekent bewust worden in de wereld — kosmisch zowel als sociaal — en niet een lethargisch „er maar het beste van hopen". Redelijke hoop bezit

een onderbouw van toewijding, van nooit eindigend proberen, telkens en telkens weer.
Waar de traditionele religieuze structuren de belofte van die hoop zo vaak verraden hebben, heeft de Humanist van node om tot de wortel van het totale mens-zijn door te dringen. Niet alleen om een levensphilosophie op te bouwen, maar ook om te bevatten dat de zangen, de muziek, de poëzie — het ritueel gebaar — de menselijke karavaan altijd begeleid hebben.
De verwarring, die het Christelijk begrip van de oorspronkelijke zonde geschapen heeft kan nu, in onze tijd, genezen worden door een veel bredere religieuze solidariteit, die begint met het vonnis „Niet schuldig!" De mens is niét veroordeeld, nòch is hij zinvol gesymboliseerd als aan een kruis vastgenageld in tragische calamiteit.
Als religieus gericht mens kan de Humanist bevredigende paden ontdekken waarlangs hij de heiligheid en de eerbied voor het bestaan tot uitdrukking kan brengen. Dus geworteld in de bron van het leven zelve kan hij de psychologische en sociale middelen vinden, die hem dienen kunnen om productief te leven. Dit betekent zijn eigen leven te vervullen terwijl hij aandeel heeft in het geluk en beschut-zijn van anderen en open blijft voor begrippen — soms kosmisch van aard — die hem alsnog vreemd mogen zijn.
Dogmatisch atheïsme staat dit productief gewaar-worden net zozeer in de weg als dogmatisch super-naturalisme. Beiden plaatsen de mens in een geïsoleerde en vervreemde positie ten aanzien van ons deel hebben in een continuïteit, waarvan wij de naam wellicht nog niet kennen.
Het is het menselijke dat ons verbondenheid doet ervaren en het menselijke omvat het voorstellingsvermogen evenzeer als het rationeel empirische.
In ieder geval, een religieus humanistische houding zoekt de heiliging van het bestaan, zonder het buitensluiten van wat dan ook, in de mens. Alle menselijke ervaring toont ons, dat dit geestelijke verdieping vergt en de solidariteit, de eenvoud en de liefde voor een gepassioneerd levens-ideaal.

M. I. Spetter

BIBLIOGRAPHIE

Dr. M. Lietaert Peerbolte. Het Mystieke Streven. NV Servire, den Haag
Mircea Eliade. The Sacred and the Profane. Harcourt Brace, New York
R. Caillois. L'Homme et le sacré. Flammarion, Paris
Emile Durkheim. Les formes elementaires de la vie religieuse. Paris
H. Corbin. Terre celeste. Eranos, Ascona
Ernest Becker. Escape from Evil. MacMillan, New York
Louis Bouyer. Rite and Man. Notre Dame, Indiana
W. Schmidt. Ursprung der Gottesidee. Munster
W. Koppers. Primitive Man and his World Picture. London
Karl Marx. Das Elend der Philosophie. Stuttgart
S. Ph. de Vries. Mzn. Joodse Riten en Symbolen. Thieme, Zutphen
W. Banning. Marx en verder. Van Loghum, Arnhem
Alfred North Whitehead. The Function of Reason. Beacon Press, Boston
Jean Jaures. Etudes Socialistes. Paris
Joseph Campbell. The Masks of God. Viking, New York
William James. A Pluralistic Universe. Longmans, New York
Matthew Ies Spetter. The Twilight of the Gods. New York
Dr. A. Vloemans. De wijsbegeerte van Spinoza. Amsterdam
Arnold Toynbee. An Historian's Approach to Religion. Oxford University
Bertrand Russell. Mysticism and Logic. London
Josiah Royce. The Religious Aspect of Philosophy. Harper, New York
Moses Hess. Rom und Jerusalem. Hozaa'h, Tel Aviv

Het subjektieve element in waarschijnlijks-heidsrekening en statistiek

1. De gissende statistiek

Een cynicus heeft gezegd, dat met statistiek alles te bewijzen valt. We behoeven dit niet serieus te nemen om toch te erkennen, dat in de statistiek het subjektieve element een rol speelt. Hierover is de laatste 20-30 jaar veel gediscussieerd, de statistici werden het — uiteraard — niet eens en splitsten zich in een objektivistische en een subjektivistische school. De laatste beschouwt het subjektieve element als wezenlijk voor de statistiek en geeft tevens aan hoe het op min of meer kwantitatieve wijze in rekening kan worden gebracht. Maar in beide scholen speelt het een rol en het doel van dit stuk is om het subjektieve element nader te belichten.

De waarschijnlijkheids-rekening zelf is al oud, hij ontstond in de 17e eeuw om de resultaten van kansspelen, b.v. met speelkaarten of dobbelstenen te kunnen voorspellen. Dit was vooral van nut voor beroepsspelers. Een latere toepassing was de foutenrekening, waarmee de onzekerheden bij sterrekundige of landmeetkundige waarnemingen op de juiste wijze in aanmerking konden worden genomen.

Deze klassieke waarschijnlijkheidsrekening gaat in alle gevallen van een bekend systeem uit, b.v. een stel van 3 dobbelstenen, die echt zijn d.w.z. dat alle 6 kanten evenveel kans hebben om boven te komen. Men kan dan berekenen in hoeveel procent van de worpen b.v. drie zessen boven komen of een 2, een 3 en een 4, of een totaal van elf ogen, etc. Deze berekeningen zijn objektief en vormen geen punt van discussie.

Bij de meer recente toepassingen ligt de zaak echter meestal andersom. Men kent niet het onderliggende mechanisme van een proef, men kent alleen enige empirische uitkomsten en moet daaruit conclusies over het systeem trekken. Bij een bepaalde dobbelsteen b.v. kent men alleen de resultaten van een aantal worpen en moet daaruit afleiden of het een echte (eerlijke) dobbelsteen is. Deze omkering maakt de zaak veel onzekerder, men spreekt daarom van stochastische (= gissende) statistiek. De verrichte proeven noemt men de „steekproef", en de verschillende denkbare conclusies noemt men de hypothesen. Uit de steekproef moet men dan beslissen of hypothese A dan wel hypothese B geldt, en vaak zijn er zelfs meer dan twee alternatieven.

2. De dobbelsteen en de vals-speler

Stel, dat de steekproef uit 120 worpen van een dobbelsteen bestaat en dat de uitkomst als volgt is:

aantal ogen	1	2	3	4	5	6
aantal worpen	15	21	17	16	22	29

Is dit nu een eerlijke dobbelsteen? Met zekerheid is dat nooit te zeggen; zelfs als ieder cijfer precies 20 keer uitkwam, was het nog niet zeker.

De bekende (objektivistische) werkwijze is nu om als „nulhypothese" te stellen, dat de dobbelsteen echt is en dan de kans op bovenstaand resultaat te berekenen. De uitkomst is, dat de kans hierop plus die voor elke nog meer afwijkende resultaten 23 % bedraagt. Dat is niet zó weinig en men zegt dan, dat de nulhypothese niet verworpen is.

Niet verworpen — maar evenmin aangenomen. Er zijn andere hypothesen, n.l. diverse lichte en matige graden van valsheid, die ook niet verworpen zijn. Dat juist de echtheid als nul-hypothese wordt gekozen, is omdat echtheid van een dobbelsteen als normaal geldt, en de zaak pas interessant wordt als deze wordt verworpen.

Maar als de dobbelsteen nu eens van een beruchte vals-speler afkomstig was, wat zou de conclusie uit bovenstaande cijfers zijn geweest! De meest voor de hand liggende hypothese in dit geval is, dat de dobbelstenen te veel zessen gooit. Ook deze hypothese wordt niet door de cijfers verworpen en we zeggen dan: „de dobbelsteen zal wel vals zijn".

En nog een derde geval: stel dat de steen nieuw uit een fabriek komt, waarvan bekend is, dat 99 % van de dobbelstenen goed zijn en 1 % vals, wat besluiten we dan?

In ieder geval blijkt uit het bovenstaande, dat het onmogelijk is om een statistisch vraagstuk met een blanko geest tegemoet te treden. De keuze van de nulhypothese houdt reeds een oordeel, een voor-oordeel in. En dit kan hetzij op objektieve kennis berusten, zoals bij de dobbelstenenfabriek, hetzij meer subjektief zijn zoals bij de vals-speler.

Maar een echte objektivist neemt zulke voor-oordelen niet in aanmerking. Hij is bereid om van elke hem voorgelegde hypothese te toetsen of hij door de steekproef al of niet verworpen is, hij is zelfs bereid om het gehele gebied van niet verworpen hypothesen aan te geven, het z.g. betrouwbaarheidsgebied. Maar welke van deze hypothesen nu het meest waarschijnlijk is en hóe waarschijnlijk, dat zijn voor hem geen zinvolle vragen.

Men kan er pas greep op krijgen met behulp van de apriori waarschijnlijkheid der verschillende hypothesen, een voor-oordeel dus, dat objektief of subjektief kan zijn of tussen beide. Bij de dobbelstenen-fabriek b.v. is de apriori waarschijnlijkheid van een valse steen objektief op 1 % te stellen. Bij de vals-speler kan men de kans b.v. 90 % achten, dat hij valse stenen gebruikt en dit voor-oordeel kan subjektief zijn of ook wel min of meer op ervaring berusten.

Terloops zij gezegd, dat een apriori waarschijnlijkheid van 100 % volledige

zekerheid betekent. Een proef heeft dan geen zin, omdat deze toch niet tot een andere mening kan leiden. Men kan dan met recht van een dogma spreken.

3. De Wet van Bayes

Het voor-oordeel kan men kwantitatief in rekening brengen met een formule, die in 1763 door de Engelse medicus Bayes is ontwikkeld. Voor elk van de interesserende hypothesen hebben we reeds vóór de proef een waarschijnlijkheid A in het hoofd en de proef P leidt ons tot een nadere, een juistere waarschijnlijkheid B. Dan is A de apriori waarschijnlijkheid terwijl B wel de aposteriori waarschijnlijkheid wordt genoemd. Bayes zegt nu dat men B vindt door A te vermenigvuldigen met de „aannemelijkheid" van de hypothese, dat wil zeggen de kans om de uitkomst P te krijgen, als de desbetreffende hypothese waar was (er komt nog een konstante faktor bij, die we hier buiten beschouwing laten).

We zullen dit nu toepassen op de in par. 2 gegeven proef met de dobbelsteen. Ter vereenvoudiging beperken we ons tot een bepaalde soort valse dobbelstenen, namelijk die, waarbij de zessen 25 % te veel optreden en de andere cijfers elk 5 % te weinig. Bij de dobbelstenen-fabriek (met zijn 1 % valse exemplaren) leidt de proef dan tot een waarschijnlijkheid van 93 % dat de steen echt was en 7 % dat hij vals was. Vermoedelijk was de steen dus echt. Nemen we daarentegen de vals-speler, die we op 90 % kans schatten om met zijn stenen te knoeien, dan leert dezelfde proef, dat de desbetreffende steen een waarschijnlijkheid van 1 % heeft om echt en van 99 % om vals te zijn. Ons aanvankelijke vermoeden is dus door de proef ten zeerste versterkt.

Hadden we anderzijds de speler het voordeel van de twijfel willen geven, dus een apriori-kans van b.v. fifty-fifty, dan volgt uit de steekproef een waarschijnlijkheid van 13 % voor echtheid. Natuurlijk is elke schatting van het karakter van de speler slechts een slag in de lucht, maar men behoeft dit ook niet nauwkeurig te doen. Of men het apriori nu op 90 of 80 of 70 % schat, steeds leert de steekproef, dat de steen zeer waarschijnlijk vals was.

Tot zover de wet van Bayes. Erkend moet worden, dat naarmate het experiment zelf nauwkeuriger is — bij de dobbelsteen betekent dit véél meer worpen — de invloed van de apriori waarschijnlijkheid in de wet van Bayes geringer wordt. In de meeste praktijkgevallen behoeft er dan ook geen rekening mee te worden gehouden. Maar bij meer dubieuze cijfers, die toch soms zeer belangrijke kwesties betreffen, heeft het apriori een grote invloed, zoals uit de volgende voorbeelden zal blijken.

4. Het astrologie-debat

De opvatting, dat de stand der planeten het lot der mensen beïnvloedt, vooral de stand bij de geboorte, gaat al terug op Ptolemaeus (2e eeuw). Door de tijden heen is deze kwestie levend gebleven en in onze kringen is hij in 1975 weer opgevlamd door het anti-astrologie-manifest van 186 Amerikaanse geleerden, waaronder 18 Nobelprijs-winnaars. Dit manifest is o.a. gepubliceerd

in „The Humanist", leidde daar tot heftige, nog steeds voortdurende discussies en kreeg ook in onze eigen „Humanist" veel belangstelling.
Het is een discussie, die op twee niveau's plaats vindt, enerzijds in het levensbeschouwelijke, emotionele vlak, anderzijds in het vlak van de „harde" cijfers. Ons betoog is dat deze twee niet los van elkaar kunnen worden gezien.
De in „The Humanist" besproken cijfers zijn die van Michel Gauquelin, een Fransman die tientallen jaren lang gegevens over beroemde personen heeft verzameld en deze ook uitvoerig statistisch getoetst. Een voorbeeld: Gauquelin verzamelde de geboorte-datum en het geboorte-uur van 3046 beroemde militairen van de laatste 100 jaar en vergeleek deze met de stand van de planeet Jupiter. Hij vond dat er significant meer van deze militairen geboren waren als Jupiter juist boven de horizon of in het zenith stond dan bij andere stand van de planeet. Bij een vergelijkingsgroep van „gewone" personen deed zich dit effekt niet voor. Soortgelijk onderzoek verrichte hij ook voor andere beroemde personen b.v. 1500 beroemde sportlieden. Ook vond hij wel correlaties met de planeet Mars.
Een Belgisch comité „tot onderzoek van zogenaamde para-normale verschijnselen", kortweg het para-comité genoemd, deed een zelfde onderzoek met 535 beroemde wetenschappers en vond een soortgelijke correlatie. Raakte het comité daardoor overtuigd van het astrologische effekt? Dat geenszins. Men zocht veeleer naar alternatieve hypothesen b.v. een ongelijkmatige verdeling van de geboorten over de uren van de dag, of een verandering van deze verdeling in de loop der jaren; ook werd gewezen op het gebruik van standaardtijden inplaats van ware zonnetijden. Maar deze en andere effekten waren door Gauquelin, hetzij reeds bij het onderzoek hetzij later, in rekening gebracht, zonder dat het resultaat wezenlijk veranderde. Als nieuwste hypothese is opgeworpen, dat de geboorteplaats invloed zou hebben. Daarom wordt op het ogenblik de groep beroemde personen vergeleken met gewone mensen die op dezelfde dagen en in de zelfde plaatsen geboren zijn.
Laten we even aannemen, dat ook hier niets uitkomt, dan blijven slechts twee mogelijkheden over: òf er is inderdaad correlatie van de geboorten met de stand der planeten, of het resultaat is door het toeval ontstaan. Het tweede alternatief is dan wel een zeer bijzonder toeval, waarop de kans zeker minder dan 1 op 10.000 is. Dat is dus moeilijk te verteren. Maar ook het eerste alternatief is voor de meeste mensen zeer onwaarschijnlijk, gezien onze kennis van de werking van physische krachten op grote afstanden. Deze beide onwaarschijnlijkheden moet een ieder dan in het licht van zijn apriori opvattingen tegen elkaar afwegen. De 18e eeuwse filosoof David Hume drukte het dilemma als volgt uit: „No testimony is sufficient to establish a miracle, unless the testimony be of such a kind, that its falsehood would be more miraculous than the fact, which it endeavours to establish".
Voor hen, die niet in de invloed der sterren geloven en deze inderdaad als een „miracle" beschouwen is de situatie wel heel onprettig en de meesten zullen liever wachten of er nog eens een andere verklaring wordt gevonden. Maar

voor astrologen ligt de zaak heel anders. Zij dachten van te voren reeds aan een invloed van de sterren en dit vermoeden wordt door Gauquelin's resultaten aanzienlijk versterkt.
Maar ook twijfelaars met een apriori-waarschijnlijkheid van b.v. 10 % of 1 % voor de astrologische invloed komen door Gauquelin's resultaten op een aanzienlijk aposteriori-waarschijnlijk. Het subjektieve element laat zich in deze zaak eenvoudig niet uitschakelen.

5. Het I.Q.-debat

Dit gaat over de kwestie of verschillen in intelligentie door erfelijke of aangeboren eigenschappen dan wel door opvoeding of milieu worden veroorzaakt. Onder intelligentie wordt in dit verband het I.Q. verstaan, zoals dat met een standaard-test kan worden bepaald. Of dit inderdaad een goede maat voor de intelligentie is, zij hier buiten beschouwing gelaten.
De al- of niet-erfelijkheid van het I.Q. is een oude strijdvraag, die weer acuut is geworden door twee boeken van A. R. Jensen in 1972 en '73, waarin hij tot de conclusie kwam dat verschillen in I.Q. in hoofdzaak door erfelijkheid worden veroorzaakt. In het bijzonder zou dit gelden voor I.Q. verschillen tussen verschillende sociale groepen en tussen blanke en negerkinderen in de Verenigde Staten. Dit zijn politiek geladen kwesties, vandaar de heftigheid waarmee op dit boek werd gereageerd.
Er bestaat over het vraagstuk een enorm proef-materiaal verzameld door verscheidene onderzoekers over tientallen jaren. Maar aangezien de resultaten soms tegenstrijdig zijn en het totaal der cijfers geen zonneklaar antwoord geeft, is een aanzienlijke statistische bewerking nodig om tot zinvolle conclusies te komen. Jensen deed dit in zijn boeken en in antwoord hierop verscheen in 1974 een boek van L. J. Kamin: „The sience and politics of I.Q.", waarin hij het gehele statistische materiaal nog eens grondig doornam en tot de tegengestelde conclusie als Jensen kwam (voor een bespreking van dit boek zie H. Freudenthal in N.R.C.-Handelsblad van 8 mei 1976). Het is niet de bedoeling om ons hier in het strijdgewoel te wagen, de zaak dient alleen als voorbeeld van het subjektieve element in de statistiek.
De nul-hypothese van Kamin is: geen invloed van erfelijkheid; die van Jensen: vrijwel geen invloed van het milieu. Andere onderzoekers (ten onzent b.v. J. M. F. Jaspars) kiezen een tussengelegen uitgangspunt. De objektivistische statistiek geeft aan alle drie standpunten in zekere zin gelijk; het materiaal toont namelijk zoveel spreiding, dat geen der drie hypothesen duidelijk verworpen wordt.
Hoe komt men dan toch tot zulke tegengestelde conclusies? Dat zit in het verschil in uitgangspunt, in de apriori-waarschijnlijkheid. Kamin zegt het op de laatste bladzij van zijn boek heel duidelijk: „We cannot prove the null-hypothesis nor should we be asked to do so . . . The burden of proof falls upon those who wish to assert the *implausible proposition* that the I.Q. is determined by an unseen (genotype)". (cursivering van A.v.K.).

Maar een tegenstander zou op soortgelijke wijze als volgt kunnen beweren: „Aangezien er zichtbare en physiologische verschillen tussen negers en blanken zijn, is het voor de hand liggend, dat er ook erfelijke verschillen in intelligentie bestaan. En wie de onwaarschijnlijke hypothese verdedigt, dat er geen erfelijke verschillen zijn, moet dat maar bewijzen".
Zo komt men nooit verder en zo zou het met al die moeite bijeen gebrachte materiaal geen antwoord op de vraag geven.
Een Bayesiaan benadert dezelfde cijfers op een meer positieve wijze. Hij stelt zich de vraag welk aandeel van de erfelijkheid in het I.Q. op grond van de cijfers het meest waarschijnlijk is. Kamin stelt dit op 0 %, Jensen op dicht bij 100 %, maar hier denken we aan een nog niet bekende x %.
Voor elke waarde van x stelt men een apriori waarschijnlijkheid en men berekent de aannemelijkheid van deze x uit het proefmateriaal, zoals beschreven in par. 3. Dit laatste is bij een dergelijk ingewikkeld materiaal een enorm werk, maar toch in principe uitvoerbaar. Het produkt van a-priori waarschijnlijkheid en aannemelijkheid geeft dan de waarschijnlijkheid van de desbetreffende x op grond van het proefmateriaal. Men kan dit grafisch uitzetten als een waarschijnheidskromme en dit is dan de beste statistische samenvatting. Mocht de kromme een duidelijke top vertonen dan is de hierbij behorende waarde van x het meest waarschijnlijk. Is er geen uitgesproken top, dan heeft het materiaal geen conclusie opgeleverd.
Het is duidelijk, dat dit resultaat niet alleen van de cijfers afhangt, doch ook van het apriori van de onderzoeker. Maar dit is onvermijdelijk. Men zou kunnen denken het heel onpartijdig te doen door aan alle x-waarden een gelijke apriori waarschijnlijkheid toe te kennen (de bovengenoemde kromme gaat dan over in de aannemelijkheidskromme), maar dit is evengoed een subjektieve keus, die in sommige gevallen tot absurde resultaten leidt.
Het is dan maar beter dat ieder voor zich zijn intuïtieve vooroordeel expliciet maakt en een dienovereenkomstige waarschijnlijkheids-kromme trekt. Dit houdt tevens in, dat bij een dergelijk diffuus materiaal niet ieder tot dezelfde conclusie komt, hetgeen trouwens klopt met de feitelijke situatie in het I.Q.-debat. Deels wordt deze veroorzaakt door zakelijke verschillen, maar deels ook door verschillen in apriori, al worden die niet altijd herkend. Pas bij een veel beter experimenteel materiaal kan men meer overeenstemming verwachten.

A. van Kreveld

't Is geen leven zonder de dood

Tekst van een toespraak gehouden op het congres van het Humanistisch Verbond op 14 en 15 mei 1977 te Zwolle.

De menselijke situatie is in allerlei opzichten een uiterst tegenstrijdige. „I was never asked to be born", zegt een rockliedje, empirisch volstrekt juist. Je kunt ook niet zeggen dat we het leven *geschonken* krijgen, want *wij* zijn het geschenk zélf. We kunnen alleen maar zeggen dat we *leven*, doordat wij er met waarneembaar misbaar *in* geworpen werden. En we wennen er dan meestal wel aan, met veel moeite en training en voorzichtige begeleiding. Maar nét zijn we enigszins op ons gemak gesteld of er overvalt ons een angst tot in het diepst van ons wezen: dat we er elk ogenblik onverhoeds weer uitgestoten kunnen worden. De dood beheerst het leven, misschien het ergst indien het niet ogenschijnlijk merkbaar is.
Hierbij is het wonderlijke dat we van de dood minder af weten dan van wat anders, namelijk *niets*. De dood die ons leven beheerst, onze enige zekerheid vormt, is geen feit dat toegankelijk is voor onze ervaring. Zoals de klassieke term luidt: als wij er zijn is de dood er niet, als de dood er is, zijn wij er niet. Dat is een onweerlegbare stelling, maar het geheimzinnige is juist dat die dood als de grote onbekende, als een grensbegrip, in allerlei verschijningsvormen voortdurend wél het leven beheerst. Het *sterven* wordt ervaren als een proces — indien er van een proces sprake is — maar de dood is het onberekenbare, het „onmogelijke" zoals Sartre, het „absurde" zoals Camus, of het „schandaal" zoals Pascal het onder woorden bracht.
Ik heb de indruk dat de mensen er niet altijd evenveel moeite mee hebben gehad. De overtuiging van de mens als een sterfelijk wezen, is gerekend naar de leeftijd van het menselijk geslacht, een moeizame verworvenheid van recente aard. Men heeft heel lang volstrekt niet kunnen geloven dat de mens met de dood verdween. Hij verdween ook niet. Materieel was de mens niet meteen verdwenen, maar vooral ook spiritueel beleefde men de voorouders steeds weer in de droom en er bleef duidelijk een gevoel van aanwezigheid, van sterke invloed en van *werking* zelfs. Bovendien spreekt het ons in onze moderner visie ook aan dat, afgezien van een plotseling vroeg einde als een ongeluk, ook een ongestoord, lang leven tenslotte in oneconomische verspilling eindigt. Geweldige investeringen in kennis, begrip en ervaring bouwen een rijp, wijs en volwassen leven op — en in de oogsttijd verdort het gewas.

Op zeker moment in de *latere* menselijke geschiedenis komt in verhalen aan het licht dat de mensen de dood alleen maar *als een verdoemenis* kunnen begrijpen. In de oude mythe van de Sumerische held Gilgamesj is het motief nog erg eenvoudig. Gilgamesj had een tak van de Boom des Levens gevonden en verheugd ging hij naar huis. Onderweg laat hij die tak per ongeluk in het water vallen waar een slang zich er onmiddellijk van meester maakt. Wég is de kans op het eeuwige leven! In de Oudtestamentische, Joodse gelijkenis is een subtiele verfijning bedacht. Adam en Eva hebben van de Boom der Kennis gegeten, maar voordat zij (blijkbaar *toen* pas het grootste probleem onderkennend), van de Boom des Levens konden eten, werden zij verdreven — en de onafwendbare dood lag voor eeuwig in het verschiet. Men heeft toen al begrepen dat *besef* en *doodsangst* iets met elkaar te maken hebben. Vrijwel alle talen kennen sindsdien het woord *sterveling* voor de mens. En alle culturen kennen in vele schakeringen het probleem van de dood als het machtigste probleem van het leven. In allerlei varianten vindt men het dilemma beleden, beschreven, uitgebeeld en overdacht — zoals Pascal het feilloos kort heeft geformuleerd: „de mens is een denkend riet". De macht en de glorie van de mens ligt geheel uniek in zijn denken, in zijn besef en begrip — maar die mens is broos en breekbaar als het riet. De mens heeft een uitzonderlijk en, voor zover we zien kunnen, eindeloos vermogen tot beheersing van de natuur, van de kosmos, maar er komt onafwendbaar een moment dat de natuur hem blindelings overmeestert en zich weer over hem sluit.

Op dit moment zou iemand wel *Spinoza* willen citeren: „Een vrij mens denkt over niets minder dan de dood; zijn wijsheid bestaat niet in de overdenking van de dood, maar van het leven". Dit is een prachtige uitspraak en ontelbare keren heeft men hem aangehaald als een robuuste omkering van zwartgalligheid naar opgewektheid.
Maar is *die* uitleg nu juist? Legt men Spinoza nu wel juist uit als men concludeert dat je de dood buiten je overwegingen moet houden. Ik geloof er niets van dat die stille, intelligente denker — die zèlf leefde in de schaduw van zijn eigen vroege dood — ons zou hebben aangeraden de dood te negéren. Veeleer is zijn gehele fijnzinnige filosofie te begrijpen als de levensvisie die van de *vergankelijkheid* uit, van het *„fragment-zijn"* van de mens uit naar waarden zoekt die daardóór juist glans, gewicht en glorie verkrijgen.
Natuurlijk — in letterlijke zin — ervaart men niet *altijd* de sterfelijkheid als „een constante pijn", zoals Greshoff zei. Er zijn perioden in een individueel mensenleven dat de eindigheid van het bestaan latent, dan weer manifest in onze nabijheid is. Maar er is iets ongrijpbaars in de sterfelijkheidsbeleving, soms weemoed, soms onbeheersbare angst, soms reële paniek, soms opluchting.
Er is geen peil op te trekken; onverhoeds, in alle mogelijke en onmogelijke situaties slaat er „iets" toe, verlammend, en het is niet precies te benoemen, zelfs niet met een woord als besef. Ik geloof ook niet dat we veel vermogen

door ons voor te bereiden, te trainen. De ervaring, de wijsheid, een rijk en vol leven, noch armoede, ellende of gewone domheid kunnen ons vrijwaren voor die onbestemde trilling die diep in ons wezen op gang komt als wij gekonfronteerd worden — met wat we niet weten. Igor Strawinsky, de grote componist was 86 jaar, moe van vele ziekten, verzadigd van een lang en vruchtbaar leven vol magnifieke creativiteit. Ineens, op zijn sterfbed greep een onbepaalbare angst hem aan.
Ook in de geschiedenis zien we een grillige golfslag van sterfelijkheidsbesef bewegen.

II

De berichten die wij uit de eerste eeuwen van onze westerse cultuur ontvangen hebben, duiden er op dat die mensen meer in de nabijheid van de dood hebben geleefd en er ook meer vertrouwd mee waren. Men was uiteraard erg kwetsbaar en de genees- en heelkundige vaardigheid was uiterst gering. De dood was dichterbij, de natuur was overmachtig en men krijgt de indruk dat de mensen uit die eerste eeuwen van onze jaartelling de dood beschouwd hebben als een duidelijke *bedoeling* van het leven. Doordat de ziektesymptomen duister maar reëel waren en de verweermiddelen van luttele aard, meende men ook een vast proces van de naderende dood duidelijk waar te nemen. Er zijn getuigenissen overgeleverd waaruit blijkt dat men dan ook gelatener met het stervensproces omging. In letterlijke zin ging men „er voor liggen"; men wachtte geduldig op de dood, met alle verwanten en bekenden om zich heen en „men liet hem komen".
In merkwaardige tegenstelling tot het ietwat knusse tafreel van het huiselijke stervensproces staat de houding die men daarna tegenover het lijk aannam. Zo spoedig mogelijk werd het lijk uit de gemeenschap verwijderd om ergens buiten het dorp of de gemeenschap een graf te stichten. Het sterven vond plaats in de kring der levenden, het stoffelijk overschot hoorde daar beslist buiten. Een rest van deze afweer vinden we nog in het woord funest dat afgeleid is van funus (lijk).
Tussen de vierde en de twaalfde eeuw veranderen langzaam en subtiel de denkbeelden over dit onderwerp. Het is moeilijk precies onder woorden te brengen, maar we komen er dicht bij door te zeggen dat er een collectivisatie of een anonimisering van de mens in zijn leven en sterven in de cultuur dóórdrong. De mens behoorde tot een groep en in de dood werd de persoonlijke naamloosheid bevestigd. De graven verkrijgen een schraal, uniform en anoniem karakter.
Het duidelijkst komt dit wellicht tot uiting in de zedelijke beoordeling van de mens na het leven. Overeenkomstig de tendens van het Johannes-evangelie werd het Oordeel gesteld aan het Einde der Tijden. Er werd niet individueel beoordeeld, maar over de mensheid als geheel. De slechten zouden dan toch al niet meer bewaard zijn gebleven.
In de volgende eeuwen — van de dertiende tot in de achttiende eeuw — ver-

anderde het mensbeeld en daardoor ook de opvatting omtrent de dood in duidelijk voor ons herkenbare zin. Ongeveer in dezelfde tijd dat de Italiaanse kooplieden het dubbelboekhouden begonnen te ontwikkelen, veranderde ook de opinie over het Laatste Oordeel. Men begon de mens weer meer als een verantwoordelijk individu te zien, ten aanzien van wie aan het einde van zijn leven, debet en credit gesaldeerd, tot een balanswaarde geconcludeerd zou mogen worden. In het aanzicht van de dood werd het moment gefixeerd waarop een ieder — elckerlyc, jedermann, everyman — beoordeeld werd naar zijn eigen persoonlijke levenswijze, zijn deugd. Het begrip van de weegschaal verschijnt in talrijke illustraties van de dood. Er komen weer individuele graven en het kerkhof vindt — zoals de naam al zegt — een plaats binnen de gemeenschap.

De eigen dood, als het eigen lotgeval dringt in de aandacht door. Dat gaat niet zonder uitersten van reactie. Er zijn voorbeelden van bijzonder romantische verwerking maar ook erupties van angst en benauwenis tot en met perverteringen van de meest wonderlijke soort. De mensen moeten er tenslotte wat op vinden. In elk geval komen de emoties in verband met de sterfelijkheid veel heviger aan het licht. Er zijn voorstellingen met nauwelijks verborgen erotische elementen: de levende mens wordt „gepakt" door de dood. Er zijn ook verhalen die het beeld uitspinnen van de mens, geboren tussen urine en faeces, die in modder ondergaat.
In en na de achttiende eeuw begint de secularisatie, het verlies van het geloof in een god en een hiernamaals een toenemende invloed te krijgen. En dan wordt de sterfelijkheid geleidelijk sterker ondervonden als een vijand. Elke vertrouwdheid, elke zinduiding verdwijnt.
Daar voegen zich twee ontwikkelingen in het maatschappelijke leven aan toe. Dat is in de eerste plaats de golf van technologie en in de tweede plaats het uitzicht dat steeds grotere groepen in onze cultuurkring verkregen op ruimere, behagelijker mogelijkheden van bestaan.
Medische vaardigheden en hygiënische gewoonten wekken de indruk dat dreigingen van de dood langer afgeweerd kunnen worden, en deze *materiële* mogelijkheden versterken de gevoelens van risico nog doordat men aan de andere kant materiële kansen in het verschiet heeft om een dragelijk leven te leiden. Die gegroeide mentaliteit van de moderne tijd zou men populair het beste kunnen omschrijven als een levensgevoel van de *te missen kansen.*

III

In een situatie als hiervoor geschetst komt de neiging op om agressief te reageren op een spelbreker. De Grote Spelbreker in onze cultuur is de dood. En hij is onbekender dan ooit te voren. De moderne mens van onze westerse cultuur, ook onze theologen, kunnen zich bij de dood ook niets meer voorstellen. We weten alleen dat de dood het einde betekent van een kansvol leven, soms een heel náár einde, aftakelend, vernederend en pijnlijk.

De afwerende agressie tegen de spelbreker uit zich in een uiterst geraffineerd, versluierend patroon. Het leven moet verschoond worden van de dood en daartoe beschikt de mens over een wonderbaarlijke reeks van ingenieuze mechanismen, waarvoor men vaak verzamelend de psyschologische vakterm *verdringing* hanteert.
Freud heeft al eens — zeker wel op grond van zelfkennis — gesproken over die verdringing als „de grootste psychische prestatie van de mens". Het *is* ook — als je het goed beschouwt, een bijna ongeloofwaardige prestatie om van iets dat je heel diep en in-beslag-nemend *weet* door een proces zèlf te bewerkstelligen dat je het ineens *niet* meer weet en dat alleen een uiterst scherp waarnemer aan symptomen nog kan bemerken dat je het eigenlijk nog *wel* weet.
De mens kan wegduwen wat hem niet bevalt en schakelt daarbij uit wat overigens zijn machtigste kwaliteit is: zijn besef. Daarbij is het een ontmoedigend verschijnsel van wereldhistorische betekenis dat vele mensen „liever in het donker zitten dan in de kou", zoals de Spaanse filosoof Unamuno zei. De lust tot veiligheid, gerustheid en beslotenheid is vaak blijkbaar sterker dan de behoefte aan helder duidelijk uitzicht op de wisselvallige werkelijkheid van het leven. In een Amerikaans gedicht wordt het feilloos verwoord: „Wie zou onder het duister uit willen kruipen, om weerloos in zon en lucht te gaan staan?" (Maria Lee Anderson)
De onbekende, huiveringwekkende dood is een machtige hefboom voor de verdringing. Zelfs de grote humanist Montaigne verzuchtte in dit verband: „Laten we allen in de leer gaan bij de domheid".
Onze huidige cultuur is buitengewoon bedreven in de onderdrukking en verdringing en versluiering van de Spelbreker. Er is een hele industrie van de lijkbezorging ontstaan waarbij de allersimpelste symptomen al zijn dat de „dragers" bij een *uitvaartplechtigheid* steeds neutraler, civieler gekleed moeten gaan. De uitvaartstoet valt steeds minder op, voegt zich onmerkbaar in het snelle overige verkeer. Crematoria en begraafplaatsen beginnen op natuurreservaten, muziektempels of op musea te gelijken.
En, om in omgekeerde volgorde terug te zien, het *sterven* wordt zoveel mogelijk verplaatst naar steriele laboratoriumruimten, waarbij zelfs zaalpatiënten het voorrecht krijgen geheel apart, niemand storend of schokkend, alleen te mogen „uitliggen".
Het *treuren* krijgt een taboe-karakter, tezelfder tijd dat de sexualiteit dit verloor. Het aloude gerechtvaardigde misbaar van het leed moet verdwijnen en de volstrekte beheersing, het flink-zijn verwerft een voorkeur die de beschaving vergt. Wie nu nog wil treuren zondert zich af als om te masturberen.
Aan deze sfeer van de huidige doodsproblematiek gaat dan een *leven* vooraf waarin de verdringingsmechanismen subtieler, maar effectief de dood, de tegenspoed, de risico's, het leed en het ongemak uitzuiveren.
Merkwaardigerwijze gebeurt dit naar twee tegenover elkaar liggende kanten. Met macht en moeite en groot raffinement verwijdert men zich van de dood, om er ver vandaan te blijven — maar veel makkelijker dan ooit tevoren vlucht men

(als het ware „naar voren") naar de dood toe, maar dan naar „een milde dood". Die dood betekent dán: *afwezigheid* van pijn, ondragelijke druk, moeilijke keuze of angst voor het leven. Een embryonaal symptoom van deze afweer ziet men in de gretigheid waarbij eenvoudige pijnen, onrust en verwarring al worden verdoofd in dat béétje dood dat in pil of poeder zit.

Er is een schematisch patroon te tekenen van de wijze waarop het menselijk vernuft zijn verdringingen vorm geeft.
In de eerste plaats onderkennen we, wat we de hedonistische levenshouding noemen: zo veel mogelijk plezier zoeken in het leven, met de helemaal niet zo onredelijke opzet zo min mogelijk „gemist" te hebben als de ellende zich aandient — om dán tenminste terug te kunnen zien op een rijke oogst van plezier en vertier. „Je leeft maar heel kort en een enkele keer", zong een cabaretier. Recht tegenover deze geestesgesteldheid neemt men allerlei varianten van een ingehouden, pessimistische levenshouding waar. Dan streeft men er naar zich te prepareren op de komende slagen en zich van het leven niets voor te stellen. De grondnotie van deze wijze van reageren bevat de idee: dat als men de toppen der vreugde van het leven omzeilt, de dalen ook minder diep zullen zijn. De curve van het leven zal dan, naar men hoopt, geen slingeringen kennen, maar een lauw golvend lijntje.
Een subtiele tussenpositie wordt ingenomen door hen die zich trachten te trainen in de bereidheid tot zelfdoding als het leven niet meer dragelijk bevonden wordt. Deze instelling op de eigen dood werkt zonder twijfel — als zij als levenshouding slaagt — terug op het leven. Wie zich diep bewust is en bewerktuigd er op ieder moment uit te kunnen stappen, die houdt het langer uit. Het probleem van het leven, want dat *is* de dood, wordt dan weliswaar niet opgelost, maar geliquideerd.

Als wij nu dit gehele tafreel van het menselijk leven, vooral ook in het geschetste historische perspectief overzien: die geweldige inspanningen onder dat zwaard van Damocles — moeten wij dan Sartre bijvallen die het leven een „nutteloze hartstocht" noemt?
Ik heb in mijn betoog enige malen aangeduid dat de mensen de eeuwen door er een notie van hebben gehad dat er een tragisch verband bestaat tussen ons bewustzijn en de sterfelijkheid. Wij mensen hebben in de natuurlijke evolutie inderdaad een tweesnijdende kwaliteit verworven: ons redelijk vermogen. We kunnen met die, in de natuur onvergelijkbare hoedanigheid *vergelijken* en *waarderen.*
We weten, we zijn in feite gedoemd tot weten en we weten *dat* we weten en wat we weten kunnen we nog diep betreuren ook, of we nu willen of niet. We hebben terecht afgeleerd te geloven dat het menselijke geslacht in staat van genade verkeert: wij verkeren in *staat van besef!* Daardoor leven wij voortdurend in twee werelden: in die der dingen en in die van de wáárde der dingen.
Wij zijn *natuur* in de ware zin van het woord, maar we zijn in staat ons er tege-

lijkertijd buiten en boven te verplaatsen, door ons berekenend, taxerend vernuft. We kunnen die natuur beheersen en veranderen. Wij zijn, zoals wel eens gezegd is, tegelijkertijd *meester* en *slaaf*.
Het is dan ook mijn diepe overtuiging dat de werkelijke bron van die overweldigende angst voor de dood is: de existentiële ontreddering voor de terugval in de overheersing dóór de natuur, het weer machteloos ten prooi zijn aan de natuur, de ware ontmenselijking.
Ik meen ook onderkend te hebben dat iets van soortgelijke aard op de bodem van alle wezenlijk leed ligt. Het diepste leed ontspringt aan het dóórdringende besef dat men verenkeld raakt, los uit de menselijke verbanden, alleen en overgeleverd zich zien wegzakken uit de mogelijkheid de dingen te beheersen. Men bestuurt niet meer, men wordt bestuurd.
Nogmaals, is — om met Sartre te spreken — het leven een nutteloze hartstocht? Dat zou het geval wezen als we alleen *wetende* mensen waren. We zijn ook *keurende* wezens. „Eén zaak", zegt Kant, „heeft de mens altijd verbijsterd: dat is zijn innerlijk vermogen om goed te zijn, een innerlijke gevoeligheid voor hoe het *behoort* te zijn en een folterend warm en smachtend aangetrokken zijn tot de *juistheid,* de *goedheid* en de *schoonheid*".
In de wonderlijke aard van ons zedelijk besef, dat ons kwellen kan maar ons ook vervullen kan van een gevoel van hoogste glorie van menselijkheid, steekt vermoedelijk de enige stabilisator van onze onrust voor de dood.
De sterfelijkheid is werkelijk de hardste noot die wij kraken moeten. Evenwicht is met drogredenen niet te vinden. Al die ontwijkpogingen die ik releveerde vermogen niets tegen de List der Rede, die ons op de meest ongelegen momenten onverhoeds overvalt.
We moeten een wankel evenwicht zoeken tussen een mate van redelijke verdringing, die ons doet werken en streven en plannen maken — en aan de andere kant onze verantwoordelijkheid, ons respect en ons zelfrespect, kortom onze menselijke waardigheid.
Een houding in het leven, een houding in de tijd kent geen schema's. Van uur tot uur, van dag tot dag moeten we leren ons te *bepalen,* in de letterlijke betekenis van dit woord. We moeten er genoegen mee nemen niet altijd zeker te zijn van onszelf en er is geen enkele reden tot misplaatste flinkheid. Humanisten achten onzekerheid geen menselijke schande. Wij staan in een traditie van het voortdurende vragen van Socrates, de bescheidenheid van Montaigne en de twijfel van Multatuli.
We moeten ophouden van het verdringen der negatieve kanten van het leven een slechte gewoonte of zelfs een hele industrie te maken. We moeten de dood terughalen in ons bestaan, want dood doet leven! Door het serieuze besef van de tijdelijkheid van ons aanzijn krijgt elk moment pas zijn kolossale waarde, eigenlijk krijgt door de sterfelijkheid het leven zijn eigenaardige *betekenis*. Het lijden en het ongemak, het verdriet en de dood behoren even wezenlijk bij onze existentie als de vreugde en de voorspoed, de gein en de liefde.
Het is een akelig misverstand te menen dat *geluk* het primaire doelwit van ons

leven zou wezen. Geluk op zichzelf is niets, het is een vage, dubieuze en gevaarlijke term. Geluk is een belevingswijze van welbevinden, veroorzaakt door alle mogelijke én onmogelijke dingen, walgelijke en verheven dingen. Daardoor kan geluk nooit het primaire oogmerk van humanisten zijn. In onze standpuntbepaling ten opzichte van kwesties van leven en dood — abortus, euthanasie, zedelijkheidswetgeving en overlevingsproblematiek — kan voor humanisten nooit de enige en zelfs niet de voornaamste richtlijn zijn: wat een individu voor zijn persoonlijk welbevinden wenselijk vindt. Wél is een verlangen een element in onze overwegingen. Maar humanisten huldigen het primaat van de zedelijke vraag. Voor ons kan het in eerste instantie nooit onze richtlijn zijn wat deze of gene, u of ik of soms een geheel volk voor wenselijk houdt.
In die voortdurende en primaire toetsing aan normen van redelijkheid en zedelijkheid ligt ook naar mijn gevoel de enige mogelijke zin van het leven die zich met de dood kan meten. In onze taal kunnen wij dit magnifiek dubbelzinnig uitdrukken: het leven heeft zin als je zin hebt. Een mens heeft zin als er iets van hem uit gaat, als het leven gewijd wordt aan doeleinden die de toets der listige rede kunnen doorstaan: verantwoordelijkheid, gerechtigheid en solidariteit. Dan is het aan te nemen dat geestdrift, plezier en voldoening het evenwicht leveren tegen de onontkoombare rampen van het leven.
Ik heb de indruk dat alleen uit die bron *naast de held de nar in ons ook de kans krijgt* en dat van de sterfelijkheid, van de terugval in de overheersende natuur de dreiging kan verzwakken, niet verdwijnen. In creativiteit, in beschikbaarheid worden we niet gered van de doodsangst, maar gericht op een leven dat van de eindigheid uit vruchtbaar kan zijn.
De grote schrijfster Virginia Woolf woonde de begrafenis bij van een goede vriend. Ze schreef in haar dagboek: „Ik werd opeens bevangen door de vrees voor de dood. Maar waarom? Omdat ik voelde hoe vruchteloos het eeuwige gevecht van ons verstand en onze liefde voor elkaar tegen dat andere is. Maar de volgende dag, vandaag, donderdag, inmiddels een week later begint de andere kracht te werken — het opgewonden gevoel boven tijd en dood te staan en dat ontstaat doordat ik weer in de stemming ben om creatief te werken, te werken".

P. Spigt

Meta-taal van overtuigingen

„This paper attempts to relocate the faith-reason controversy in the heart of any philosophical position...
The nature of the problem is noted most especially when we are asked by philosophers to „trust in reason". The nature of such trusting as similar to faith, as well as the nature of the object of such trust is but an instance of the issue to be resolved...
Meta-philosophy which attempts to understand adequately the philosophical enterprise will find the traditional controversy relocated in the center of any philosophy. When dealt with so directly we will then be able to clarify how the presumptions or convictions of the philosopher are related to his argumentation."

Harold A. Durfee, Am. Univ. Wash.
Akten XIV Int. Kongress f. Phil.
V p. 316

Kan men iets zinnigs zeggen over overtuigingen?
Wetenschappelijke uitspraken worden zinnig geacht als ze falsifieerbaar zijn. Dat houdt o.a. in dat waarnemingen zodanig opgevat en met elkaar in verband gebracht worden, dat nieuwe waarnemingen in dat verband passen. In dat proces worden waarnemingen tot ervaringen. Men waagt het zelfs nieuwe ervaringen van dezelfde soort te voorspellen. De toetsing moet leren of de voorspelling uitkomt, dus of de theorie houdbaar is of niet. Sinds Newton is er een opvatting over bewegende lichamen, die een verband tussen allerlei bewegingen tot uitdrukking brengt. Onder bepaalde voorwaarden kan men voorspellen hoe bewegingen zullen verlopen. De voorwaarden hebben ten dele betrekking op bepaalde omstandigheden, zoals de inwerking van storende krachten, ten dele hebben ze betrekking op omstandigheden van algemene aard. Een dergelijke algemene voorwaarde is (tot nu toe) b.v. de veronderstelling van de homogeniteit van het heelal. De wetten die hier gelden worden geacht ook ginds te gelden.
Kan men op een dergelijke wijze ook spreken over overtuigingen? Niet zonder meer. Men heeft in ieder geval te maken met meer voorwaarden en deze liggen niet altijd zozeer voor de hand. Daardoor is de falsifieerbaarheid van overtuigingsuitspraken dubbelzinniger. Wat betekent bijvoorbeeld een uitspraak als „oorlog is onmenselijk"? Zeker niet dat mensen geen oorlog voeren; wel, dat ze ze niet „behoren" te voeren. Waarom niet? Kan men volhouden dat het een zaak is van subjektieve voorkeur? Maar wat is het subjektieve van deze voorkeur? De meeste mensen in de meeste kulturen menen dat alle mensen zo „behoren" te oordelen. Dat de meeste mensen dit menen is een falsifieerbare bewering. Dat rechtvaardigt de vraag waarom sommige mensen niet zo oordelen. Misschien kan op die vraag een verklarend antwoord gevonden worden.
Men kan ook de vraag stellen waarom de meeste mensen oorlog afkeuren. Een mogelijk antwoord is dat mensen trachten voor zichzelf leed te vermijden. Misschien berust hun veroordeling van oorlog op een wederkerigheidsbesef, dat in hun groepsnatuur verankerd is. Maar deze „verklaring" veronderstelt toch wel meer dan een berekenend vermogen; zij houdt ook een element

in van medeleven met anderen. Overeenkomstige beweringen kan men doen omtrent de nu zo aktuele overlevingsproblematiek. Het streven naar overleving berust niet zonder meer op eigenbelang: het zal onze tijd wel duren. Er treedt daarbij een element op van wederkerigheid en medeleven met betrekking tot het nageslacht. Misschien willen sommigen daarin het natuurlijke element herkennen van instandhouding van de soort; maar dat uit zich bij de mensen dan blijkbaar via de reflektie. Het versterkt in elk geval het objektieve karakter van het streven naar overleving.

Met deze overweging wil ik aanduiden, dat overtuigingen weliswaar geen wetenschappelijke denksystemen zijn, maar ook geen zuiver subjektieve strukturen. Zij hebben van beide iets. Dit artikel wil pogen de aard van overtuigingen te verhelderen. Meer in het bijzonder wil ik me hier bezig houden met levensovertuigingen. Daarmee bedoel ik overtuigingen die de grondslagen van het bestaan raken. Zulks in onderscheid tot meer afgeleide overtuigingen, die b.v. kunnen leiden tot uitspraken als: ik ben ervan overtuigd dat de Amerikaanse politiek verfoeilijk is, of juist heilzaam. Daarbij valt op te merken dat de uitspraken van overtuigingen, ook van levensovertuigingen, een zeker diffuus karakter hebben. Ze zijn gebaseerd zowel op beoordeling van werkelijkheid als op existentiële noties. En deze beïnvloeden elkaar doorlopend. Een filosofie van levensovertuigingen zou dit diffuse karakter kunnen verhelderen. Zij zou zich af kunnen vragen welke noties aan de uitspraken ten grondslag liggen. De uitspraken van overtuigingen kunnen besproken worden. Dat levert een meta-taal van overtuigingen op, die de bedoelde verheldering kan bevorderen.

De uitingen van levensovertuigingen blijken bij nadere overweging op een, meestal onuitgesproken, geesteshouding te berusten. Met geesteshouding wordt hier bedoeld een oorspronkelijke gerichtheid van het bewustzijn, waarmee alle ervaring benaderd wordt. Sartre bijvoorbeeld spreekt ongeveer in dezelfde betekenis van een „attitude interrogative". Maar deze vragende gerichtheid hebben alle levensovertuigingen gemeen. Zij bevat elementen van verwondering, ontleding en ordening die al vóórbewust optreden. Er zijn evenwel in deze gerichtheid nog weer houdingen te onderscheiden die karakteristiek zijn voor bepaalde levensovertuigingen. Men kan bijvoorbeeld de bekende vraag stellen omtrent de onvolmaaktheid, eindigheid en betrekkelijkheid van de wereld: vergt dat niet een aanvulling door iets volmaakts, oneindigs en volstrekts? De geesteshouding die hieraan ten grondslag ligt, stelt mens en wereld als geheel anders tegenover elkaar. De mens moet zich door dat andere laten gezeggen; het andere stelt vragen, waarop het antwoord uit dat andere zelf afgelezen kan worden. Het is een zinnig uitgangspunt, maar niet het enig mogelijke. Men kan ook mens en wereld verstaan in een onverbrekelijke samenhang, waarin de mens de vragen stelt die hij in die samenhang ook moet beantwoorden. Allicht zullen dat andere vragen zijn dan de bovenstaande, omdat hierbij van een andere geesteshouding sprake is.

Een dergelijke geesteshouding is niet een onveranderlijk gegeven, dat op een

of andere onnaspeurlijke wijze over de mens komt. Zij berust zelf op aanleg, opvoeding, kultuur en ervaringen, waardoor zij gevormd en veranderd wordt. Maar op een gegeven moment is de geesteshouding toch de grondslag van iemands bewustzijn en hij kan niet willekeurig er naast gaan staan. Hij kan niet anders dan zijn ervaringen benaderen met deze geesteshouding. Daardoor groepeert hij ze en krijgen sommige ervaringen het karakter van richtpunten, waar andere ervaringen omheen gegroepeerd worden. Zo ontstaat een oriëntatiepatroon, dat iemands mens- en wereldbeeld beheerst. Hoewel we hier spraken van bewustzijn in algemene zin, moeten we niet uit het oog verliezen, dat dit proces zich grotendeels on-bewust voltrekt. Wel kán op deze grondslag onder omstandigheden een min of meer bewuste levens- en wereldbeschóuwing worden opgebouwd. Op die manier kan men ook onderscheid maken tussen levensovertuiging (geloof) en levensbeschouwing (leer). Een levensovertuiging berust op een geesteshouding, waaruit een oriëntatiepatroon voortvloeit. Zij heeft een belevend en motiverend karakter. Daarop kán een levensbeschouwing worden opgebouwd, die — het woord zegt het al — een beschouwelijke en bespiegelende aard heeft.
Op grond van deze overwegingen kan het ook duidelijk worden waarom levensbeschouwelijke gedachtenwisselingen dikwijls zo'n ontmoedigend karakter hebben. Wat men ook aanvoert tegen de beschouwing, het raakt alleen maar indirekt de overtuiging. Het lijkt dan allicht of de ander tegen beter weten in vasthoudt aan zijn opvattingen. Maar men moet beseffen dat hij eigenlijk in een andere wereld leeft. Zijn geesteshouding levert hem een andere oriëntatie op, en daardoor zeeft en groepeert hij zijn ervaringen op andere wijze. Toch kan op de duur de ervaring, ook de ervaring van gedachtenwisselingen, terugwerken op de overtuiging. Maar dat is een moeizaam proces, want men ís zijn overtuiging. Wijziging van iemands overtuiging betekent wijziging van hemzelf. Dat kan soms zelfs tot een geestelijke krisis leiden.
Kan men nu geesteshoudingen en de daarbij behorende oriëntatiepatronen bespreekbaar maken? Ik zal dat proberen met betrekking tot het (ongodsdienstig) humanisme. De geesteshouding als zodanig komt in het humanistische spreken nauwelijks voor. Men zal haar moeten afleiden uit de humanistische opvattingen. Daarin komen, zowel in geschreven vorm als in de dagelijkse spraak, allerlei noties voor die door schrijver of spreker als samenhangend ervaren worden; zij vormen met elkaar zijn humanisme. De juistheid van de noties kan voorhands buiten beschouwing blijven; het is voldoende vast te stellen, dat ze in humanistische uitspraken algemeen voorkomen. Ik beperk me tot enkele voorbeelden van humanistische uitspraken uit verschillende landen. De mens bezit van nature het vermogen om waarden en ideëen te ontwikkelen uit zijn maatschappelijke ervaring; humanisten verwerpen de idee van een laatste werkelijkheid achter de natuur. Humanisme bevestigt de eenheid van de mensheid; het is gebaseerd op wederzijdse afhankelijkheid. Humanisme stelt zijn eisen van vrijheid en rechtvaardigheid aan alle politiek;

vooruitgang en maatschappelijke vrijheid zijn slechts denkbaar als het totaal van werkelijk genoten vrijheid en welzijn. Voortkomend uit de achtergrond van een wetmatige natuur is het menselijk wezen in kern rationeel; humanisme doet een beroep op ervaring, rede en voortgaande wetenschappelijke kennis voor de rechtvaardiging van alle geloof, met inbegrip van zijn eigen overtuiging.
Deze uitspraken onthullen een geesteshouding, die ik karakteriseer met de term „natuurlijkheid". Wat houdt dat in? Het betekent dat de mensen begrepen worden als deel van een natuurlijke, ervaarbare wereld, waaraan zij zelf zijn ontsproten en waarvan zij deel uitmaken. Zij zijn een schakel in een groeiproces dat zich voortzet in hun bestaan. Zij hebben een bewustzijn dat uit de natuurlijke ontwikkeling is voortgekomen en verbonden is met hun lichaam, als twee zijnswijzen van dezelfde werkelijkheid. Het bewustzijn stelt hen in staat de wereld niet alleen vitaal te ondergaan, maar er ook afstand van te nemen en zich er naar terug te buigen, er elementen uit af te zonderen en ze samen te voegen, waardoor begripsmatig denken mogelijk wordt en zij zich een eigen omgeving kunnen scheppen. Hun oriëntatie in de wereld wordt door deze geesteshouding beheerst. De mensen en hun wereld bestaan, d.w.z. worden ervaren, in onverbrekelijke samenhang: de wereld is altijd al een door mensen geïnterpreteerde wereld. De mensen zijn van nature met elkaar mensen in hun wereld. Zij kunnen die wereld of delen daarvan als totaliteit identificerend beleven, waarin een (niet-godsdienstige) religieuze dimensie kan liggen; zij kunnen haar ook analyserend en synthetiserend beschouwen. In beide gevallen wordt zij als volledig ervaren, d.w.z. dat zij zichzelf genoeg moet zijn; de mensen moeten het er mee doen in haar voortgaande dynamiek en in haar ondoorgrondelijke toevalligheid, gratuité, omdat zij nu eenmaal in deze wereld zijn opgedoken.

Bestaan in samenhang, ervaring in beleving en beschouwing, volledigheid, dynamiek en toevalligheid, dat zijn de oriëntatiepunten omtrent de wereld in het humanistische spreken. Wat zijn nu de oriëntatiepunten omtrent de mensen? De mensen zijn met elkaar in de wereld. Hun verbondenheid uit zich niet alleen daarin dat ze praktisch op elkaar zijn aangewezen, maar ze zijn ook op elkaar aangelegd; ze zijn met elkaar mens. Dat heeft niets te maken met een idyllisch samenleven, maar het betekent dat ze niet anders kunnen dan gemeenschap vormen, hoe gebrekkig ook, en dat ze door die gemeenschap worden gevormd tot wie ze zijn. Hun gemeenschappelijkheid is hun lot, en dit berust op de overeenkomstigheid van hun biologische organisatie en hun bewustzijnsstruktuur, zodanig dat daarbij de verschillen in het niet vallen. Dat motiveert hun gelijkgerechtigdheid in de maatschappij en hun aanspraak op vrije ontplooiingskansen. Deze vrijheid veronderstelt geen abstrakte vrije wil, maar de konkrete mogelijkheid om in de gegeven situaties te kiezen wat men meent te moeten kiezen. Zij berust op de onbepaaldheid van het mens-zijn: alle andere dieren hebben van nature een min of meer

vastgelegd levenspatroon meegekregen, alleen de mens moet zichzelf bepalen.
Verbondenheid, gelijkgerechtigdheid en vrijheid zijn oriëntatiepunten in de humanistische mensbeschouwing. Redelijkheid is het vierde. De term duidt op een vermogen en een behoefte tot rekenschap geven, aan zichzelf en aan anderen. Het is een begripsvermogen, toegepast vooral op waarderingen: waar, goed, mooi. Het vormt een uitgangspunt voor menselijke verstandhouding. Rekenschap zou men de vader van het humanistische oriëntatiepatroon kunnen noemen, zoals de natuurlijkheid er de moeder van is. Anders gezegd: natuurlijkheid is de bron, redelijkheid beheerst de vormgeving ervan. Overigens moet men dit niet zo begrijpen dat de oriëntatiepunten als zodanig in humanistische uitspraken veelvuldig voorkomen; zij liggen er wel aan ten grondslag. Als zij voorkomen dan is het dikwijls in een vagere betekenis. Juist hun nadere bepaling maakt ze bespreekbaar en tot een uitgangspunt voor gedachtenwisseling.

Oriëntatiepunten hebben ook betekenis voor het bespreekbaar maken van moraal in het kader van een levensovertuiging. Een levensovertuiging omvat meer dan moraal; bijvoorbeeld wereldbeleving, wereldbegrip en zingeving van bestaan. Maar moraal pleegt wel een belangrijk element van levensovertuiging te zijn. Daarom hierover iets meer. Moraal uit zich in konkrete beslissingen en oordelen daarover, waarin de bedoeling en de betekenis van die beslissingen gewaardeerd worden. In humanistische uitspraken worden de inhoud van die beslissingen en hun beoordeling niet gehanteerd als onveranderlijk toepasbare gedragregels. Humanistische moraal is in zekere zin situatie-moraal, maar wel met dien verstande dat daaraan waarden ten grondslag liggen die niet uit de situatie kunnen worden afgeleid. Bij deze waarden wordt dan juist gedacht aan noties als natuurlijkheid, verbondenheid, gelijkheid, vrijheid en redelijkheid die we als oriëntatiepunten zijn tegengekomen. De ethische verantwoording van humanistische moraal bestaat juist in de toetsing van morele oordelen aan deze waarden. Alleen zo is het inzicht mogelijk dat de situatie waarin moraliteit zich afspeelt, zelf onderworpen kan worden aan morele beoordeling en beslissing.
Maar hoe moet men dit meta-ethisch interpreteren? Humanistische uitspraken bieden op dit terrein minder rechtstreekse aanknopingspunten, dan op dat van de levensovertuiging als geheel. Zij hebben — vooral in de Angelsaksische wereld — een sterk empiristische inslag, maar verraden toch ook steeds weer een autonoom waarderend element. De verhouding tussen zijn en behoren blijft in het humanistische spreken veelal vaag. Zoveel is zeker dat niet verondersteld wordt dat de situatie rechtstreeks leidt tot moraliteit. Maar welke betekenis hebben de normen waarmee de situatie benaderd wordt? Ze zijn „natuurlijk", „menselijk", „autonoom", en hebben een sociale samenhang. Inhoud en betekenis ervan worden in traditie (of anti-traditie) en kultuurpatroon gekonkretiseerd. Maar zij onthullen daarbóven uitgaande waarden, die

betrekking hebben op de kwalitatieve verhouding van de mensen onderling en tot de natuur. Vaak wordt dat biologisch (Huxley), psychologisch (Fromm) of sociologisch (Berger) toegelicht. Soms wordt dit waardebesef weer vertroebeld door de invoering van het begrip „geluk" als laatste waarde. Maar bij nader inzien blijkt dat begrip dan weer betrekking te hebben op „the good life", de vervulling van het bestaan, niet voor één mens, maar samen met en voor anderen. De vraag rijst dan onmiddellijk waarin die vervulling bestaat.
Meta-ethisch doet men misschien het beste recht aan de humanistische ethiek door te stellen dat het behoren zijn oorsprong vindt in het zijn, maar dan niet in het zo-zijn van de werkelijkheid als geheel, maar in het humane zijn van de mens, zoals dat in het oriëntatiepatroon is gepreciseerd. Dat oriëntatiepatroon is mede ontsprongen aan ervaring omtrent waarden die het mens-zijn zouden karakteriseren. Zulk een karakterisering berust zelf weer op een keuze, waarin niet geheel motiveerbare waarderingen en controleerbare ervaringen verweven zijn. Zo bestaat er wel een zekere samenhang tussen „is" en „ought", maar dan tussen bepaalde mogelijkheden van mens-zijn en een daarop betrokken behoren. Dit betekent dat in het humanistische spreken de mens gekenmerkt wordt geacht door mogelijkheden en dat hij pas echt mens wordt door die mogelijkheden te verwerkelijken. Het humanistisch mensbeeld biedt op die manier een uitgangspunt om de verhouding tussen mensen als mensen te beoordelen en te beantwoorden. Aldus wordt het humanisme een uitdaging om de vraag te beantwoorden: „Wat moet ik doen?", en het verschaft tevens „beginselen", dat zijn beginpunten, om die vraag te beantwoorden. Humanistische moraal is uitdrukking van een mensbeeld, waarin de „essentie" van de mens bestaat uit „potenties", die pas in de „existentie" konkrete inhoud krijgen.
Keren we nu nog eenmaal terug tot de grondslagen van het humanistische spreken. Grondslagen van levensovertuiging hebben een eigenaardig taalkarakter. Ze zijn noch zuiver deskriptief (bewerend), noch zuiver preskriptief (aansporend). Als men de mens een natuurlijk wezen noemt in de hierboven beschreven zin, dan is dat geen strikt falsifieerbare bewering. Toch is het zeker geen normatieve uitspraak: men wil er in eerste instantie zeker niet mee zeggen, dat de mens natuurlijk behoort te zijn, al kan hij zich op de natuurlijkheid — eenmaal aanvaard — wel oriënteren. Is het dan misschien een puur subjektieve uitroep (exclamatie), die toevallig door velen wordt aangeheven? Dat is zeker niet zo in het bewustzijn van hen voor wie die natuurlijkheid uitgangspunt is. Alleen, de toetsing ervan, die zeker wel mogelijk is en ook uitgevoerd wordt, berust zelf op het uitgangspunt van de natuurlijkheid: „God is een overbodige hypothese", om een bekende uitspraak aan te halen. Zulke uitspraken behoren tot een orde, die men het beste postulerend kan noemen. Zij heeft een interpretatief karakter en verschaft een uitgangspunt, dat vervolgens in de werkelijkheid allicht „juist" blijkt te zijn!
Men kan postulaten van levensovertuiging vergelijken met bijvoorbeeld meetkundige axioma's. Door twee punten kan men maar één en niet meer dan

één rechte lijn trekken. Men denke maar aan een gespannen draad of de scherpe kant van een lineaal. Op dit en dergelijke axioma's kan men een hele meetkunde opbouwen, waarvan inderdaad oorspronkelijke noties omtrent werkelijkheid het uitgangspunt vormen. Vervolgens blijkt deze meetkunde ook op de werkelijkheid van toepassing te zijn, en wordt zij als het ware aan de werkelijkheid geverifiëerd. Tenminste, zo ver als dat gaat. Want het mag wel algemeen bekend verondersteld worden, dat de Euklidische meetkunde slechts geldt in de ledige ruimte en (bij benadering) op mikro-schaal in de werkelijke ruimte; in makrokosmische dimensies schiet zij tekort. Dan zijn andere axioma's nodig, die o.a. in de relativiteitstheorie ontwikkeld zijn. Ze zijn „nodig" om toepasselijk te zijn op nieuwe werkelijkheid. Theoretisch kan men zoveel wiskunden ontwerpen als men stellen van axioma's bedenken kan. Feitelijk zal men zich beperken tot die stelsels die theoretisch of praktisch gevergd worden.

Met deze gang van zaken kan men nu de postulaten van een levensovertuiging vergelijken. Ze worden ontleend aan noties van werkelijkheid, en aangevuld, gewijzigd of vervangen op grond van ervaring. Maar die ervaring is existentiële ervaring, waarbij het gehele menszijn in samenhang met anderen betrokken is. Misschien zullen sommigen, dit lezend, zeggen: tant de bruit pour une omelette! Al met al kan men nog niet veel meer zeggen dan dat een levensovertuiging een zaak is van existentiële ervaring. Dat wisten we al. Maar zo is het niet helemaal. Gepoogd is hier een model van postulaten te ontwikkelen, waarin existentiële uitspraken kontroleerbaar worden. Men kan niet de illusie koesteren, dat overtuigings-uitspraken ooit de exactheid benaderen van natuurwetenschappelijke beweringen. Maar het is op die manier mogelijk ze te lichten uit de taal van onbezonnen emotie en voorkeur, en ze zowel onder gelijkgezinden als andersdenkenden bespreekbaar en dus ook bekritiseerbaar te maken.

J. P. van Praag

De samenwerkingsschool en maatschappelijke vorming

Maatschappelijke vorming is inherent aan opvoeding en onderwijs. Zij heeft altijd in de school gefunctioneerd. De manier waarop hangt af van de maatschappelijke verhoudingen en de daarbij behorende sociale ethiek en pedagogie. Onze maatschappelijke situatie is een andere dan die van een kwart eeuw geleden.
Hetzelfde kan worden gezegd van onze opvoedings- en onderwijssituatie en van onze pedagogie. De maatschappelijke vorming vindt in en buiten de school plaats op onze wijze. Voor het onderwijs betekent dit onder andere dat haar praktijk de uitdrukking is van een groeiende bewustwording omtrent haar aard en functie. Daarmee is ook de vraag aan de orde gesteld naar de onderlinge verhouding van de maatschappelijke vorming en de grondslag van de school. In de samenwerkingsschool vertrouwen ouders en docenten, daartoe gemotiveerd door hun respectieve levensovertuigingen, de opvoeding en het onderwijs van hun kinderen en leerlingen aan elkaar toe. Die gezamenlijke verantwoordelijkheid is de grondslag van de school. Dat heeft uiteraard zijn consequenties voor de maatschappelijke vorming door de samenwerkingsschool. Daarover gaat dit artikel.

School en maatschappij
Al wel een halve eeuw lang wordt in Nederland bepleit dat het onderwijs meer bij het maatschappelijke leven moet worden betrokken en zijn er pogingen in die richting ondernomen. De meningsvorming hierover vond destijds plaats in een Nederlandse samenleving die minder gedemocratiseerd was dan ze thans is en waarin het streven naar gelijke mogelijkheden, naar spreiding van kennis en participatie in het maatschappelijke leven zich maar zwak vertoonde. Het onderwijsprogramma werd in hoofdzaak gericht op overdracht van kennis, de methodiek op collectieve training.
De gedachte dat het onderwijs maatschappelijk inzicht en maatschappelijke verantwoordelijkheid zou moeten aankweken, werd hier en daar wel naar voren gebracht. Maar het pleidooi voor een school die op de maatschappij zou zijn afgestemd, werd vooral door het bedrijfsleven gevoerd, dat daarbij in het bijzonder de behoeften van industrie en handel op het oog had.
De meningsvorming over de onderlinge verhouding van school en maatschappij voltrekt zich tegenwoordig in een samenleving die door de technologie, de bureaucratie en de internationalisering van de industrie ondoorzichtig en vreemd is geworden, waarin consumptie en milieuvervuiling enorme afmetingen hebben aangenomen en de prestatieideologie concurreert met die van de spreiding van kennis, macht en bezit.
Wat de school betreft is het aantal leerlingen sterk toegenomen en de overgrote meerderheid volgt voortgezet onderwijs. De programma's vertonen vrij veel variatie en beogen de individuele mogelijkheden meer gelegenheid te geven zich te ontplooien. Tegelijkertijd komt de democratisering van de school op gang door deelneming van de ouders en de leerlingen in de aangelegenheden van de school. Dat houdt voor de leerlingen al een stukje maatschappelijke vorming in.
Maar het is vooral de huidige ontwikkeling van de maatschappij zelf die sterker dan voorheen de noodzaak voelbaar maakt van een onderwijs dat erop is gericht het maatschappelijk bewustzijn en inzicht te bevorderen. Daarentegen versterken de grote uit-

gaven die het onderwijs vergt de neiging de kosten af te wegen tegen de behoefte van de maatschappij aan een bepaald aantal mensen in bepaalde functies.

De school in dienst van de maatschappij

In de discussie over maatschappelijke vorming door de school komen verschillen in opvatting over de maatschappij, de school en de functie van de school in de samenleving tot uitdrukking. Zonder aan de schakeringen van de meningen die naar voren komen te kort te doen, kan men constateren dat zich daarin twee richtingen aftekenen: een gedachtengang waarin de maatschappij centraal staat, en een denken waarbij van het kind wordt uitgegaan. Deze onderscheiding houdt niet in dat in het ene geval de belangen van het kind verwaarloosd zouden worden, in het andere die van de maatschappij. Het gaat echter om uitgangspunt en nadruk, met alle consequenties daarvan.

De mening dat de relatie school-maatschappij in hoofdzaak moet worden beheerst door de behoeften van de samenleving, leidt tot een bepaalde opvatting van maatschappelijke vorming door de school. Aan die vorming wordt, volgens die mening, in de eerste plaats voldaan als de school de kinderen de kennis en vaardigheden bijbrengt die ze in staat stellen later hun plaats in de maatschappij in te nemen. De school kan dat doen indien haar onderwijssysteem is afgestemd op de verrichting van de functies die in het maatschappelijk bestel vervuld moeten worden.

Met deze opvatting is men ook gevoelig voor de gedachte dat, wanneer de omvang van het onderwijs financieel een totale schoolplanning noodzakelijk maakt, die planning meer dan ooit gericht zal moeten zijn op de toekomstige maatschappelijke functie van de leerling. Het voorgaande sluit natuurlijk niet uit dat de maatschappelijke vorming door de school ook beoogt bij de leerlingen maatschappelijk bewustzijn en maatschappelijk inzicht te wekken en te ontwikkelen. Die vorming is er dan echter niet primair op gericht voorwaarden te bieden voor een zelfstandig waarderend maatschappelijk denken en handelen. Wel is de kans groot dat zij, impliciet, aan de onderlinge verhouding van school en maatschappij een de maatschappij conserverende signatuur toekent.

Waar dit laatste het geval is, stelt men zich met die opvatting van maatschappelijke vorming door de school partij in een discussie over dit onderwerp, waarbij eveneens de maatschappij centraal staat.

De school als wapen

Op het ogenblik wordt in ons land de vraag aan de orde gesteld of de school een middel mag zijn om de grondslagen van de maatschappij te veranderen (wat uiteraard iets anders is dan via de school ongelijke maatschappelijke kansen, ontstaan door ongelijke spreiding van kennis, teniet te doen).

Degenen die deze vraag bevestigend beantwoorden, gaan uit van de op zichzelf juiste opvatting dat elke vorm van samenleving gericht is op zijn bestendiging. Hij reproduceert zijn structuren door hun vanzelfsprekendheid als levensmilieu van de nieuwe generatie. Ouders en opvoeders, gezin en school maken de kinderen en jonge mensen gereed voor een toekomstige maatschappij naar het patroon van de tegenwoordige.

De school is dus belangrijk voor het denken over maatschappijverandering. Het bezwaar van haar structurenconserverende functie blijkt uit het feit dat in deze structuren machts- en eigendomsverhoudingen gerealiseerd worden die de consumptie- en prestatiemaatschappij bevorderen en de vervreemding van de mens van zijn medemens, zijn arbeid en zijn natuurlijke omgeving. Vandaar dat sommigen de school willen omsmeden tot een wapen in de strijd voor de vernietiging van deze structuren, in de verwachting dat, als ze eenmaal zijn verdwenen, vanzelf positieve mogelijkheden vrijkomen om een nieuwe samenleving op te bouwen.

Ook bij deze opvatting van maatschappelijke vorming door de school is men er dus niet primair op uit voorwaarden te scheppen die de leerlingen de mogelijkheid bieden te komen tot een zelfstandig en kritisch maatschappelijk denken en handelen.

Maatschappelijke vorming

Bij hun denken over opvoeding en onderwijs gaan de voorstanders van de samenwerkingsschool uit van het kind in het perspectief van zijn zelfbestemming. Dit betekent natuurlijk niet dat er met de directe behoeften van de maatschappij geen rekening zou worden gehouden, of dat een eigen normenontwikkeling van de leerling wordt voorgestaan die in maatschappelijk opzicht vrijblijvend kan zijn. Maatschappelijke vorming vatten zij op als een pedagogisch handelen dat de zelfontplooiing beoogt van mensen die in verantwoordelijkheid voor en met anderen, en in bewustzijn van de waarden die hen tot handelen drijven, deelnemen aan het maatschappelijke leven. Er is op het ogenblik een discussie gaande over de vraag of de school voor een maatschappelijke vorming als hierboven omschreven nog wel in aanmerking komt. Een ontkennend antwoord geven de zogenaamde „ontscholers", waarmee auteurs als Illich en Reimer worden aangeduid. Ze menen dat de school als instituut absoluut ongeschikt is om kinderen met de maatschappij, of verschijnselen daarbinnen, in aanraking te brengen. Voor een volledige opvoeding die een kind behoeft om verantwoord in de samenleving te kunnen participeren, zijn nodig zelfontplooiing, creatief verkennen van de wereld en aanleren van kennis, respectievelijk „educatie", „echt leren" en „instructie". De school is, volgens de „ontscholers", slechts (hoogstens) tot instructie in staat. Door de verwording van de school tot instructie-instituut belemmert ze zelfs zelfontplooiing en „echt leren". Onderwijs maakt de mens, het kind, afhankelijk in plaats van diens zelfstandigheid te bevorderen. De school voorkomt direct contact met de samenleving en met deskundigen; afgezien daarvan is, of wordt, onderwijs voor zowel rijke als arme landen onbetaalbaar. Tot zover de „ontscholers".

Het lijkt zeker twijfelachtig of alternatieven voor de school, zoals onderwijs op basis van korte contacten tussen docent en student en de inrichting van eenvoudig toegankelijke documentatiecentra, kunnen ontkomen aan negatieve kenmerken van het huidige onderwijs als bureaucratie, manipulatie, hiërarchie, extrinsieke motivatie en verborgen leerplan. Welke reden is er om te verwachten dat dergelijke vormen wél zullen werken ten gunste van zelfmotivatie, creativiteit, zelfverantwoordelijkheid en primaat van „zijn"?

Daarom dient de maatschappelijke vorming voorshands ook een taak van de school te zijn, maar die zal dan door haar organisatie en onderwijsvormen gestalte moeten geven aan het streven op te voeden tot een verantwoord deelnemen aan de samenleving.

De school kan dat doen door te bevorderen dat de leerlingen hun aandeel hebben in het bestuur. Zij moet hen oriënteren omtrent de verschillende maatschappijvormen en de verschillende maatschappijopvattingen, zowel conventionele als alternatieve, en ook omtrent het principe en de praktijk, het voor en tegen van maatschappelijke tegenstellingen als vrede en oorlog, rijke wereld en arme wereld, democratie en dictatuur, socialisme en liberalisme, zonder dat de school zelf een antwoord geeft.

Eigen opinie

Die maatschappelijke oriëntatie moet gebeuren in een pedagogische situatie die gericht is op de vorming van een eigen opinie en van een bewustzijn omtrent de grond van die opinie, waarin mensbeeld en maatschappijbeeld zijn verbonden. Gebeurt dat niet, dan wordt vervreemding van de samenleving in de hand gewerkt. Dit laatste moet tevens worden gezegd van een maatschappelijke vorming waarbij, al of niet bewust, ervan wordt uitgegaan dat de huidige maatschappij ook die van morgen zal zijn, zodat opinies, kennis, gewoonten, handelwijzen van nu nog wel zullen gelden wanneer de kinderen en jonge mensen volwassen zijn geworden.

Maatschappelijke vorming moet plaatsvinden in het bewustzijn van de maatschappelijke veranderingsprocessen die zich in onze tijd voltrekken en in het besef dat er straks een samenleving zal zijn die van de huidige op belangrijke punten zal verschillen. Daarom moet zij zich voltrekken in een context die geestelijke vaardigheid en beweeglijkheid aankweekt waardoor gevoelens van vrees en onmacht ten aanzien van nieuwe maatschappelijke situaties zich minder gauw kunnen ontwikkelen.

Waar het op aankomt is jonge mensen te leren nieuwe problemen van nieuwe situaties aan te pakken. Daarbij zal iets moeten blijken van de gedachte dat we niet alles kunnen regelen en dat de wereld niet altijd naar vaste modellen vorm krijgt.

De school zelf doet geen keuze

In de discussie over de vraag of de school iets moet doen aan de vorming van het maatschappelijke bewustzijn van de leerlingen, klinkt nogal eens het verwijt, gericht tot degenen die deze vraag bevestigend beantwoorden, dat zij de politiek binnen de school halen en erop uit zijn de jeugd met bepaalde politieke opvattingen te indoctrineren. Deze discussie en dat verwijt zijn voor ons onderwerp uiteraard van belang. We willen er daarom het volgende over zeggen:

Het zal uit het voorgaande duidelijk zijn geworden hoezeer wij het noodzakelijk vinden dat de school een pedagogische situatie weet te scheppen die voorwaarden bevat voor de vorming van het maatschappelijk bewustzijn van de leerlingen, voor hun inzicht in de betekenis die mensbeeld en wereldbeeld hebben bij het bepalen van standpunten en het nemen van beslissingen, en voor het wekken van hun kritische belangstelling in maatschappelijke verschijnselen en vraagstukken.

Dat betekent onder andere dat de school in een methodische, systematische oriëntatie onderwerpen aan de orde stelt, waarbij de leerlingen zich direct betrokken voelen omdat ze er thuis of elders mee in aanraking zijn gekomen, of via de nieuwsmedia kritische informatie erover hebben ontvangen. Dat dient dan niet op een abstracte manier te gebeuren, alsof het iets is dat buiten het leven van de docenten en leerlingen staat en alsof het eigenlijk onbehoorlijk zou zijn de eigen mening uit te spreken. Het betreft toch zaken waarover uit de maatschappij dagelijks van alle kanten informatie komt. De school die daarbuiten blijft, is levensvreemd en vormt kinderen tot maatschappelijk ongeïnteresseerde volwassenen. De school zelf doet geen keuze. Maar de leerlingen willen, terecht, van elkaar en van hun docenten weten hoe ze erover denken. Alleen dán krijgen zij op een vanzelfsprekende wijze de mogelijkheid een ervaring op te doen die voor hun vorming tot zelfstandig denkende, mondige mensen belangrijk is, namelijk dat standpunt innemen, keuze maken, handelen in verantwoordelijkheid voor de samenleving worden bepaald door twee factoren: de mate waarin men inzicht kan krijgen in de zaak, en de waarden en normen van waaruit men leeft.

Uit deze opvatting van maatschappelijke vorming door de school zal duidelijk kunnen zijn dat de pedagogische situatie die wij daarbij voorstaan niet te maken kan en mag hebben met een, al of niet bewuste, hantering van de school als een instrument om specifieke maatschappelijke opvattingen, hetzij behoudende, hetzij revolutionaire, ingang te doen vinden bij de leerlingen.

Een dergelijke opvatting en praktijk van de maatschappelijke vorming door de school zijn geen voorwaarden voor de vorming van mensen die op een zelfstandige wijze zich van hun verantwoordelijkheid voor de samenleving bewust zijn en naar dat bewustzijn handelen.

Het exemplarisch karakter van de samenwerkingsschool

We hebben gekozen voor het leven in een democratie die weliswaar scherpe conflicten kent maar niettemin naar conflictbeheersing streeft teneinde de problemen gezamenlijk op te lossen. Dat betekent dat maatschappelijke vorming door het onderwijs, zowel in de opleiding van de docenten als in de school, leren moet op te komen voor de eigen overtuiging en te begrijpen dat we het gezamenlijk moeten klaarspelen.

Deze democratische levenshouding dient in de school exemplarisch beleefd te kunnen worden. Het is onjuist daar al zodanige scheidsmuren op te trekken dat men elkaar niet meer verstaat. De beste pedagogische situatie voor de maatschappelijke vorming door het onderwijs is de school waar ouders, docenten en leerlingen uit verschillende levensbeschouwelijke en sociaal-politieke milieus elkaar ontmoeten in een door de eigen overtuiging geïnspireerde samenwerking.

In de samenwerkingsschool correspondeert de oriëntatie omtrent de maatschappij met de dagelijkse werkelijkheid van het schoolleven, die op haar beurt in overeenstemming is met de verscheidenheid van levensbeschouwingen en maatschappelijke opvattingen — en hun onderlinge relaties — die de Nederlandse samenleving kenmerkt. Daarentegen blijft in een school die de eigen levensovertuiging tot grondslag heeft de correspondentie tussen de oriëntatie omtrent de maatschappelijke bewegingen en problemen van onze tijd en de werkelijkheid van het schoolleven op z'n best beperkt tot de variant conservatief-progressief in de eigen kring. In een school evenwel die de maatschappijvisie als grondslag heeft, treedt een andere verzuiling op. Het is een illusie te menen dat daarover licht een communis opinio zou blijven bestaan. Het zal ongetwijfeld leiden tot een steeds voortschrijdend sectarisme, waarbij de verzuiling binnen het protestantisme nog een kleinigheid zal blijken te zijn. Op zijn ergst zal er een schoolsysteem ontstaan dat zowel naar de levensovertuigingen als naar de maatschappijvisies gesplitst zal zijn.
In de samenwerkingsschool kunnen de leerlingen ervaren, en mede door een vak als kennis van geestelijk leven zich bewust worden, dat politieke en maatschappelijke opvattingen gefundeerd zijn in de levensovertuiging, maar dat verschil en overeenstemming van standpunt, keuze en handelen niet recht evenredig zijn met verschil en overeenstemming van levensopvatting.
Die beleving kunnen zij immers het best opdoen in een school waarin ouders, docenten en leerlingen uit verschillende geestelijke en sociale milieus samenwerken en die samenwerking de grondslag is van de school. Voor de maatschappelijke vorming is bovendien zeer belangrijk dat de leerlingen ervaren dat die samenwerking berust op het besef voor elkaar verantwoordelijk te zijn en op de eerbiediging van elkaars vrijheid om tot eigen beslissingen te komen.

!. C. Brandt Corstius

Boekbespreking

„FOCUS ON TERRORISM". Special issue of „Orbis, a journal of world affairs", Vol. XIX, Winter 1976. Number 4

In dit nummer van Orbis, dat bijna 500 pagina's omvat, worden er een kleine honderd besteed aan vijf artikelen over verschillende aspecten van het terrorisme. Aan de orde komen: de politiek van het internationale terrorisme (Andrew S. Pierre); politiek geweld en de „correlatie van krachten" (W. Scott Thompson); controle van politiek terrorisme in een vrije maatschappij (John B. Wolf); onderhandelen over gijzelaars: een politiek dilemma (Edward T. Micholus); en, ten slotte; de reactie van de U.S. op terrorisme tegen de burgerluchtvaart (Robert G. Bell).

Het artikel van Pierre beschrijft internationaal terrorisme als een nieuw fenomeen, waarvan in de laatste vijf jaar meer dan 500 gevallen geregistreerd zijn, waarvan 65 ontvoeringen met internationale vertakkingen.

Er is geen algemeen geaccepteerde definitie van internationaal terrorisme. De auteur gebruikt de term in de betekenis van daden van geweld over nationale grenzen of met duidelijk internationale repercussies, betrekking hebbende op het gebied of op de burgers van een derde partij. Terrorisme binnen een volk, zoals in Ulster of Zuid-Afrika, valt niet onder deze definitie ofschoon de scheidingslijn dikwijls moeilijk nauwkeurig te trekken valt.

De motivatie van internationaal terrorisme is in hoofdzaak politiek, ofschoon niet exclusief, en het terrorisme wordt uitgevoerd door privé-groepen ofschoon regeringen wel steun kunnen geven. Acties van de P.L.O. b.v. vallen duidelijk onder deze definitie, althans in hun eerste phase.

De auteur meent dat het niet waarschijnlijk is dat het internationale terrorisme af zal nemen. Hij noemt als oorzaken ervan: verzwakking van de macht van nationale regeringen; de toename van ethnische en subnationale motivatie; de fragmentatie van het mondiale politieke gebeuren. Bovendien draagt de moderne technologie bij tot de mogelijkheden van terrorisme; de terrorist bereikt over de televisie een belangrijk deel van de wereldbevolking terwijl het moderne luchtverkeer veel terroristische mogelijkheden biedt. Psychologisch wordt de terrorist of als misdadiger of als vrijheidsheld beschouwd. Een sterk groeps-bewustzijn is een voorwaarde voor terrorisme die vooral bij zich miskend voelende groepen voorstaat en in meer „verzadigde" maatschappijen alleen sporadisch voorkomt. Bij het georganiseerde terrorisme vindt men bovendien de motivatie van de bevrijding van partij- of geloofsgenoten.

De gecompliceerdheid van het moderne industriesysteem geeft het terrorisme macabere mogelijkheden: sabotage van electrische installaties; vergiftiging van de watervoorziening van miljoenensteden; nucleaire sabotage, enz. Men denke aan de raketten, slechts 54 inches lang, die bestemd waren voor een aanval op vliegtuigen bij het vliegveld van Rome.

Het verdwijnen van nucleair materiaal is een angstwekkend gebeuren ofschoon het onzeker lijkt of er sprake is van diefstal of van, overigens uiterst laakbare slordigheid bij de registratie.

De V.N. is machteloos gebleken omdat zelfs zwakke resoluties botsen op het verzet van de Derde Wereld die niet de indruk wil wekken vrijheidsbewegingen te bestrijden. Ook

maatregelen tegen vliegtuigkaperij in het kader van de ICAO (de internationale luchtvaartorganisaties) hebben niet tot een resultaat geleid. Zelfs de overeenkomst tussen Cuba en de U.S. over het niet verlenen van asiel aan kapers is door Fidel Castro opgezegd, op basis van sabotage door Cubaanse terroristen die, volgens uitlatingen van Castro, in Florida werden opgeleid.

Alleen tegen de ontvoering van diplomaten en zakenmensen, een vooral in Zuid-Amerika veel gebruikte techniek, zijn internationaal-rechtelijke maatregelen genomen die gericht zijn op uitlevering of bestraffing.
Andrew Pierre meent dat althans de morele erkenning van protestgroepen en vrijheidsbewegingen een gunstige invloed zou kunnen hebben door de drijfveer tot spectaculaire daden te verminderen.
Scott Thompson legt er in zijn bijdrage de nadruk op dat politiek geweld tegenwoordig hoofdzakelijk voorkomt in de Derde en de Eerste Wereld en minder in de Tweede (de communistische landen). In de Derde Wereld speelt vooral de „revolutie van niet-wezenlijke verwachtingen" een grote rol. De economische recessie heeft geleid tot een verzwakking van het image van het Westen als „probleem-oplosser" zodat eigen hulp als middel in waarde is toegenomen.

Het gevoel van de zwakte van het Westen lokt agressie uit bij de nieuwe landen. De auteur noemt Indonesië (Timor), Marokko, Rhodesië, enz. De verminderde cohesie van het Westen kwam eveneens tot uiting binnen de Verenigde Staten (rassenkwestie en Vietnam) en, in mindere mate, in West-Europa (anti-Vietnam-acties) anti-establishment, etnische groepen en, meer recent, Euro-Communisme). Of er op het ogenblik sprake is van toename van de cohesie binnen het Westen lijkt moeilijk vast te stellen, vooral omdat het niet duidelijk is hoe men de groeiende apathie moet waarderen.

Pierre Hassner heeft de theorie ontwikkeld dat, ondanks nationaal en internationaal geweld, het wereldsysteem op het mondiale en regionale niveau toch bezig is zich te stabiliseren. De auteur meent dat de gebeurtenissen in Angola deze bewering logenstraffen, evenals de radicalisering van de conflicten in Zuid-Afrika en Rhodesië. Het is volgens hem ook niet te ontkennen dat er een soort van wereldorganisatie van terroristen bestaat die door de communistische landen niet bestreden wordt, maar eerder gesteund door de training van guerilla-strijders, wapenleveranties, enz., ofschoon in sterk verschillende mate in verschillende landen. Zuid-Jemen b.v. heeft zeer veel wapenen ontvangen. De Westerse steun noemt Thompson „re-actief": zij begint als verdediging van bepaalde belangen nodig wordt, maar is in mindere mate zelf direct agressief.
De strijd om invloedssferen tussen Oost en West voedt de mogelijkheid om met geweld bepaalde, beperkte doelstellingen te bereiken, maar op langere termijn kunnen kleinere acties zeer gevaarlijke machtsverschuivingen tussen de superstaten teweeg brengen. Dit verklaart misschien ten dele de recente verharding van de Amerikaanse politiek die echter weer afgezwakt wordt door de binnenlandse situatie.
Scott Thompson eindigt zijn artikel met de opmerking dat het pessimisme dat een objectieve analyse van de huidige wereldsituatie teweeg brengt misschien nog de beste weg is om tot nieuwe inzichten te komen.

In de bijdrage van John B. Wolf worden compromissen bedoeld om terrorisme te bestrijden een verkeerde taktiek genoemd. Hij meent dat de „harde" taktiek de voorkeur boven de „zachte" verdient ofschoon dit het gevaar inhoudt dat de drempel, waarboven terroristische daden plaatsvinden naar boven verschoven wordt, maar terroristische mogelijkheden die er bij sterke motivatie altijd zijn dreigen des te catastrofaler te worden. De theorie dat een rechtvaardige en evenwichtige maatschappij weinig of geen daden van terrorisme toont, lijkt niet goed bestrijdbaar. De vraag blijft derhalve of een rechtvaardig en redelijk evenwichtig wereldsysteem zich uit de huidige situatie kan ontwik-

kelen en in hoeverre terrorisme in die richting werkt als een katalysator van een natuurlijk evolutie-proces.
Een bevredigend algemeen antwoord op deze vraag is niet mogelijk maar in deel-situaties werkt in ieder geval het streven naar rechtvaardigheid in de richting van stabiliteit ofschoon rechtvaardigheid niet in iedere situatie in concreet voorhanden formules valt uit te drukken.

B. Landheer

In Rekenschap van december 1976 werd melding gemaakt van de uitgave van *The Zetetic*, Journal of the Committee for the Scientific Investigation of Claims of the Paranormal, een tijdschrift dat tweemaal per jaar zal verschijnen.
Uit de inhoud van het eerste nummer (90 blz.):

„Poor Man's Psychoanalysis?": Observations on Dianetics, *by Roy Wallis*
Psychics, Clairvoyance, and the Real World: A Social-Psychological Analysis, *by Gary Alan Fine*

Scientists as Experts: Observations on „Objections to Astrology", *by Ron Westrum*

Are Astronomers and Astrophysicists Qualified to Criticize Astrology? *by Paul Kurtz and Lee Nisbet*

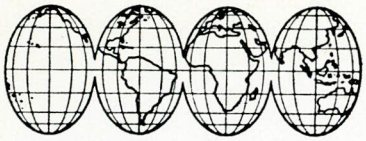
Biorhythms and Sports Performance, *by A. James Fix*

Von Däniken's Chariots:: A Primer in the Art of Cooked Science, *by John T. Omohundro*

Book Reviews

Abonnementsprijs $ 11.50 (incl. portikosten)

bestellingen: The Zetetic, Box 29, Kensington Station, Buffalo, New York 14215, U.S.A.



Actualiteiten

WEST-DUITSLAND, ENKELE FACETTEN

De Bondsrepubliek Duitsland is een machtig land binnen West-Europa en de NATO. De ommekeer na de laatste oorlog voltrok zich met een fanatieke wil tot werken en zich aan te passen aan het westerse patroon, met name het amerikaanse. Het industriesysteem, dat zich over alle industrielanden uitbreidde, woekert nu om zo te zeggen in de Bondsrepubliek, maar wordt door een fabelachtige organisatie beheerst. De export van machines overtreft heden die van de V.S. (26% tegen 24%), en het eerzuchtige atoomprogramma wil na 10 reeds gebouwde kerncentrales er tot 1985 nog 16 laten volgen. Intussen ging de grootste kerncentrale ter wereld (in Biblis) in 1975 draaien eer men wist waarheen met de afvalstoffen, die nu de stralingsvoorschriften binnen het complex dreigen te verstoren, terwijl bij Landshut als een teken aan de wand een reusachtige betonruïne staat, blok radioaktiviteit van stilgelegde centrale, niet afbreekbaar, ommuurd, 's nachs hel belicht, doorlopend bewaakt (kosten 1 miljoen DM p.j. incl. verlichting). De éénzijdig industrieel gerichte ambitie moest andere facetten van het leven wel in het nauw brengen, terwijl de dociele bevolking door gevolgen in de hele sector langzamerhand wakker geschud werd. Beide punten doen heden van zich spreken.

De groeiende weerstand tegen de gevolgde politiek, die de steden ruïneus veranderde en de omgeving vergiftigde, uit zich o.a. in legaal bij de grondwet voorziene zogen. „Bürgerinitiative", en gaat met kunde en aktiviteit te werk. Bekend werd de aktie tegen de bouw van de kerncentrale in Wyhl, gelegen midden in een der belangtijkste wijnbouw- en natuurgebieden, maar ook op andere terreinen, zoals de chemische- en de geneesmiddelindustrie, komt niet alles aan het algemeen welzijn ten goede en wekt zodoende weerstand op.

In officieel verband staat de bijdrage van de voorzitter van de CDU-commissie voor milieuzaken van de Bondsdag, Herbert Gruhl. In zijn boek, „Ein Planet wird geplündert", waarin feiten en onderzoekingen de mens en zijn planeet betreffend worden samengevat, geeft hij een indrukwekkend beeld van de situatie. Het is van belang, dat ook in Duitsland iets van de ontelbare sedert tientallen jaren gedane onderzoekingen in leesbare vorm uitkomt. Het onderwerp voert boven landsbelangen uit, want overal waar industrialisering plaats vindt, bestaat dezelfde mentaliteit. Hij wijst er op, dat de techniek zich met iedere macht verbindt, die de gelegenheid tot realisering biedt, of het nu het kapitaal, de staat of beide is, met de wetenschap als grondslag voor alles. Overal blijkt, dat de instelling ten aanzien van de aarde, waarvan de mens voor het leven afhankelijk is, het tekort aan verantwoordelijkheidsgevoel en eerbied voor het leven, een algemeen kenmerk is van de mens in de wetenschappelijke eeuw. De koortsachtig gezochte delfstoffen, nòch de fossiele grondstoffen kunnen de huidige politiek meer dan enkele honderd jaar overleven, geheel afgezien van alle andere gevolgen. De vraag rijst naar een ruimer bewustzijn, dat de beperkte mentaliteit van het wetenschappelijk-techno-ekonomish denken kan inzien en corrigeren. Maar hoewel dwars door alle fracties van de Bondsdag heen heftige kritiek op de regeringspolitiek bestaat, vindt Gruhl zijn eigen commissie in meer-

derheid niet achter zich. Uit kringen der „Bürgerinitiative" ontstond een nieuwe partij „Mündige Bürger". Al kon deze de Bondsdag niet halen, laat staan de groten van hun plaats verdringen er is toch een begin van zelfstandiger denken.

Demokratie

De Duitse Bondsrepubliek geeft zich veel moeite de demokratische principes door te voeren volgens de met kunde en toewijding uitgewerkte grondwet. Het systeem is er niet gegroeid, maar men oefent, en wil ook tegenover de DDR een voorbeeld stellen. De scherpe wederzijdse afwijzing der beide duitse staten met hun gemeenschappelijke culturele achtergrond en verleden schijnt echter in de BRD de intolerantie in de hand te werken. De partijen wedijveren in anticommunisme, de oppositionele politiek roept af en toe herinneringen aan die der extremisten in de 30-er jaren op, de regeringspartijen volgen het amerikaanse recept, wat de oppositie ook niet afwijst, en vraagstukken van evident sociaal belang zweven hier ergens tussen. Tenslotte in een uitvoering, die de CDU had kunnen verscherpen, treedt de gericht goedgekeurde, veelbesproken (reeds in 1972 uitgewerkte) „Radikalenerlass" in werking, het beroepsverbod. Toch zijn de communisten nergens zo gering in aantal als in de BRD, in overheidsdienst zouden het er 328 zijn, incl. werkvrouwen, ziekenverplegers, etc. Het extremistenbesluit wekt ook in eigen land veel kritiek op. Een liberale politicus noemde het beroepsverbod een voorbode van de totalitaire staat, en andere politici, officiële personen en schrijvers, zelfs een rechter van het Bundesverfassungsgericht gaven kritiek of waarschuwden, zoals ook de duitse sectie van Amnesty International. De tendentie tot ordening en verordening is in Duitsland groot. Onzekerheid, wantrouwen en extremisme namen toe. De jonge mensen, die vrijheid zoeken, worden er de dupe van.

Cultuur

De cultuur als datgene wat een land zijn gezicht geeft speelt in het westelijk Duitsland een belangrijke rol, zij het, naast de minder specifieke, maar meer spectaculaire zaken van de welstands aera, enigszins in het verborgene. Op kunstgebied wordt veel gepresteerd, vooral in concert en opera. Het is verrassend met welke toewijding en begaving jonge mensen hieraan hun krachten geven. Met de duitse en andere europese scheppingen meest uit het verleden vinden zij zichzelf en elkaar en treden hun beste eigenschappen naar voren. Enkele centra richten zich op de modernen, en toneel en beeldende kunsten bewegen zich meer in die lijn. Ondanks de hoge qualiteit van het gebodene schijnen nieuwe impulsen voor de toekomst niet overvloedig aanwezig te zijn, zodat het geheel geen uitstralend karakter heeft. Meer dat van retraite, die voor de toekomst bevruchtend zou kunnen werken. De afstand tussen dit gebied en de mentaliteit van het industrietijdperk zou hier wel groter kunnen zijn dan in andere landen. Het grote culturele verleden, vooral ook van dichters en denkers, leidt in dit land, met zijn behoefte aan in denkvorm gebracht ideaal een stil bestaan, de nieuwe levensmaximen sluiten er niet op aan. Men vraagt zich af of het zo ontstane integratietekort niet nog meer reden zou kunnen zijn voor het „Unbehagen", dat Duitsland heden veelal oproept in andere landen (en zelf duidelijk percipieert) dan de ekonomische expansie.

Op wetenschappelijk gebied lijken de verhoudingen zowel verstard als explosief te zijn. Dezelfde processen als elders spelen zich hier, zij het wat later (en onder andere omstandigheden) af. De duitse universiteiten staan evenals de scholen onder „Leistungsdruck", waarover men niet licht moet denken, tevens onder politieke druk. Numerus clausus, rivaliteit en angst voor werkloosheid aan de ene, beroepsverbod en opstandigheid aan de andere kant kenmerken het klimaat. Hier en daar werden docenten uitgeschakeld. Processen worden gevoerd. Instellingen werden gesloten (wegens „kommunistische Unterwanderung"), zoals het V.D.W. Dit eerbiedwaardige hamburgse instituut voor Vredesvraagstukken, door C. F. von Weizsäcker, die in 1969 de Erasmusprijs voor de vrede ontving, in 1959 opgericht onder

de naam „Vereinigung Deutscher Wissenschaftler", heeft eind 1975 de geest gegeven. Instituten op dit gebied zouden er niet meer bestaan, hoogstens communistische ondermijnde groepen. Studiecentra zijn er vele, zo ook van de „Landen" en de Kerken, die ook politiek een rol spelen. Van de afgestudeerde wetenschappers is een groot deel ingeschakeld in de industrie.

Opvoeding en sociale gezindheid

Terwijl de egaliserende tendenties van het industriesysteem zich in het uiterlijk aspect, zij het welstand of afbraak, laten aflezen, schijnt de doorwerking in het sociale leven achter deze façade verschillend te zijn. Het industriesysteem, hoewel product van eigen denken en wensen, verankert de mens éénzijdig in materiële zaken. De identiteit als algemene culturele factor komt in het gedrang en een streven naar integratie van oud en nieuw komt meest op gang. Voor Duitsland had het recente verleden reeds een belangrijk verlies aan eigen substantie ingehouden, terwijl na de oorlog het verloren zelfbeeld overwegend in aanpassing en minder in aansluiting op het eigene van eertijds werd gezocht. In de Bondsrepubliek schijnen de gevolgen hiervan merkbaar te worden.
De duitse samenleving heeft, ondanks de uiterlijke amerikanisering, een traditioneel karakter. Het zwaartepunt ligt bij de zogen. „Kleinfamilie". Binnen het krampachtig hooggehouden familieverband is de opvoeding ouderwets streng. Voor het schoolsysteem geldt hetzelfde, het heeft de autoritaire structuur van eertijds. Sedert het nazisme veranderde er niet veel. Heden vinden echter „Leistungsdruck" en competitie hun weg tot in school en huisgezin, de kinderen zijn op school even zwaar belast als de volwassenen op hun werk. Een verstarde autoritaire instelling wordt geconfronteerd met de eisen van het industriesysteem. Nu blijkt een belangrijk deel der kinderen (1 op 4) in zijn lichamelijke of psychische ontwikkeling gestoord of herstelbehoevend te zijn, terwijl 1 op 10 angst heeft voor de school. In talloze publicaties wordt op de funeste werking van de school gewezen. Want zelfmoorden van kinderen uit angst voor een slecht rapport of voor de ouders zijn lang geen zeldzaamheid, evenmin als mishandelingen, niet zelden ten dode. Tienduizenden dezer gevallen vinden jaarlijks opname in ziekenhuizen. Een belangrijk aantal feiten, terdege onderzocht, bereikt heden de openbaarheid. De jonge generatie staat er niet goed voor. Weliswaar oefenen scholen, die gebaseerd zijn op de ontwikkelingsmogelijkheden van het kind, zoals de Vrije (Waldorf)school, grote aantrekkingskracht uit. De officiële lijn volgt echter een theoretische koers en blijft zoeken naar meer rationele opvoedingsmethoden, tot op kleuterscholen toe, waar men het zelfscholende spelen wil afschaffen. Bekend is toch, dat alleen opvoeding van een veelzijdig karakter gaven, intiatief en persoonlijkheid tot ontplooiing brengen kan. De verstarring in gezinsverband geeft ook te denken.
Jonge mensen, in het bijzonder studenten, maken in meerderheid een dociele, onzelfstandige, gesloten indruk. Deze wordt bevestigd door een televisiefilm omtrent de jonge generatie, die tot het oordeel komt: initiatiefloos, onzelfstandig, weinig denkbegaafd.
In de laatste jaren kwam in de Bondsrepubliek een beweging op gang inzake de sociale instelling in het algemeen, waarvan het hierboven geschetste als deel van een verstarde, niet overwonnen mentaliteit in zekere zin een onderdeel, misschien wel de basis is.

De enorme welstand, die een land als de BRD het oog biedt, hoeft niet steeds op algemeen welzijn te wijzen. Het is gebleken, dat de zorg voor minder validen, zoals ouden van dagen, invaliden, zenuwzieken, gevangenen en al diegenen, die niet het brutosociaalproduct helpen verbeteren, in de Bondsrepubliek belangrijk achterloopt ten opzichte van andere europese landen. Werken is alles. Voor wie werkt bestaan ter wille van het behoud der Leistungsfähigkeit goede condities. De angst van jong en ouder om werkloos te zijn dan wel te worden is groot. Men kan hierbij bedenken, dat tot 1945 een regiem aan bod was, dat de zorg voor minder-validen bepaald niet in zijn vaandels geschreven had. Blijkbaar deed de na-

oorlogse competitiementaliteit deze categorieën, ondanks de groeiende welstand, duurzaam op de achtergrond blijven. Verstarring ook hier.
Hand in hand met het toenemen van milieuziekten, van zenuwziekten en ziekten tengevolge van de „Leistungsdruck" werd de aandacht op de achterblijvers gericht. De tot heden verwaarloosde groepen staan nu midden in de belangstelling. Allerlei onderzoekingen zijn aan de gang. Zo stelde het ministerie van Volksgezondheid 5 jaar geleden een grote commissie in voor een extensief onderzoek naar de situatie op het gebied van zenuwzieken, oud en jong, van alcoholisten, drugpatiënten, etc. In een in 1975 verschenen uitvoerig rapport komt de commissie tot de conclusie, dat vergeleken bij andere landen: „Die Probleme seelischer Gesundheit und Krankheit im öffentlichen Bewusstsein um wenigstens ein Jahrzehnt verspätet wahrgenommen werden". — „Die Mängel in der Versorgung sind schwerwiegend". En minister Frau Focke zegt: „Den „Nachholbedarf" zu decken wird geraume Zeit dauern". Inderdaad schijnen er ontstellende toestanden te bestaan, en er worden geen doekjes om gewonden ook. Het zou echter sensatie betekenen hier verder op in te gaan. In het door en door geordende Duitsland schijnt zelfs geen enkele coördinatie op dit gebied te bestaan. Maar van belang is, dat deze dingen tot bewustzijn komen, dat men weer ontdekt, dat psychisch zieken en achterblijvers mensen zijn.
Gelukkig vindt men ook heden nog plaatsen waar mensen met psychische moeilijkheden een uitstekende opvang krijgen. Maar verrassend is, dat het zo lang heeft kunnen duren aleer een land, dat 50 jaar geleden niet alleen op een lijn stond met andere europese landen, maar veeleer vooraan, weer wakker wordt voor de andere mens. Want de bewustwording speelt zich op het hele maatschappelijk vlak af. Nu de remming vermindert, juist de tijd van een generatie na de oorlog, mag men misschien een doorbraak verwachten naar een nieuwe mentaliteit voor de toekomst. Voor de Bondsrepubliek overschaduwt de ekonomische machtspositie, die werd beklommen, heden de andere facetten van het leven. De gevolgen van het éénzijdig streven doen vele jaren verzuim in het menselijk vlak duidelijk worden, die met een verstarring van de levensstijl nauw schijnen samen te hangen. Zet de in gang gekomen kentering niet door, dan zou de weg wel eens dicht in de buurt van de dictatuur kunnen gaan lopen.
„Lieber aktiv als radioaktiv" luidde een slogan van een studentendemonstratie. De jonge generatie zou nog meer willen voor een menselijke toekomst. Maar zij wordt gemanipuleerd en staat onder druk. Zou de bezinning, die allerwege plaats heeft, de weg vrij maken tot meer initiatief en vrije menselijkheid in het industrietijdperk, en tot een nieuwe visie op de verhouding van de mens en zijn planeet kunnen voeren? De Bondsrepubliek zou hiermee een daad voor de toekomst stellen en tevens zijn mentale isolement kunnen overbruggen.

Augustus 1976 M. C. J. Mackay

HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES

De Stichting is in het leven geroepen

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

Vormen van deelneming:

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

b. contributie van tenminste *f* 15,— per jaar.

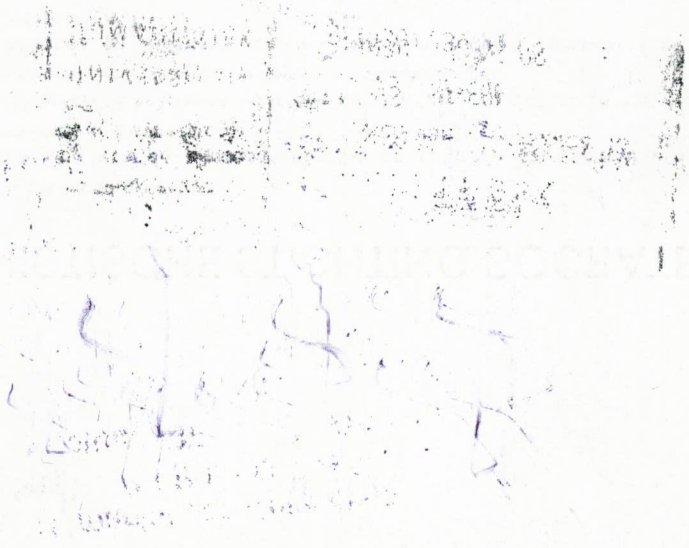
Donateurs worden tevens als contribuanten beschouwd.

De stichting geeft uit

rekenschap

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

Het abonnement loopt van 1 januari t/m 31 december. Abonnementsprijs *f* 27,50; losse nummers *f* 7,—.

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

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