rekenschap

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT
VOOR WETENSCHAP EN CULTUUR

AMERIKA WORDT BLAUWER

ONTWIKKELINGSSAMENWERKING
IN HUMANISTISCH PERSPECTIEF

ASPECTEN VAN VORMINGSWERK (POLEMIEK)

MRT. 1973 nr. 1
20e JAARGANG

rekenschap

De mens is geen aap. Voor de agressiviteit zoals die in de Amerikaanse steden ontstaat kan ik verschillende oorzaken aanwijzen maar die hebben geen betrekking op de concentratie. Aanhoudend duiken biologische vergelijkingen op. Indertijd werden ons met betrekking tot de bevolkingsgroei ook eigenschappen van de bananenvlieg voorgehouden. Het zijn allerlei soorten van veredeld darwinisme met uiteenlopende intenties. Maar een mens is nu eenmaal in staat de voorkomende problemen te onderkennen en zodra je dat doet is het mogelijk oplossingen te vinden.

Prof. Dr. W. Steigenga
(Planoloog — in een
interview NRC/Hbl. febr. '73)

INHOUD

J.B.C.	Onze welvaartsvrezen, onze solidariteit / 2
Peter en Brigitte Berger	Amerika wordt „blauwer" / 4
Rob Sorgedrager	Ontwikkelingssamenwerking in humanistisch perspectief / 11
Ger Neervoort	Kritische kanttekeningen bij „Aspecten van vormingswerk" / 23
Simon Radius	Over agogen en hun normen / 37
P. Spigt	Notities van een lezer / 46

BROOS

Als kind hield ik van bellen blazen.
De pijp, het zeepsop en de kom
waaruit plotsklaps het wonder klom
hebben mij dikwijls doen verbazen.

Hier was iets wat ik niet begreep:
dat uit die schijnbaar dode dingen
een kleurfestijn opeens kon springen
dat zo heel anders leek dan zeep.

Zo niet het leven, dacht ik — later —
want alles ligt voorgoed beslist
binnen de grenzen, die het water
het land stelt of de zon de mist.

Nu weet ik, dat het beeld reeds breekt
nog voor de geest verbazing kweekt.

Hein Roethof

Onze welvaartsvrezen, onze solidariteit

Nixon: o heilige koe ik ben u moe
De koe: boe!

Mijn vrouw kocht een jakje en in de winkel stond ook nog een jong echtpaar met een gewatteerd dochtertje van acht jaar. De goedgemutste eigenaar van de zaak stelde het kind de onsterfelijke onnozele vraag: En wat wil je later worden? Er kwam een plaatsvervangend antwoord van vaderszijde: Rijk en gezond (deze volgorde).
De avond van die dag had een van de politieke partijen zendtijd. De t.v.-juffrouwen die dit soort gebeurtenissen aankondigen, doen dat altijd met een gezicht alsof neutraliteit zoiets is als het vermijden van hondepoep op de stoep. Onder het licht van de politieke lamp verscheen echter een jongeheer die naar zijn toekomstidealen werd gevraagd. Antwoord (vermoedelijk impliciet plaatsvervangend): Hard werken en veel verdienen. Zo te zien was hij geen N.S.-wagenbestuurder, gelukkig maar, want in een toekomstige c.a.o.-loze prestatiemaatschappij vliegen de treinen uit de rails. De ondervraagde had meer weg van de jongeman die een uitzendburo had gehad en nu toe was aan zijn project- en ontwikkelingskantoor.
Die t.v.-uitzending trof me, want kort tevoren had ik, life, een man van omstreeks de dertig met dezelfde idealen ontmoet. Die had echter zijn persoonlijke toekomst de haar passende sociale achtergrond gegeven door 1) de kunstenaars nietsnutten te noemen, die maar geld trokken van de gemeenschap (wat hij ook onder dat woord verstaan mag hebben) en daarvoor dan een of twee keer per jaar een gat groeven of een hoopje kiezel bijeenveegden, en 2) mee te delen dat in Nederland de sociale voorzieningen belachelijk hoog waren en in toenemende mate grof werden misbruikt.
Zulke ontmoetingen — life, op de buis, of in de spiegel — heeft tegenwoordig bijna iedereen in ons welvarende Westen. Denk je een ogenblikje over het verschijnsel na, dan ga je vermoeden dat de meeste mensen die zo stoer over zichzelf en zo minachtend over anderen spreken als het over werk en inkomen gaat, zich niet of maar vaag bewust zijn van de maatschappelijke drijfveren, die zulke uitlatingen in hun mond geven.
Het is nog maar betrekkelijk korte tijd geleden, eigenlijk pas in de tweede helft van deze eeuw, dat een belangrijk deel van de bevolking in West-, Noord- en Oost-Europa uit eigen kracht tot enige welvaart is gekomen na eeuwen van proletarische armoede op het platteland en in de stad. Die welvaart berust in hoge mate op de veroverde sociale voorzieningen, van de wieg tot het graf. Deze laatste zegswijze is een vieze uitdrukking in de oren van de

geld-naar-prestatie mensen (ook van sommige „alternatieve" lieden), maar in het onderbewustzijn van het grootste deel van de bevolking werkt nog door dat niet zo heel lang geleden voor velen het begin het voeteneinde van de bedstee was en het einde het gemeenschappelijke graf van de armen.
En middenin deze betrekkelijke en recente welvaart, die velen als eerste generatie een menswaardiger bestaan heeft gebracht dan hun ouders en grootouders ooit hadden gekend, doemen sinds enige tijd verontrustende verschijnselen op die evenzovele bedreigingen schijnen van wat nog maar zo kort geleden werd verworven. Die gevaren voelen we meer of minder vaag aan en juist die onbestemdheid doet sommigen blindelings reageren.
Rondom ons welvaartsgebied leeft het overgrote deel van de mensheid in een voor ons onvoorstelbare armoede. Dat verschil neemt elke dag toe. We beseffen wel dat ons welvarend en vreedzaam bestaan in deze situatie niet ongestoord kan blijven voortduren. Moeten we van onze rijkdom afstaan? Moeten we een afkoopsom betalen? En in eigen land zijn er nog heel wat mensen, oude en jonge, die elke dag elke gulden moeten omkeren in de moeizame poging, alleen of met hun kinderen, op minimale basis het maatschappelijke leven bij te houden. De sociale voorzieningen zullen dus nog steeds moeten worden uitgebreid. Moeten we dan ook nog voor die mensen betalen? De technologie maakt het mogelijk dat steeds minder mensen steeds meer produceren. Waar vallen vandaag, morgen, overmorgen de ontslagen? In hoog tempo drogen de natuurlijke hulpbronnen op en vervuilen land, lucht en water. Wie moeten er soberder gaan leven? De Slochterense gasbel slinkt maar de inflatie staat bol gespannen. En rondtollend in de loon- en prijsspiraal als een motorrijder in een kermiscylinder vragen we ons duizelig af: Wie moet er het eerst een kleinere portemonnee aanschaffen?
Dat zijn vragen die worden ingegeven door vage, onberedeneerde maar vitale welvaartsangsten en vrezen, voedingsbodem voor de stemming: zorg dat je boven komt, zorg dat je boven blijft; bron van de ideologie: steek ferm de handen uit de mouwen en wel zover dat de ellebogen bloot komen om ze te kunnen gebruiken tegen al die nietsnutten voor wie wij maar dokken moeten. Nee, laat anderen maar de derde wereld afkopen, soberder gaan leven, met een kleinere portemonnee op zak zien rond te komen en dan ook nog betalen voor wie niets presteren. Mij niet gezien. Weg met de heilige koe van de sociale voorzieningen, leve de vrijheid van de individu die ernaar streeft (o krantejongen van weleer!) zich te voegen in het legertje inflatiemiljonairs in plaats van tevreden te moeten zijn met een genivelleerd inkomen.
Een dergelijke houding verraadt een volslagen gebrek aan solidariteit. En het is de solidariteit die, menselijkerwijs *gesproken, het enige uitgangspunt vormt voor een rechtvaardige aanpak van de crisisproblemen van onze welvaart en de bestaansproblemen van* onze *armoede. Als het over die vraagstukken gaat, praten echter nog teveel mensen elkaar dingen na en aan, die een verloochening zijn van de menselijke solidariteit, dé toetssteen van ons maatschappelijk denken en handelen.* **B.C.**

Amerika wordt „blauwer"

In zijn bekende boek The Greening of America *betoogt professor Charles Reich (Yale University) dat het heel goed mogelijk is dat de samenleving door de anti-technologische, anti-materialistische instelling van vele jonge Amerikanen in een utopische richting van vrijheid en gemeenschapszin gestuurd zal worden. In onderstaand artikel, waarvan eerder een uitvoeriger versie in* The New Republic *is verschenen, geven twee sociologen een heel ander toekomstbeeld. Zij voorspellen dat de kinderen uit de lagere klassen (of „blue-collar workers" [1]) de technische en leidende posities zullen gaan innemen, waar de „drop-outs" uit de beter gesitueerde klassen op neerzien, waarmee een nieuw „circulatieproces van de elites" op gang komt.*
Peter L. Berger is hoogleraar in de sociologie aan de Rutgers University. Enige titels van zijn boeken: Marxism and Sociology, The Sacred Canopy *(a study of religion), en* Invitation to Sociology, *dat in tien talen is vertaald, waaronder Spaans, Duits, Italiaans en Zweeds.*[2] *Brigitte Berg doceert sociologie aan de Long Island University en is de auteur van* Societies and Change.

Een groot deel van de Amerikaanse intelligentsia houdt zich de laatste paar jaren graag bezig met praten over revolutionaire idealen. Pas sinds kort was dit gepraat voornamelijk links georiënteerd en werd er gefantaseerd over een rode of zwarte politieke revolutie. Deze instelling blijkt inmiddels weer wat te zijn veranderd. Nu wordt er gesproken over een culturele revolutie. Er komen vriendelijke grasprietjes door het beton heen te voorschijn. Het is „de jeugd" met lang haar en al, die redding zal brengen. Maar wat die twee soorten revolutionair gepraat gemeen hebben, is een soevereine negatie van de realiteit: het functioneren van een technologische maatschappij, en het bestaan van een klassensysteem en de machtsverhoudingen in Amerika.
Slechts de meest goedgelovige lezer van links georiënteerde publikaties zou ooit kunnen denken dat een politieke revolutie van links ook maar de geringste kans van slagen heeft in Amerika. De zogenaamde zwarte revolutie bevindt zich op een splitsing waarover wij straks zullen spreken. Maar wat betreft die vermeende „groene revolutie" — de verbreiding van anti-materialistische waarden zoals beschreven in *The Greening of America* van Charles Reich — menen wij dat die waarschijnlijk als resultaat zal hebben: een versnelling van de sociale mobilteit in Amerika, waardoor mensen uit de lagere middenstand en de arbeidersklasse de kans krijgen om hogerop te

komen, en tegelijkertijd de etnische en religieuze samenstelling van de hogere klassen veranderingen zal ondergaan. Anders gezegd: in plaats van Amerika „groen te maken", zal de vermeende culturele revolutie de grondslagen helpen versterken van de technologische maatschappij waartegen zij zich verzet, en de belangen bevorderen van juist die sociale lagen die het minst beroerd worden door haar tegenwoordig zo vermaarde mentaliteitsveranderingen.
De culturele revolutie voltrekt zich niet in een maatschappelijk vacuum, maar binnen een specifiek terrein in een samenleving die op een klassensysteem is gebaseerd. Het kader van de revolutie wordt — niet uitsluitend maar hoofdzakelijk — gevormd door de kinderen met college-opleiding uit de gegoede klasse. Etnisch gesproken zijn dat meestal angelsaksische protestantse blanken (Wasps [3]) en joden. Wat religie betreft behoort de eerste categorie gewoonlijk tot de grotere protestantse groeperingen en niet tot de meer orthodoxe of bijzondere sekten. De natuurlijke haard van deze revolutie is de campus (althans het type campus waar deze bevolkingsgroep studeert), en de gemeenschappen die aan de periferie daarvan ontstaan. Met andere woorden: de revolutie voltrekt zich, of is op zijn minst gecentreerd, in een subcultuur van jongeren uit de beter gesitueerde klassen.

Aanval op de „protestantse moraal"

De revolutie is niet de verwekker van deze subcultuur. De jeugd zoals wij die vandaag kennen, is het produkt van technologische en economische krachten die in nauw verband staan met de dynamiek van het moderne industrialisme. Dat geldt ook voor het onderwijssysteem waarbinnen het grootste deel van de hedendaagse jeugd een steeds langere levensperiode doorbrengt. Wat wél klopt in de huidige theorieën is dat er ingrijpende mentaliteitsveranderingen hebben plaats gevonden in dit sociaal-culturele milieu.
Deze veranderingen zijn zo recent en worden vaak zo verdraaid voorgesteld door de massamedia, dat er nog geen definitieve omschrijving van is te geven. Het valt moeilijk te zeggen welke verschijnselen slechts van voorbijgaande aard zijn en welke elementen zich langer zullen handhaven. Het gebruik van drugs is een goed voorbeeld. Zo ook de opmerkelijke opbloei van de belangstelling voor religie en voor het occulte. Eén ding echter durven wij met grote zekerheid te stellen: de culturele revolutie zet zich scherp af tegen enige fundamentele waarden van de bourgeois-samenleving, waarden die sedert Max Weber algemeen worden aangeduid als de „protestantse moraal"—discipline, prestatiedrang en geloof in de opmars van de technologische maatschappij.
Deze waarden worden nu beschouwd als „repressief" en „hypocriet" en de schone beloften van de technologische maatschappij worden verworpen als illusionair of volslagen immoreel. Tegenover de „protestantse moraal" wordt een hedonistische moraal uitgeroepen die er op gericht is het individu te „bevrijden" van bourgeois remmingen op ieder levensterrein, van de seksualiteit en de esthetische beleving tot en met de manier waarop carrières

worden opgebouwd. Maatschappelijk succes wordt gezien als futiel en „vervreemdend", de ethiek ervan als „uptight" (d.w.z. repressief en star) en, in laatste instantie schadelijk voor het leven. Uit dit alles blijkt een radicale afkeer van het kapitalisme en de klassenmaatschappij die daaruit is voortgekomen; dit maakt de subcultuur zeer ontvankelijk voor allerlei ideologieën. Het radicalisme van de aanhangers van de subcultuur gaat echter veel verder dan dat van de doorsnee, politiek links georiënteerde groepen. Zij bestrijden niet slechts deze in het bourgeois-kapitalisme belichaamde soort van technologische samenleving, maar de idee van een technologische maatschappij zèlf. Hun retoriek is meer Rousseau dan Jakobijns, het heil wordt als een pastoraal buitenleven geschilderd, de troepen van de revolutie zijn niet de zwoegende massa's uit de voorspelling van Marx, maar naakte natuurkinderen die op de muziek van primitieve trommels en fluiten dansen.

Kinderjaren en bureaucratie

Als mensen een utopisch model voor het grootbrengen van kinderen ontwerpen, moet men hun eens vragen hoe hun eigen kinderjaren zijn geweest. Daar kan iedereen gemakkelijk antwoord op geven. Zoals Philippe Ariès op briljante wijze heeft aangetoond in zijn *Centuries of Childhood,* is een van de grootste culturele prestaties van de bourgeoisie: de ontzaglijke omwenteling in de wijze waarop kinderen worden grootgebracht doordat de koesterende zorg voor kleine kinderen een centrale plaats in het gezinsleven kreeg. Samen met de sterke daling van het kindersterfte- en ziektecijfer die te danken is aan de moderne geneeskunde en de voedingsleer, werd deze omwenteling een van de belangrijkste elementen in de moderne samenleving. Er is een nieuwe soort van kinderjaren ontstaan die waarschijnlijk gelukkiger is dan enig vorige in de menselijke samenleving.

De invloed hiervan moet in samenhang met een ander element van de moderne samenleving worden gezien — namelijk de toenemende bureaucratisering op ieder terrein van het sociale leven. Volgens ons is de opstandigheid van de jeugd van vandaag te wijten aan de botsing tussen die twee elementen — in een parafrase van de uitspraken van Max Weber: aan de botsing tussen de nieuwe „geest van de kinderjaren" en de „geest van de bureaucratie". Hoe men de merites van deze twee elementen ook beoordeelt, ze zullen beide wel blijven voortbestaan. Logischerwijze komt deze botsing bijna altijd tot uiting op het moment dat de kinderen van nu met de bureaucratie in aanraking komen, en wel in het onderwijssysteem.

Wij kunnen deze zienswijze niet verder uitwerken in dit bestek, maar wij willen er nog wel graag op wijzen dat onze opvatting bijna precies tegenovergesteld is aan de Freudiaanse interpretaties van diezelfde botsing, die bijvoorbeeld geleverd zijn door Lewis Feuer of Bruno Bettelheim: de rebellerende jongeren verzetten zich helemaal niet tegen hun vaders; in tegendeel, zij zijn diep verontwaardigd over de *afwezigheid* van ouderfiguren en van gezinswarmte binnen de bureaucratische instituties waarin zij zijn opgenomen.

Een zeer belangrijk punt is dat de door de bourgeoisie veroorzaakte verandering in de wijze van kinderen grootbrengen van invloed is op bijna alle lagen in de Amerikaanse samenleving *maar niet overal in gelijke mate*. Zoals bijvoorbeeld door het werk van John Seeley en Herbert Gans wordt aangetoond, bestaan er enorme verschillen tussen de diverse sociale klassen in de manier waarop men met kinderen omgaat. Die verandering, en tegelijk daarmee die nieuwe „geest van de kinderjaren", is het verst en meest ingrijpend doorgevoerd in de beter gesitueerde klassen — hetzelfde sociale milieu waaruit de voorstanders van „greening" voortkomen.
In bovenstaand betoog is geen enkel waardeoordeel geïmpliceerd. Mocht er behoefte bestaan aan waardeoordelen dan zouden wij daar een schaalverdeling in willen aanbrengen. Er zijn maar heel weinig menselijke culturen (of subculturen) in alle opzichten bewonderenswaardig óf totaal verfoeilijk, en de intellectuelen die de „groene revolutie" verheerlijken, maken zich even schuldig aan simplificatie als de politici die haar vervloeken. Hoe dan ook, wij willen nu alleen maar nagaan wat de mogelijke consequenties zijn van de culturele veranderingen in kwestie.

De „dropouts" uit de gegoede milieus

De voedingsbodem van de groene revolutie is de aan een specifieke klasse gebonden jeugdcultuur. Per definitie gaat het hier om een voorbijgaande fase, een biografisch tussenstation. Langharig of niet, iedereen wordt, helaas, ouder. Dit onweerlegbare biologische gegeven wordt door geërgerde volwassen waarnemers aangegrepen om hun hoop te versterken dat de nieuwe jeugdcultuur niet meer dan een luidruchtiger versie is van het oude Amerikaanse patroon van „wilde haren kwijtraken". Zeer waarschijnlijk geldt dat inderdaad voor veel jonge rebellen, vooral voor hen die de uiterlijke parafernalia en het gedrag van de jeugdcultuur vertonen, zonder zich volledig met de nieuwe mentaliteit te vereenzelvigen.
Maar er bestaan aanwijzingen dat voor een alsnog onbekend aantal jongeren dat tussenstation een vaste verblijfplaats gaat worden. Een kennelijk toenemend aantal gaat van *de jeugdcultuur naar de tegencultuur* over. Dat zijn degenen die dropouts blijven. Weer anderen worden door hun tijdelijke deelname aan de jeugdcultuur toch wel zo beïnvloed dat het een blijvende doorwerking heeft, niet alleen op hun particuliere leven maar ook op hun beroepskeuze.
Net zoals bij het Puritanisme waaruit de bourgeois-cultuur van Amerika is ontstaan, heeft deze beweging haar officiële heiligen en hen die er zich slechts ten dele mee verbinden. De eersten worden, in hun verbeten gelijkhebberij sandalenmakers in Isla Vista, Californië. De laatsten staan in ieder geval afwijzend tegenover de duidelijk „duivelse" loopbanen binnen het „systeem" — namelijk alle carrières in de wetenschappelijke technologie, het bedrijfsleven en de overheidsdienst die op den duur hoge maatschappelijke status en grote voorrechten met zich meebrengen. Dit zijn geen dropouts, maar het

vak waarin zij afstuderen ligt in het algemeen op het terrein van de humaniora en de sociale wetenschappen, zoals uit recente academische statistieken blijkt.
Hoe groot de uitwerking van dit alles zal zijn, hangt natuurlijk af van de omvang van deze veranderingen. Om daar enig idee van te krijgen moet men een en ander wel in samenhang met de klassen- en beroepenstructuren van de samenleving bekijken. Voor degenen die de tegencultuur als hun permanente verblijfplaats kiezen, en waarschijnlijk vooral voor hun kinderen, betekent het een daling op de maatschappelijke ladder. Dit geldt niet per se voor de „greeners" die niet de uiterste consequenties trekken (tenminste zolang de samenleving bereid is om dichters, deskundigen in „sensitivity training" en humanistische psychologen op een of andere manier te subsidiëren.) Maar ook zij zullen zich hebben laten afbrengen van de keuze voor die loopbanen (in overheidsdienst, bedrijfsleven, technologie en natuurwetenschap) waarmee men op de hogere posities in een moderne maatschappij terecht blijft komen.

Leiders in een technologische samenleving
Wat wij niet uit het oog mogen verliezen is dat welke culturele veranderingen zich ook in deze of gene groep voordoen, er in een technologische maatschappij niet alleen behoefte blijft bestaan aan mankracht, maar dat die vraag zelfs toeneemt. De idee dat er tengevolge van de automatisering steeds minder mensen nodig zullen zijn om de technologische samenleving draaiende te houden, en daardoor anderen in staat te stellen om te doen waar ze zin in hebben en toch de zegeningen van de electriciteit te genieten, wordt door alle bekende gegevens weerlegd. Automatisering heeft wel geleid tot veranderingen in de beroepenstructuur door verscheidene categorieën laag geschoolde arbeiders uit te schakelen, maar daarmee is geenszins het aantal mensen verminderd dat nodig is om de maatschappij draaiende te houden. In tegendeel, de vraag naar wetenschappelijk, technisch en (last but not least) bureaucratisch personeel is toegenomen. (De recente teruggang van banen voor wetenschapsmensen en technici is te wijten aan de recessie en heeft geen invloed op de behoeften op langere termijn van de maatschappij.) De functies waar de eerder genoemde lieden uit de gegoede klassen niets van willen weten, zullen dus door anderen vervuld moeten worden. Kortom: *er komt „ruimte aan de top" vrij.*
Wie vallen nu in de termen om van deze sociologische buitenkans te profiteren? Dat zullen de kinderen met een college-opleiding uit de lagere middengroep en de arbeidersklasse zijn. Natuurlijk zullen ook zij niet onberoerd blijven door hun contact met de jeugdcultuur tijdens hun schooljaren. Hun seksuele gedrag, hun esthetische voorkeuren, zelfs hun politieke denkbeelden kunnen best blijvend anders worden dan die van hun ouders. Wij nemen echter wel aan dat zij, net als voorheen, de anti-prestatie ethos van de culturele revolutie zullen verwerpen. Ze zullen waarschijnlijk naar rock-muziek

blijven luisteren en misschien wat minder rassenvooroordelen krijgen. Maar al die culturele verworvenheden zijn als het ware functioneel irrelevant voor het welslagen in de technocratie. Zeer weinigen onder hen zullen sandalenmaker worden of landbouwer in een commune in Vermont. Wij vermoeden dat er ook niet veel humanistisch socioloog zullen worden.
Juist die klassen die het minst beïnvloed worden door wat in het huidige Amerika als de revolutionaire stroming wordt beschouwd, krijgen nieuwe mogelijkheden tot opwaartse sociale mobiliteit. Een technologische maatschappij kan zich heus wel een behoorlijk aantal sandalenmakers veroorloven. In haar „kennisindustrie" is werkgelegenheid voor zeer veel afgestudeerden in de Engelse literatuur. En natuurlijk is het onderwijssysteem zelf een van de grootste werkgevers voor niet-technisch personeel. Met dat al zijn er heel andere mensen nodig om de leidende functies in de maatschappij te vervullen en om haar draaiende te houden. Deze mensen zullen de hoofdbeginselen van de oude „protestantse moraal" moeten handhaven — discipline, prestatiedrang, en bovendien niet meer dan een beetje twijfel aan zichzelf. Als zulke mensen niet meer beschikbaar zijn in dat ene bevolkingsreservoir, zal er uit een ander reservoir getapt moeten worden.
Er is geen reden om aan te nemen dat „het systeem" niet in staat zal zijn de nodige voorzieningen te treffen. De nieuwe leiders zullen in toenemende mate voortkomen uit de bevolkingsgroepen van Italiaanse, Poolse of Griekse origine, van de negers en de armere protestantse sekten. Het klassensysteem zal door deze veranderingen helemaal niet ondermijnd, maar juist enorm versterkt worden: nieuw talent kan nu hogerop komen en aan de top wordt rigiditeit voorkomen (al zal er aan de hoogste top waarschijnlijk nauwelijks iets veranderen). Ook het mechanisme van de sociale mobiliteit en de daarmee gepaard gaande beloning zullen ongeveer hetzelfde blijven.

Circulatie van de elites

Uit de gegevens die wij bezitten over de verschuivingen binnen het klassenstelsel van een aantal Europese landen, blijkt wel dat Amerika hierin niet op zichzelf staat. Zowel in Engeland als in West-Duitsland hebben zich veranderingen voorgedaan in hun klassenstructuur die zeer veel overeenkomst vertonen met de door ons geschetste verschijnselen; ook daar wordt uit nieuwe reservoirs van de lagere middengroepen en de arbeidersbevolking voorzien in de vraag naar mankracht van een technologische maatschappij waar de oude elite niet genoeg mensen meer voor levert.
Wat wij hier als een plausibel scenario hebben geleverd is niet erg wereldschokkend, in ieder geval niet als we het vergelijken met de revolutionaire visioenen waar intellectuelen zich vaak graag in vermeien. Evenmin is het proces in kwestie uniek in de geschiedenis. Vilfredo Pareto heeft dit type proces de „circulatie van de elites" genoemd. Pareto beklemtoonde (ons inziens terecht) dat een dergelijke circulatie van essentieel belang is voor het voortbestaan van een maatschappij. Uit de Paretiaanse gezichtshoek zouden

veel aspecten van de groene revolutie als decadent moeten worden beschouwd (hetgeen niet noodzakelijkerwijze een waardeoordeel inhoudt — bepaalde zeer indrukwekkende voortbrengselen van de menselijke creativiteit waren decadent in dezelfde sociologische zin). Maar zelfs Marx krijgt tenslotte, op paradoxale manier, misschien gelijk. Het is misschien de „blue collar" massa aan wie eindelijk recht wordt gedaan. De „klassenstrijd" nadert misschien een nieuwe fase waarin de kinderen uit de arbeidersklassen zullen zegevieren omdat zij vasthouden aan de prestatie-ethos, een zelfvertrouwen bezitten dat niet al te zeer wordt aangetast door eindeloos zelfonderzoek, en een fundamenteel ongeschonden geloof hebben in de mogelijkheden om zelf ideeën te verwerkelijken.

[1] Het blauw van de overall, naar analogie van de witte boord: het symbool van de hoofdarbeider. Vert.

[2] Nederlandse vertaling van Dr. J. M. M. de Valk: **Sociologisch Denken,** Universitaire Pers Rotterdam, 1965. Vert.

[3] White, Anglo-Saxon, Protestants.

(Vert. J. W. F. Klein-von Baumhauer)

RECTIFICATIE

Op blz. 184 van het nummer van december 1972 van Rekenschap komt in het artikel van Dr. A. v. d. Giezen een fout voor.

Daar wordt vermeld, dat Prof. Dr. Kremers Idenburg opvolgde als voorzitter van de Stichting voor Onderzoek van het Onderwijs (SVO) en op zijn beurt opgevolgd werd door Prof. Dr. Brenninkmeier.

Beiden waren niet voorzitter van het SVO, maar van de stichting waarin het Centraal Instituut voor Toetsontwikkeling is ondergebracht. (CITO)

De foutieve zin moet aldus vervangen worden:

Zijn opvolger was Dr. J. G. H. Tans, terwijl Drs. C. J. H. M. Souren directeur-secretaris is.

Red.

Ontwikkelingssamenwerking in humanistisch perspektief:

Een essay ter benadering van relevante achtergronden bij de ontwikkelingsproblematiek

Onze beeldvorming van de omringende buitenwereld en wel speciaal van diè buitenwereld, die thans als minderontwikkeld wordt gekenschetst, verschaft ons moeizaam een min of meer objektief beeld. De misvattingen, neergelegd in afbeeldingen, overleveringen en teksten, worden steeds weer overgenomen en doorgegeven; korrekties, aangebracht door oplettender waarnemers, dringen slechts langzaam door. Men moet het met enige zorg konstateren: een objektieve indruk omtrent de wereld om ons heen is nog een ververwijderd ideaal; afgezien van de historische misvattingen worden ook onze direkte indrukken gevormd in een voortdurende wisselwerking tussen het subjektieve en het objektieve, waarbij onbewuste projekties en introjekties vervormend werken.[1] Het is een ontwikkelingsprobleem, waarover o.a. de Indische filosofie het nodige heeft gezegd:
„De wereld, niet zoals die in zichzelf is, maar zoals wij die waarnemen en erop reageren, is het produkt van onze maya of (zins)begoocheling".[2]
Het bovenstaande is bedoeld als waarschuwing om in het achterhoofd te houden als men zich verdiept in ontwikkelingssamenwerkingsproblemen. Rijke kennis kan bij deze beschouwing nuttige bagage zijn, zij kan evenwel ook evenzovele hinderpalen opwerpen voor een juist begrip van de menselijke situatie in de minder resp. meer ontwikkelde wereld en voor de relaties tussen rijke en arme landen. Wat men de experts, journalisten, ambtenaren, zakenmensen en overige funktionarissen, die allen op eigen wijze aan de onderlinge relaties tussen rijke en arme landen vorm geven, wel het meest zou toewensen te bezitten, is een onbevooroordeelde open blik voor wat thans werkelijk in de wereld gebeurt en wel het minst, dat zij met vooropgezette ideeën, die veelal aan een aan mode onderhevige wetenschappelijke vooropleiding zijn ontleend,[3] de problemen te lijf gaan.
Een tweede opmerking vooraf:
Het probleem van de onderontwikkelde landen wordt veelal aangediend als een absoluut probleem. Dat is het echter maar tot op zekere hoogte.[4] Onderontwikkeldheid is in principe een relatief probleem, dat ontstaat door grote verschillen tussen ekonomische, edukatieve, sociale, kulturele enz. niveaus van mensen en maatschappelijke of andere groeperingen. Het ver boven het gemiddelde uitstekende ekonomische en edukatieve niveau van de westelijke wereld kenmerkt de „derde wereld" als onderontwikkeld. Dit verschijnsel is

echter nog van betrekkelijk jonge datum en ook om deze reden niet als iets absoluuts op te vatten. Weliswaar is dit een schrale troost voor de honderden miljoenen, die onder moeilijke tot zeer moeilijke omstandigheden leven — en in die zin is het een absoluut probleem — er is echter geen enkele garantie, dat de betere omstandigheden in het westen blijvend zullen zijn.
De verschillende mogelijkheden tot zelfvernietiging liggen daarvoor tè dichtbij. De konsekwentie is, dat ontwikkelingsproblematiek een ieder aangaat, ongeacht of men in een over-[5] of onderontwikkeld land woont. De neiging, die tot nu toe voornamelijk wordt gevolgd, om de oplossing van het probleem voornamelijk in de onderontwikkelde landen te zoeken, bouwt een „bias" in, waarvoor juist de eerste opmerking vooraf waarschuwt.
Een derde opmerking vooraf, die samenhangt met de eerstgemaakte:
Ons beeld van de buitenwereld wordt vertroebeld door de algemene opvattingen, die er bestaan omtrent de verschillende politieke stelsels. Een zeer grove indeling is die tussen de kapitalistische en kommunistische landen. De buiten deze tweedeling vallende onderontwikkelde landen worden daarom aangeduid met „derde wereld".
Deze indeling versluiert de verschillen tussen de landen in de desbetreffende blokken. Binnen alle drie de blokken bestaan er grote tot zeer grote verschillen en tegenstellingen. De tegenstellingen komen in de berichtgeving doorgaans slechts aan het licht, zodra het de interne zaken van één van de blokken betreft; zodra het echter om de externe relaties tussen (onderdelen van) de blokken gaat, blijkt de berichtgeving onvoldoende en worden de eventuele tegenstellingen te vaak gepresenteerd als meer absoluut dan zij in werkelijkheid zijn.[6] Deze polarisatie werkt belemmerend op het toepassen over en weer van als positief te waarderen elementen uit de desbetreffende stelsels en vormt derhalve een rem op de ontwikkeling.
Deze problematiek speelt met name een grote rol bij ontwikkelingssamenwerking. De tegenstellingen tussen de politieke stelsels vormde immers de belangrijkste aanleiding tot het verlenen van ontwikkelingshulp van gouvernementele zijde. In de hoogtijdagen van de polarisatie kapitalistisch-kommunistisch vormde de „derde wereld" een te winnen invloedssfeer, waartoe „ontwikkelingshulp" een geschikt medium leek.

Nijpende Bevolkingsproblematiek
Van de vele problemen, waarmede de ontwikkelingslanden worstelen, is het bevolkingsprobleem in zeer veel landen het meest nijpende. Ook hiervan kan gesteld worden, dat dit niet in zijn absoluutheid geldt, maar dat het een relatief probleem is. Overbevolking, maar ook onderbevolking zijn fenomenen, die men beide in ontwikkelingslanden kan waarnemen en die elk hun eigen problematiek opwerpen. Beziet men de relatie tussen aantal mensen en gemiddeld inkomen per hoofd van de bevolking, als maatstaf voor de druk op het milieu, die het gevolg is van deze totale koopkracht, dan dient men het westen stellig ook bij deze problematiek te betrekken.

Voor belangrijke delen van de aarde geldt dat de huidige groei van de bevolking, al of niet gekombineerd met hoge inkomens per hoofd van de bevolking, exponentieel is en daardoor in zijn konsekwenties als zeer verontrustend kan worden gekenschetst. Dit laatste vooral, omdat tot nu toe de pogingen om deze groeicijfers te stabiliseren of te doen dalen, weinig suksesvol zijn geweest, te weten bevolkingsgroei sec in de ontwikkelingslanden en bevolkingsgroei, gekombineerd met materiële welvaartsgroei in de ontwikkelde landen.[7] Gezien de sinds kort teruglopende geboortencijfers in vele westelijke landen, ziet het er naar uit, dat de problematiek zich zal gaan toespitsen:

— in het westen op de konsekwenties van het hoge welvaartsniveau en de verdere toeneming daarvan;
— in de rest van de wereld op de grote groei van de bevolking, waardoor het — lage — welvaartsniveau steeds moeilijker te verbeteren valt.

Excessieve Westerse Welvaartsgroei

De welvaartsgroei in het westen * is vooral de afgelopen 100 jaar excessief geweest in vergelijking met andere delen van de wereld. Onderstaande verhoudingscijfers, berekend voor drie steekdata afzonderlijk voor het naar koopkracht van het geld gekorrigeerde inkomen per hoofd van de bevolking, geeft het volgende beeld [4] (afronding op 0,5):

	1860	1913	1960
Noord-Amerika	8,5	15	27
Noordwest Europa	4,5	7	12
Latijns Amerika	2	2,5	4,5
Verre Oosten	1	1,5	2
Zuidoost-Azië	1	1	1

Koploper in het ekonomische ontwikkelingsproces zijn zonder enige twijfel de Verenigde Staten. Dit land drukt een zwaar stempel op de westerse (ekonomische) politiek.

Het dekolonisatieproces plus de effekten van de tweede wereldoorlog hadden gemakkelijk tot een terugval qua ekonomische betekenis van West-Europa kunnen leiden. Zonder de steun van de Verenigde Staten zou dat hoogstwaarschijnlijk ook zijn gebeurd. De injektie in het ekonomisch leven was echter voldoende om een ontwikkelingsproces in het leven te roepen, dat daarna voldoende andere stimulansen ontving om tot spektakulaire resultaten aanleiding te geven, waardoor West-Europa zijn relatieve positie t.o.v. de Verenigde Staten ongeveer kon behouden. Een belangrijk element in deze ontwikkeling, was de stimulans die individuen ontvingen om betere ekonomische prestaties, zowel kwantitatief als kwalitatief, te leveren. De als demokratisch te kenschetsen sfeer, waarin dit plaats vond, is van wezenlijke betekenis; het delen in de algemene vooruitgang deed een gelijkgerichtheid ontstaan, die de ontwikkelingstendens versterkte.

* Hieronder wordt verder in dit artikel verstaan West-Europa en de V.S.

Een voorwaarde voor een voortdurende gunstige ekonomische ontwikkeling is dat steeds de vraag de produktie enigszins overtreft, of anders gezegd erop vooruitloopt. Een door een oorlogstoestand in het leven geroepen inhaalvraag in het westen was daarvoor een goed uitgangspunt, de begerenswaardigheid van het geproduceerde, mogelijk gemaakt door een technische en ekonomische voorsprong ten opzichte van de rest van de wereld, zorgde voor een gedurig expanderende markt, waarbij in toenemende mate de bewoners van de armere landen werden betrokken. Tenslotte wakkerde een inflatoir element de vraag verder aan. Slechts kapaciteitsproblemen verstoorden na wereldoorlog II deze voortdurende hausse.
Sinds enige tijd vormt de snelle opkomst van Japan als industriële grootmacht een komplicerende faktor voor de westerse ekonomische suprematie.

Konsekwenties Ekonomische Groei
Uiteraard heeft de voortdurende sterke ekonomische ontwikkeling ook voor het westen verstrekkende gevolgen gehad. De betere omstandigheden leidden bijv. tot een langere levensduur; een konsekwentie waarmede onze maatschappij nog steeds niet goed raad schijnt te weten.
Zo is er meer aan te wijzen, waarbij in toenemende mate de vraag wordt gesteld of de verbetering van de levensomstandigheden, ook de kwaliteit van het (menselijke) leven zelf in positieve zin heeft beïnvloed.
Een wezenlijk aspekt van het westerse systeem wordt vertegenwoordigd door het konkurrentie-aspekt, dat hier tot voor kort, maar in de Verenigde Staten nog steeds officieel als de „backbone" van onze kracht geldt. Het kan niet anders of dit aspekt moet diepgaande invloed hebben uitgeoefend op de traditionele menselijke relaties. Het is in dit verband typerend, dat de voornaamste representant ervan, de Verenigde Staten, een land betreft waar de bestaande traditionele verhoudingen vrijwel zijn vernietigd door emigranten, die zelf hadden gebroken met hun eigen traditionele sfeer.
Onze „menselijkheid" bestaat in essentie uit ons vermogen tot kommuniceren en het verwerken van de betekenis daarvan, waardoor in principe de mogelijkheid bestaat ons bewust te worden van ons bestaan, onze aard en onze relaties met de buitenwereld. De mate van „diepgang" in onze verschillende mensenlijke relaties zal bij die bewustwording een belangrijke rol spelen.
Tevens levert het ervaringsmateriaal op voor het bepalen van onze plaats in het totaal der omringende buitenwereld, waardoor wij als denkende en zedelijk verantwoord handelende mensen onze funktie in deze wereld kunnen vervullen. Dit gehele netwerk van interrelaties zou ik in dit verband willen aanduiden met „komplexe kommunikatie".

Komplexe Kommunikatiebehoefte
Terwijl wij geneigd zijn allerlei meer materiële zaken zoals voeding, huisvesting, sociale zekerheid e.d. als „basisbehoeften" aan te merken, waarin in èlk

geval moet worden voorzien, wordt het boven geïntroduceerde begrip komplexe kommunikatie — in de zin van diepgaand kontakt met de levende menselijke zowel als niet-menselijke omringende buitenwereld — nimmer als zodanig aangemerkt; waarschijnlijk omdat de behoefte minder direkt voelbaar is. Gezien dit essentiële kenmerk voor onze menselijkheid, mag echter worden verondersteld, dat — zeker op wat langere termijn gezien, — het hier evenzeer om een basis-behoefte handelt als bij de direkte materiële behoeften.
Tevens mag worden verondersteld, dat deze behoefte in onze konkurrentieen prestatiemaatschappij onvoldoende aan haar trekken komt, ja zelfs in toenemende mate „ondervoed" raakt in de steeds meer individualiserende maatschappij. Een weg terug naar de meer traditionele verhoudingen van weleer staat niet meer open; slechts nieuwe maatschappijvormen, waarin àlle menselijke basisbehoeften aan hun trekken komen, kunnen in dit opzicht verbetering brengen.

Als deze veronderstelling juist is, zullen wij reeds thans allerlei kompenserende gedragspatronen moeten kunnen aanwijzen, waarin wordt getracht het verloren gegane evenwicht tussen in-materiële en materiële behoeften te herstellen. Deze naar kompensatie strevende patronen zullen dan in het westen, met een meer extroverte kultuur, er waarschijnlijk anders uitzien dan bijv. in de Aziatische of Indiaanse kulturen, die een meer introvert karakter hebben.
Het westerse „systeem", met als pregnant kenmerk het losweken van het individu uit zijn traditionele sfeer (familie, clan, gemeenschap) heeft, na de lange kontakttijd gedurende het koloniale tijdperk, niet nagelaten diepe voren te trekken in de verschillende kulturen van de onderontwikkelde landen.[8]
Nog in 1941 vinden we in een Nederlandse publikatie over het toenmalige Nederlands-Indië[9] de volgende beschrijving van het karakter van de samenleving op het platteland:
„Maar . . . vertoonde zich in die landbouwerssamenleving tijdens en na de Hindoe-overheersing dan generlei ontwikkeling? Ontegenzeglijk: allerlei kunstnijverheid en andere kunsten en een rijk kultuurleven bloeiden in die eeuwen op. Maar het was een ontwikkeling, die in hoofdzaak niet van ekonomische aard was, eerder een sociaal karakter droeg . . . Deze sociale behoeften, dit gevoel van afhankelijkheid van het oordeel en de maatstaf van de omgeving, deze kommunale band, die de leden der plaatselijke gemeenschapjes samenhield, waren de drijfkrachten in de ontwikkeling van de oorsterse samenleving; uit dit religieuze saamhorigheidsgevoel putte zij haar levens- en ontwikkelingskracht."

Dit citaat verduidelijkt de belangrijke rol in de Indonesische samenleving van wat hiervoor met het begrip „komplexe kommunikatie" werd omschreven. Toen het bovenstaande in 1941 werd geschreven, was er al meer dan drie-

honderd jaar steeds intensiever wordend Nederlandse bestuur met de daarmede samenhangende diepgaande beïnvloeding van het Indische traditionele samenlevingsverband. Gedurende de voorafgaande 130 à 140 jaar nam bijvoorbeeld op Java als gevolg daarvan het aantal zielen reeds toe van 4 tot 40 miljoen.
Mededelingen omtrent het redelijke bestaansniveau in het voormalig Nederlands-Indië, de toeneming van het aantal zielen, als gevolg van betere medische faciliteiten en hygiënischer omstandigheden, waardoor de sterfte werd teruggedrongen, tegenover de met desintegratie gekarakteriseerde Nederlandse invloed op de Indonesische samenleving, lijken moeilijk met elkaar in verband te brengen.
Twee zaken spelen hierbij echter door elkaar:

— enerzijds de behoefte aan een afgesloten samenlevingsverband, waarbinnen de menselijke relaties zich ongestoord kunnen ontwikkelen en verdiepen en de positie ten opzichte van de omringende buitenwereld in een relevant patroon wordt uitgedrukt, waardoor mens en gemeenschap een „kompas hebben waarop ze kunnen varen",
— anderzijds een zich openstellen voor de omringende buitenwereld teneinde het bekende aan vreemde elementen te kunnen toetsen, waarbij de dosering van de vreemde elementen echter zodanig moet zijn, dat ze niet ontwrichten maar stimuleren.

Tussen die twee tendenties zal een zekere spanning maar ook een zeker evenwicht dienen te bestaan; het volledig buiten houden van vreemde elementen leidt tot degeneratieve ontwikkelingen, zowel biologisch als maatschappelijk; een te grote invloed van buitenaf zal desintegrerend werken. Desintegratie lijkt echter nauw verbonden te zijn met ontwikkeling bevorderende ingrepen, omdat in het algemeen de traditionele samenlevingsverbanden als belangrijke hinderpalen voor ontwikkeling worden gezien.

Sociale Strukturen en Ontwikkeling

In een in 1971 uitgebracht advies van de Nationale Raad van Advies inzake hulpverlening aan minder ontwikkelde landen, m.b.t. sociale aspekten ontwikkelingsbeleid, treffen wij het volgende aan (cursivering onzerzijds):
„De rol van de sociale organisatie is een andere dan die van de sociale voorzieningen. *Bepaalde sociale instituties en structuren kunnen worden gezien als ontwikkelings-belemmerende factoren* wier eliminatie andere groei-bevorderende factoren vrij maakt. De opruiming bijvoorbeeld van bepaalde vormen van grootgrondbezit en van oppressieve pachtverhoudingen kan tot efficiënter landbouw, tot sterkere motivatie van de boeren en tot een hogere levensstandaard van de pachters leiden. De overwinning van kaste-scheidingen en tribale tegenstellingen kan tot grotere mobiliteit, juister personeelsselectie, betere samenwerking en sterkere motivatie leiden. Tal van community development acties bleken door de sociale structuren in de betrokken gemeenschappen tot machteloosheid gedoemd. *Niet alle oude vormen van sociale*

organisatie zijn echter altijd ontwikkeling-belemmerend: er zijn situaties waarin tribale of kastebanden (of clanbanden zoals in Japan bestonden) ook in het ontwikkelingsproces nuttig bleken. Ook bepaalde oude vormen van familieleven bijvoorbeeld de „extended family", kunnen afhankelijk van de omstandigheden, zowel positieve als negatieve effecten op het ontwikkelingsproces hebben."
Ook hieruit blijkt, dat een positieve waardering van traditionele aspekten uitsluitend plaatsvindt als zij als ontwikkelings-bevorderend worden beoordeeld. Toch moet hierbij een vraagteken worden geplaatst, zij het dat dit vraagteken uiteraard niet geldt voor grootgrondbezit, dat veelal op eerdere westerse invloed duidt.
Een herwaardering van de door de traditionele samenlevingsverbanden ontwikkelde weerstand tegen ontwikkeling lijkt in het licht van het voorafgaande op zijn plaats. Op zichzelf is het immers een gezonde reaktie van een gemeenschap om weerstand te bieden tegen desintegrerende tendenzen, ook al worden die onzerzijds als ontwikkeling bevorderend gekarakteriseerd.
Ekonomische ontwikkeling, die geen of onvoldoende rekening houdt met de komplexe kommunikatiebehoeften, moet in dit verband als niet-adequaat worden beoordeeld. Op zichzelf wijst dit er reeds op, dat het van het grootste belang is, dat ontwikkelingssamenwerking niet alleen langs gouvernementele weg wordt bedreven, waar immers komplexe kommunikatie om redenen van procedure al moeilijk te inkorporeren valt, maar dat ook partikuliere organisaties zich hiermede bezighouden, mits deze dit doen in een sfeer van gelijkwaardigheid.
Dit laatste impliceert een eerbiediging van de kultuur van de ander, hetgeen o.i. missionerende aktiviteiten reeds daarom veroordeelt.
Het behoeft geen nader betoog, dat deze terughoudendheid van westerse zijde weinig is betracht. Het doorbreken van de traditionele maatschappelijke strukturen werd immers gesanktioneerd door het doel dat werd nagestreefd: ekonomische ontwikkeling.
Met andere woorden: het alternatief van betere materiële voorzieningen blijkt een onvoldoende prikkel voor gemeenschapsvormen, waarin de eerder beschreven komplexe kommunikatie nog levende werkelijkheid is.
Eerst nadat een dergelijke gemeenschapsvorm desintegreert, treedt belangstelling op voor materiële vooruitgang. Naar analogie met dierentuin experimenten zou men dit echter ook een soort „kunstmoeder-effekt" kunnen noemen.

Desintegratie en Bevolkingsgroei
Er valt echter meer op te merken.
Een desintegrerende gemeenschap leidt onvermijdelijk tot een grotere individualisatie van de leden van die gemeenschap. Deze — veelal jonge — mensen krijgen in de meeste ontwikkelingslanden geen gelijkwaardig geestelijk substituut voor wat zij in het desintegratieproces verliezen.

Een latent verlangen naar herstel van de verloren gegane waarden zal daarom in hen voortleven. Het eigen gezin ademt nog een deel van die sfeer, maar alleen reeds om deze reden *zal er bijvoorbeeld weinig geneigdheid zijn de gezinsgrootte te beperken,* ook al bestaat daartoe de mogelijkheid. Dit zal zeker gelden bij geringe materiële vooruitgang, omdat dan een kompensatiemogelijkheid afwezig is.
Reeds aan het begin werd erop gewezen dat de bevolkingsproblematiek in de onderontwikkelde wereld op veel plaatsen het meest nijpende probleem vormt. Door middel van uitgebreide geboortenregelingsprogramma's probeert men de vloed enigszins in te dammen. Met hoe weinig sukses moge blijken uit onderstaand overzichtje.[10]

Vruchtbaarheid	Sterftecijfer	Afrika	Azië excl. China	Latijns Amerika excl. Brazilië
hoog [1]	– hoog [2]	13	3	—
hoog [1]	– middelmatig [3]	82	84	13
hoog [1]	– laag [4]	5	7	60
dalend	– laag [4]	—	6	27
totale bevolking		100%	100%	100%

[1] 40 of meer per 1000
[2] 30 of meer per 1000
[3] 15-30 per 1000
[4] minder dan 15 per 1000
} dalend

Een gemeenschap, die na enige tijd niet reageert op wezenlijke veranderingen in haar omgeving — te weten dalende sterftecijfers — is niet „gezond": zij reageert niet meer als een „geheel", zeker niet als het bestaansniveau hierdoor wordt bedreigd. Daarbij dient men te bedenken, dat ongeveer 90 % van de bevolking van Azië leeft in landen met geboortenregelingsprogramma's; voor Afrika en Latijns Amerika ligt dit veel lager (20 - 25 %).
Het verband tussen het individualisatieproces en de voortdurende sterke groei van vele populaties in ontwikkelingslanden is hierboven gepostuleerd. „Ontwikkelingssamenwerking" vraagt, dat ook wordt stilgestaan bij de mogelijke effekten in onze eigen samenleving.

Soortgelijke Problemen in het „Westen"?
In eerste instantie moet dan worden opgemerkt dat de bevolkingstoename in het westen veel minder alarmerend is dan in de ontwikkelingslanden, maar wel nog altijd een gestage groei te zien geeft. Weliswaar is onze samenleving in staat gebleken deze toename op te vangen, maar de vraag is, of dit eveneens geldt voor zijn konsekwenties, bijv. voor de belasting die iedere inwoner uitoefent op het milieu. Dàt er reeds sprake is van belasting van het milieu toont al aan, dat er — plaatselijk — in dit verband reeds sprake is van een

overbevolking, zij het dat die samenhangt met de hoge graad van materiële voorzieningen. Nu heeft sinds kort de bevolkingstoename in het westen de neiging terug te lopen.
Dit feit valt samen met een sterke opleving in de belangstelling voor het milieu — de levende natuur rondom ons heen.
Desondanks heeft dit nog niet geleid tot een stabilisatie van het niveau van de materiële welvaart. Men praat wel over matiging, maar tot bewuste realisering daarvan is het nog niet gekomen. In dit verband is het tekenend dat „de auto" ook al de „westerse heilige koe" wordt genoemd.
Wederom doet zich de associatie met het eerder genoemde „kunstmoedereffekt" gelden. Heeft ook het individualisatieproces in het westen zo desintegrerend gewerkt, dat een inherente drang tot „meer" ook bij ons te bespeuren valt?
Verschillende ontwikkelingen in onze samenleving wijzen in de richting van kontaktarmoede en behoefte aan „komplexe kommunikatie."
In de oppervlakkige sfeer zijn dit bijvoorbeeld de aard van onze radio- en televisieprogramma's, waar de quizzes, spelletjes, diskussiegroepen e.d. een kompensatie blijken te vormen voor een sfeer die met het kleinere gezin kennelijk verloren is gegaan. Voorts valt de behoefte aan allerlei groepsvorming te vermelden in dit verband.
Meer struktureel blijkt de problematiek uit het „permissive" karakter van de maatschappij — wat ook als een poging tot kontaktherstel kan worden opgevat — uit de behoeften van de gehuwde vrouw, die niet meer voldoende heeft aan haar kontakten in gezinsverband, uit de behoefte aan relatietraining, sensitivity training, uit het ter diskussie stellen van het gezin resp. het huwelijk als een geschikte basis voor onze samenleving, uit het zoeken naar alternatieve woonvormen e.d.
Het beeld, dat uit onze eigen maatschappij naar voren komt, wijst in de richting van een doodlopende weg, hetgeen met het individualiseringsproces nauw verbonden lijkt. Stabilisatie van onze bevolking — twee kinderen per gezin gemiddeld en liefst niet te vroeg — zal tot een zodanige verdere verschraling van (komplexe) kommunikatie leiden, dat slechts zeer wezenlijke veranderingen in onze gehele maatschappijstruktuur een „rebellie" in de vorm van grotere gezinnen, en daardoor meer menselijk kontakt, zal kunnen voorkomen. Een „koopwoede" zoals wij die de afgelopen decennia hebben meegemaakt, lijkt daarvoor onvoldoende kompensatie meer te kunnen bieden; dat bij de hogere welstandklassen in onze samenleving deze neiging tot grotere gezinnen reeds te bespeuren valt, moge als waarschuwing worden opgevat.
Het valt buiten het kader van dit essay om aan te geven, welke van bovengenoemde ontwikkelingstendenties positief en welke als negatief moeten worden beoordeeld. In de praktijk blijkt dit ook bijzonder moeilijk te zijn, temeer omdat er veelal meer sprake is van een signaalgevende reaktie dan van bewuste ontwikkeling.

Ontwikkelingshulp Negatief?

Waar het al in onze maatschappij bijzonder moeilijk is ontwikkelingstendenties te bevorderen, die naar een evenwichtiger en menselijker samenleving doen toegroeien, nog veel moeilijker is het in ontwikkelingslanden dergelijke ontwikkelingen te stimuleren. Het huidige patroon van de ontwikkelingssamenwerking, waarbij het leeuwendeel van de bijstand wordt verstrekt van overheidswege, moet zelfs doen vrezen, dat hiermede de reeds aanwezige negatief te beoordelen tendenties worden versterkt.[11] Deze negatieve tendenties zouden vooral daaruit bestaan, dat zij de derde wereld nog nauwer verbinden aan het in het westen overheersende ekonomische systeem, waardoor deze landen worden belast met een steeds meer moeilijkheden veroorzakende erfenis.

Deze opvatting lijkt aan te sluiten bij die, welke men in radikale kringen soms hoort verluiden, te weten: dat het verlenen van ontwikkelingshulp de oplossing van de problemen eerder vertraagt dan dat deze hulp soulaas biedt. Het wegnemen van handelsbarrières, het stabiliseren van grondstoffenprijzen en het ontwikkelen van een lokale industrie zouden in dit verband doeltreffender zijn.

Daartegenover moge het volgende worden ingebracht:

— Onze onbekwaamheid in bewust menselijk handelen (opgevat als een ideaal van de ontwikkelde mens) mag ons nimmer ervan weerhouden de nadelige gevolgen daarvan met andere (grotere) slachtoffers te dragen;
— De veelal voorgestelde oplossingen op handels- en industriegebied lijken onvoldoende fundamenteel; voorts raken zij de eerder aangeduide „heilige koe"-sfeer, zonder de symbolische betekenis daarvan terug te nemen, terwijl zij voorts onderwerp zijn — noodzakelijkerwijze zou men geneigd zijn te stellen — van de machtsstrijd tussen en binnen de verschillende politiek-ekonomische blokken, waardoor zij weinig kans maken te worden gerealiseerd.

Ekonomische Groei en Sociale Ordening

Daarnaast moet worden opgemerkt, dat er wel ontwikkelingen gaande zijn, die alternatieven lijken te openen voor inkorporatie van de waarden waarin het traditionele samenlevingsverband voorzag. Sinds de officiële opneming van de Chinese Volksrepubliek in de Verenigde Naties wordt van velerlei zijde [12] de aandacht gevestigd op het zogenaamde Chinese ontwikkelingsmodel. Gezien de gedurende lange tijd beperkte kommunikatie met deze wereldmacht bestaat er nog onvoldoende inzicht in de achtergronden van dit model. Wel trekt het in toenemende mate de aandacht, omdat het een konsekwent doorgevoerde decentralisatiepolitiek betreft, die de lokale bevolking in een bepaald groepsverband plaatst, tegen de achtergrond van de centrale figuur Mao en zijn leer, waardoor een kader ontstaat, waarop de bevolking zich kan oriënteren.

Opvallend daarbij is dat niet wordt gestreefd naar grootscheepse materiële

ontwikkeling, maar eerder wordt aangestuurd op een ontwikkeling van het platteland en op de opbouw van een infrastruktuur aan de brede basis. Men heeft hierbij niet getracht China's natuurlijke situatie geweld aan te doen, maar stemt de ontwikkeling af op de bekende gegeven omstandigheden, te weten: de grootte van het land, de bevolkingsomvang (750 miljoen!) en het gedecentraliseerde karakter van de Chinese ekonomie. Daarbij schijnt het ontwikkelingsmodel kracht te putten uit de zwakheden; bepaalde faktoren die elders als *negatieve* aspekten van onderontwikkeldheid gelden, worden zó gehanteerd, dat zij een *positieve* rol spelen in het proces van ontwikkeling en modernisatie.[13]
Dat deze van het westen afwijkende politiek — waardoor waarschijnlijk mede de breuk met Rusland is bevorderd, dat in dit opzicht dichter bij het „Westen" dan het „Oosten" staat — ook elders in Azië meer en meer begrip ontmoet, moge blijken uit een recente mededeling van de ECAFE-sekretaris U Nyun.[14] Volgens hem verlangen de Aziatische ontwikkelingslanden er niet naar, hun maatschappij volgens Westerse modellen op te bouwen. „Hoewel ekonomische groei een noodzakelijk onderdeel zal en moet blijven van het streven naar ontwikkeling in alle ontwikkelingslanden, kan het niet langer zonder meer het enige doel zijn; ekonomische groei moet gezien en gebruikt worden als middel om de gewenste sociale doeleinden en ordening te bereiken".

Meer dan . . .
Oplossingen vinden voor nieuwe problemen is de quintessens van bewuste ontwikkeling. Of de oplossingen, die worden aangedragen en/of toegepast adequaat zijn, blijkt veelal pas uit de resultaten. Humanisten, die in principe elkaar vinden op het uitgangspunt van bewustwording en realisatie in samenwerking met anderen, zullen per definitie belangstellen in ontwikkelingstendenties en deze kritisch wensen te beoordelen en begeleiden, opdat in eerste instantie wordt toegewerkt naar vroegtijdige signalering van inadequate oplossingen voor ontwikkelingsproblemen.
In tweede instantie zal echter toch meer scheppend te werk moeten worden gegaan; het zelf gestalte geven aan hetgeen als ideaal leidt, zal de noodzakelijke toetsing moeten zijn voor de realiteitswaarde van onze ideeën.
Geen schriftuur kan daarbij een geleide zijn, ook niet die, welke de wetenschap produceert al zullen die wel een onmisbaar hulpmiddel vormen. De problemen liggen niet in de eerste plaats in het rationele vlak; eerder in die als irrationeel te kenmerken sfeer, waaronder ook de behoefte aan komplexe kommunikatie voor een belangrijk deel valt. Het kunnen integreren van juist dat element, in de zin van levende werkelijkheid, zal sterk bepalend zijn voor onze betekenis bij wat ontwikkelingssamenwerking moet worden.

Rob Sorgedrager

1 „Naar Wijder Horizon", Dr. P. H. Pott, Mouton & Co., Den Haag 1962;
2 „Myths & Symbols in Indian Art & Civilisation", Heinrich Zimmer, Rascher, Zürich;

[3] „Mode & Anti-Mode in de Ekonomie", Prof. Dr. J. Pen, Bundel „Mens & Keuze", aangeboden aan Prof. S. Korteweg, 1972;

[4] „Een leefbare Aarde", Prof. Dr. J. Tinbergen, Agon Elsevier, Amsterdam;

[5] De term „overontwikkeld" wordt hier ingevoerd om de relatie tussen wat doorgaans meer en minder ontwikkelde landen wordt genoemd, duidelijker te karakteriseren. Minder en meer ontwikkeld duidt aan, dat er alleen van een achterstand van de eerste kategorie sprake is, terwijl hier juist wordt beoogd een genuanceerder beeld tot leven te brengen;

[6] Bijv.: „De Koude Oorlog intern", Milovan Djilas, Internationale Spectator 22-1-1973;

[7] Verwezen zij hier naar de door de zogenaamde Club van Rome aangesneden problematiek en de daarop volgende kritische beschouwingen van velerlei zijde;

[8] „Het Trieste der Tropen", Claude Lévi Strauss, Aula 107 (bijvoorbeeld);

[9] „Daar werd wat groots verricht", Nederlands-Indië in de 20e eeuw, samengesteld o.l.v. Mr. W. H. van Helsdingen, Uitg. Mij. Elsevier 1941;

[10] Bron: Population Reference Bureau; buiten de in het staatje vermelde klassifikatie vallen (voorts) enkele kleinere, hier niet met name genoemde landen;

[11] Onverwachte steun, zij het op andere opvattingen gebaseerd, verschaft Norman Macrae, adj. hoofdredakteur „Economist", in „De komende 40 jaar", Uitg. Stichting Maatschappij & Onderneming;

[12] Meer hierover in: „Ontwikkelingssamenwerking, een ideaal of een realiteit?", R. Sorgedrager, Humanist 1-12 en 15-12-1972;

[13] E. Zürcher, „China in het jaar 2000: staat zonder steden?" Verre Naasten Naderbij, Rijksmuseum voor Volkenkunde te Leiden, 5e jaargang, no. 2.;

[14] Internationale Samenwerking, 5e jaargang, no. 2 (ECAFE-Regionale V.N.-organisatie; Ec. Commission for Asia and the Far East).

Kritische kanttekeningen bij „Aspecten van vormingswerk"

inleiding en verantwoording

In het juninummer van DE HUMANIST, 1972, is een artikel verschenen onder de titel: ASPECTEN VAN VORMINGSWERK. Het is geschreven door Simon Radius, funktionaris voor vormingswerk bij het Verbond.
Dit artikel heeft zodanig stof op geworpen, dat het zelfs deel uitmaakte van een discussie op de Verbondsraad van het HV op zaterdag 30 september. Het ging daarbij meer om de gevolgen van het artikel dan om de inhoud. Er was n.l. een afwijzende brief binnengekomen van een lid, die zich boos maakte omtrent het door Radius gestelde. Daarop had de voorzitter van het HV een brief aan Radius en een aan het betrokken lid geschreven. De brief aan Radius was onderwerp van discussie.
Belangrijker lijkt het om de *inhoud* van Radius' artikel aan de orde te stellen. Mr. M. G. Rood te Amsterdam deed dit al in DE HUMANIST van 1 oktober 1972. Hij brengt daarin onder de titel MISVERSTANDEN RONDOM HET HUMANISME, vooral naar aanleiding van het artikel een aantal zaken naar voren.
Mijnerzijds is er enige behoefte om in te gaan op het artikel van Radius, onafhankelijk van de aanmerkingen die Rood maakte. Daarbij zit ik met het probleem dat Radius, net als ik, een geschoolde specialist is in de sociale pedagogiek. Onderdeel van deze studie is de agologie, of te wel de leer van de agogie (agogie is dan het handelen in de (peda) agogische situatie). Als wij nu met elkaar in discussie gaan loop je de kans dat de niet in deze onderwerpen gespecialiseerde lezer het verhaal niet meer wil en kan volgen en daarom dit artikel — en ook dat van Radius — overbodig vindt.
Daarom zal ik mijn best doen niet in de taal van de specialist te spreken maar gewone huis-, tuin- en keukentaal te gebruiken en te trachten de aan de orde gestelde vragen — en antwoorden — zodanig te formuleren dat de geïnteresseerde humanist ze herkent en er ook over na wil denken.
Of dit lukt blijft natuurlijk de vraag. Ik zal daartoe het artikel van Radius telkens aanhalen en samenvatten en de voornaamste punten opnieuw formuleren. Misschien dat Radius zich in die formulering niet meer terug vindt, maar dat zou dan een uitdaging voor hem kunnen zijn om zich wat konkreter uit te drukken dan tot nu vaak het geval is.

„aspecten van vormingswerk" op de voet gevolgd
Onder deze bescheiden titel haalt Simon Radius heel wat zaken overhoop.

Hij geeft daarbij een eigen, geheel persoonlijke betekenis aan de ontwikkeling die het HV heeft doorgemaakt. Hij waardeert dat ook met buitengewone volzinnen, die de naam „verbale explosies" verdienen.
In het eerste deel van zijn verhaal stelt Radius dat er, naast het meer op de aktualiteit gerichte vormingswerk voor volwassenen, zich ontwikkelde een „op andere en jongere bevolkingsgroepen gericht maatschappijkritisch vormingswerk".

stormachtige discussie?
Radius stelt dat de *„uitvoering daarvan"* in het HV „op alle fronten" tot stormachtige discussies leidde.
Mijn eerste kritische bemerking hierbij is dat m.i. niet de uitvoering daarvan, maar de vele nota's en andere schrifturen die in het HV circuleerden, en vooral de discussies daarover in centrale staf en hoofdbestuur misschien „stormachtig" waren.
Het „alle fronten" is te beperken tot een kleine groep.
Als ik denk aan vergaderingen op afdelingsniveau — bestuurs- en ledenvergaderingen — en op landelijk niveau: verbondsraad en congres — dan heb ik van dat stormachtige niets bemerkt.
Het bezwaar dat ik heb tegen het gebeuren in die periode, januari 1971 tot oktober 1971, is dat die discussies juist in zo'n kleine kring plaats vonden en dat het voor de anderen, daar buiten staande, een volstrekt onbegrijpelijke zaak was.

ontmanteling
Radius zegt dan verder: „Na de emansipatie voor de niet-godsdienstigen is nu het uur aangebroken voor de emansipatie-behartiging van de mens. De ontmanteling van de levensbeschouwelijke organisaties is begonnen. Zij zullen daarop een antwoord moeten vinden".
Met permissie, dit is nu een verbale explosie waar ik niets mee kan doen; het zegt me niets, komt bij mij over als „kretologie" en geeft me geen houvast voor een reële discussie. Bij zo'n aantal zinnen krijg ik de indruk dat ik niet een samenhangend verhaal zit te lezen maar achter elkaar gezette titels van hoofdstukken die nog geschreven moeten worden. Dit euvel komt verder in het artikel van Radius ook steeds voor.
Radius duidt verder aan, en m.i. terecht, dat de beleidsnota voor het kongres van 1969 een aantal ontwikkelingen niet heeft beschreven of er aan voorbijgaat. Of dat de ontwikkelingen op „psychohygiënisch" terrein zijn kan ik wat moeilijker beoordelen omdat deze term in dat deel van het verhaal niet wordt toegelicht.

wat is vorming
Radius haalt verder de definitie aan van vorming, zoals die door de „stichting vorming" wordt gehanteerd. Deze definitie is dan voor hem „een soort eind-

punt in de geschiedenis van de individualistische benadering van het vormingsbegrip".
De definitie — ik citeer nu Radius want zelf heb ik die niet bij de hand — luidt: *„onder vorming wordt verstaan het stelselmatig bezig zijn om mensen te helpen zichzelf te ontplooien in relatie met anderen en de samenleving".*
De argumentatie van Radius is dat de aandacht van het vormingswerk (wie en wat is dat?) zich richt op het kader waarbinnen die ontplooiing moet plaats vinden. De struktuur van de samenleving wordt „in het radikale denken" (wie en wat is dat?) als de grootste hindernis ervaren voor de ontplooiing van de werkelijk vrije mens. We moeten — anno 1972 — uitgaan van de enorme afstand tussen de normen en de feitelijke werkelijkheid.
En voorts zegt hij „deze boven-individualistische vertaling van het begrip ontplooiing leidt niet voor niets tot een verlegging van het zwaartepunt naar het groepsgebeuren en allerlei soorten van groeps- en aktiewerk".

spokenjacht?
Hier moet ik weer even pauzeren voor het maken van opmerkingen. Met het bovenstaande is door Radius nog niet aangetoond dat de definitie van vormingswerk van de „stichting vorming" achterhaald is. Beiden — zowel Radius als de stichting vorming — stellen kennelijk menselijke ontplooiing centraal. Beiden leggen een relatie tot anderen (groepsgebeuren) en samenleving (strukturen).
Het bezwaar dat Radius heeft tegen de bepaling van de „stichting vorming" inzake wat onder vormingswerk verstaan moet worden ligt dus kennelijk in de begrippen: individualistisch en bovenindividualistisch. Het laatste zou dus beter zijn dan het eerste.
We moeten wel vaststellen dat beide begrippen door Radius ten tonele gevoerd worden als tegenstellingen en dat ze niets te maken hebben met de definitie van de „stichting vorming".
Met andere woorden: Radius kreëert dus zelf een tegenstelling en gebruikt daarvoor ten onrechte de bepaling van het begrip vorming door de „stichting vorming" van het HV.
De vraag hoe de „stichting vorming" zijn bepaling van wat vormingswerk is plaatst in de huidige samenleving is een andere zaak, maar daarover geeft Radius, nota bene als vormingsfunktionaris van die stichting, ons geen informatie.
Hij heeft het over de definitie als zodanig, niet over de toepassing ervan door de stichting, wel over zwaartepuntverlegging.
De waardering van Radius voor deze definitie, n.l. dat het een eindpunt zou zijn in de geschiedenis van de individualistische benadering van het vormingswerk, is een kreatie die hij althans in het artikel niet waar maakt. Als hij zou willen stellen dat de „stichting vorming" aan deze definitie een eenzijdige uitleg geeft, bijvoorbeeld die dat het uitsluitend gaat om individuele ontplooiing en dat de groepen en andere strukturen waar de mens in leeft er

niets toe doen, dan moet hij dat doen en toelichten.

overwaardering struktuur?
Radius wekt wel de indruk dat hijzelf een eenzijdige uitleg aan die definitie geeft, n.l. die van een overwaardering van de strukturen en aksie- en groepsgebeurtenissen.

geen reële tegenstellingen
Een eindje verder kreëert Radius opnieuw een tegenstelling die niet reëel is, n.l. die tussen een belangenorganisatie en een open organisatie. Ik meen dat het tegendeel van een open organisatie een gesloten organisatie is. Het HV wordt door mij gezien als een open organisatie. Een ieder die dat wil kan zonder meer lid worden. Elke organisatie is een belangenorganisatie; er worden belangen behartigd.
In hoeverre die open organisatie met anderen optrekt voor belangen die ook voor die anderen interessant zijn is een zaak die aandacht vraagt. Het samengaan met anderen omtrent gemeenschappelijke belangen raakt echter wel de vraag van de eigen identiteit en de eigen rol. Je kunt zo samenwerken met anderen dat je niet meer herkenbaar bent en zodanige zaken aanpakken dat je buiten je oorspronkelijke rol valt.
Met andere woorden, je moet wel goed weten of je op wilt gaan in aktiegroepen, in politieke bewegingen e.d. of dat je jezelf wilt zijn en je eigen specifieke rol wilt vervullen.
Radius stelt vervolgens dat in het „vormingspakket" van het Verbond niet alleen bezinning, zelfontplooiing en kreativiteitsbevordering centraal kunnen staan maar dat „centraler komen te staan: *maatschappelijke bewustwording, mentaliteitsverandering, politisering* en *aksie.*" Deze begrippen worden dan tussen haakjes toegelicht.
Ook hier is er de schijn van een tegenstelling. Als we de begrippen bezinning, zelfontplooiing en kreativiteitsbevordering wat nader zouden bezien en verbinden met die welke Radius toevoegt als centralere, zou het kunnen zijn dat we tot wat andere omschrijvingen komen.

op verandering gericht
Zo komt Radius dan terecht bij zijn stelling, dat vorming „in de laatste jaren een steeds meer op verandering gerichte bezigheid is geworden".
In deze algemeen geformuleerde zin is er juist niets veranderd. Bezinning, ontplooiing en kreativiteitsbevordering, stel dat ze als andere zaken gezien moeten worden dan bewustwording, mentaliteitsverandering, politisering en aktie, zijn natuurlijk net zo goed op verandering gericht.
Als Radius meent dat er tussen vroeger en nu verschil is dan bedoelt hij misschien dat vorming nu (althans bij hem) meer gericht is op verandering van de kondities waarin mensen leven en werken en op de grotere samenlevingsverbanden.

Maar misschien, en nu speculeer ik weer, wil Radius het algemeen houden omdat hij nu overstapt op wat hij noemt „de wetenschap der verandering" (agologie) en agogisch werk dat veranderingswerk is: veranderen van meningen, mentaliteiten, houdingen.
„Agogische arbeid", aldus Radius, „kan men dan eventueel grof aanduiden als het op gang brengen van een doelgericht verklarings-, beïnvloedings- en veranderingsproces dat zich in allerlei soorten van groepsgebeuren voltrekken kan en dat ergens ook in maatschappelijke veranderingen moet uitmonden."
Jammer dat Radius deze definitie onmiddellijk weer loslaat en stelt dat je er niets mee kunt doen en dat de mentaliteit die uit een omschrijving blijkt belangrijker is dan het woordgebruik.
Die laatste zin stelt me weer voor onoplosbare problemen; waaruit kan ik anders een mentaliteit aflezen dan juist uit het woordgebruik (althans in geschreven tekst)?

agogische arbeid
De lezer vergeve het mij dat ik toch iets meer in ga op de door Radius aangeduide agogische arbeid. Er spelen een aantal vragen op dit gebied die ook voor het HV van belang zijn. Radius noemt agogische arbeid een *doelgericht,* verklarings-, beïnvloedings- en veranderingsproces, dat zich in allerlei soorten van groepsgebeuren voltrekken kan.
Men zou ook kunnen zeggen dat agogische arbeid een *bewuste beïnvloeding* is van een situatie, hetzij een persoon, een kleine groep, een organisatie of een complex daarvan. Die bewuste beïnvloeding gaat dan uit van een agoog (werker), die in overleg met de persoon, groep of organisatie komt tot het vaststellen van zijn bijdrage in de weg die persoon of groep willen gaan.
Het bewuste van de beïnvloeding zit in het feit dat er een agoog is gevraagd of is aangeboden die samen met de persoon of groep(en) een planmatig, doelgericht proces opzet.
Het proces, of beter de ontwikkelingsgang, kan gericht zijn op het verkrijgen van helderheid t.a.v. allerlei zaken, het verkrijgen van grotere vaardigheid op bepaalde terreinen; het kan ook dienen om de groepsrelaties te verbeteren, de onderlinge samenwerking beter te richten, eigen identiteit en doelstellingen te verwerven enzovoorts.
In die ontwikkelingsgang „speelt" de agoog verschillende rollen, afhankelijk van de fase van ontwikkeling en afhankelijk van de vraag welke rol de groep hem wil laten vervullen en welke hij kan vervullen.
Men kan over bovenstaande, misschien door de kortheid wat ingewikkeld lijkende visie op agogische arbeid van mening verschillen. Er zijn vele visies op agogische arbeid. Dat is nu juist wat ik wil aantonen. Namelijk dat er naast de visie van Radius op agogische arbeid meerdere visies zijn en dat een organisatie als het HV zich dient uit te spreken aan welke visies zij de voorkeur geeft.

De opvatting van Radius inzake agogische arbeid is die van de zogeheten maatschappijkritische agogen, die in hun benadering al een min of meer afgerond beeld van de beoogde maatschappij hebben verwerkt.
De vraag is of dat juist is. Een van de aktuele vraagstukken van de agogie (dat is het agogisch handelen) is die van de rol welke de werker moet spelen met betrekking tot de doelstellingen van het agogische proces (ontwikkelingsgang).
Met andere woorden: biedt de agoog een gesloten systeem aan of een open systeem. Radius wekt de indruk een gesloten systeem aan te bieden; als je hem vraagt als agoog krijg je er ook een doelstelling van het proces bij.
Zelf ben ik voorstander van een open systeem, n.l. dat ik als agoog *niet* bepaal waar de persoon of groep naar toe moet, maar dat persoon of groep dit zelf bepalen en dat ik ze bij die bepaling kan helpen.
Dat betekent niet dat ik als agoog mee zal werken aan elke doelstelling. Afhankelijk van de doelstelling die de persoon of de groep zich stelt, afhankelijk van de rol die men mij wil laten spelen en afhankelijk van mijn eigen mogelijkheden is het of ik in een situatie stap welke bewust dient te worden beïnvloed.

agogische arbeid en welzijnswerk
Radius stelt dat vormingswerk, zo opgevat als hij het ziet, geworden is tot het werken aan het welzijn van mensen.
Hij stelt dus eerst vormingswerk gelijk aan agogische arbeid en daarna agogische arbeid gelijk aan welzijnswerk.
Nu is agogie langzamerhand een brede term aan het worden, waaronder allerlei vormen van werk kunnen vallen. Ook het maatschappelijk werk wordt er door sommigen onder gerekend. In ieder geval zou je kunnen zeggen dat vormingswerk als arbeid kan vallen onder het begrip agogie.
Maar of je agogie nu gelijk kunt stellen met welzijnswerk is voor mij toch wel zeer de vraag. Radius vult het begrip welzijn niet in zodat ik voorlopig meen dat welzijn van mensen een zeer breed begrip is. Agogische arbeid kan een bepaalde rol vervullen in een groot en breed pakket van welzijnsaktiviteiten, het is niet zo dat beide begrippen elkaar dekken.

welzijnsinstituut en levensbeschouwelijke organisatie
Het maken van vlotte gedachte(loze?)sprongetjes is kenmerkend voor het artikel van Radius. Met verbluffend gemak trekt hij uit de redenering dat vormingswerk welzijnswerk is de konklusie dat instellingen van levensbeschouwelijke aard zich ontwikkelen tot instituten voor welzijnswerk.
Allerlei grensafbakeningen tussen onderwijs, vorming, samenlevingsopbouw en „psychohygiëne" worden vloeiend, waarbij wel moet worden opgemerkt, zo stelt hij, dat de onderwijsvernieuwing zich in hoofdzaak binnen de bestaande onderwijskaders afspeelt. Vormingsonderwijs van het HV heeft hier een taak.

Het gelijkstellen van een levensbeschouwelijke organisatie met welzijnswerk noemde ik hierboven al verbluffend; ik vind het jammer dat Radius er geen redelijke argumentatie bij levert zodat ik er alleen maar met open mond bij kan staan.

Drie themagebieden

Welzijnsaktiviteiten, aldus Radius in het tweede deel van zijn artikel, zullen zich vooral rond drie themagebieden voltrekken. Die gebieden zijn:

1 het opnieuw bepalen van de plaats van de ideologie: de levensbeschouwing.
2 Het ontwikkelen van andere, alternatieve gedragspatronen.
3 Dienstverlening aan allerlei aktiegroepen.

Men kan dit geheel zien als een veranderingsterrein waarbinnen zich dan drie werksoorten aftekenen, te weten:

1 agogische aktiviteiten gericht op de levensbeschouwelijke aspecten en op de levensbeschouwelijke organen zelf.
2 relationeel gerichte veranderingsarbeid.
3 politiserende veranderingsarbeid.

Radius werkt dit verder uit en komt, grosso modo, tot de volgende stellingen:

1 a de levensbeschouwing wordt zelf gesteld onder de kritiek van de veranderingscategorie.
   b alleen die levensbeschouwing is goed welke effectieve verandering weet te brengen in de richting van menselijke vrijheid en menswaardig samenleven.
   c de visie, levensbeschouwing als de drager van het persoonlijk gedragspatroon, heeft afgedaan omdat het de konditionerende invloed van strukturen ontkent.
   d de tegenstelling mensgericht- en struktuurgericht veranderingswerk moet aan de orde gesteld worden.
   e strukturen werken gedragsbepalend en daarom is bewustwording ervan nodig.
   f de kloof tussen moralisten en aktivisten, tussen mentalisten en strukturalisten, is een luchtspiegeling.
   g er is behoefte aan een funktionele levensvisie die welzijnswerk en veranderingswerk een goede basis geeft.
   h er moet een nieuwe visie op het humanistisch vormingsonderwijs ontwikkeld worden.
2 het relationeel gericht groepswerk opent nieuwe mogelijkheden voor de betrokkenen maar heeft ook gevaren van het niet kunnen waar maken van het gewenste in de eigen situatie, de risico's van de harde bevelstruktuur in de praktijk. Het opent echter bewustwordingsmogelijkheden voor het hanteren van het conflict en de humanisering van de samenleving.
3 a politiserende aktiviteiten maken mensen bewust van de machtsverhou-

dingen in de samenleving en haar subsystemen.

b de verhouding van de persoon tot zijn maatschappelijke instituties en de verhouding van deze instituties onderling is bepalend voor diens gedrag.

c welzijnswerkers kunnen alleen reële zaken doen met betrekking tot een bewustwording omtrent de machtsverhoudingen en de doorbreking van rolpatronen; zij kunnen geen effectieve rol spelen ten aanzien van socialisering en bestuurlijke decentralisatie.

Radius stelt tenslotte dat zijn ervaringen met het HASH werk hebben geleerd dat de radikalere invalshoek van het kursus- en vormingswerk vooral jongeren aantrekt maar dat dit geen winst voor onze achterban betekent.

veranderingsarbeid

Je ontkomt er niet helemaal aan om in het begrippenstelsel van Radius te denken, op zijn minst om in en tegen dit begrippenstelsel aan te praten. Toch wil ik trachten dit begrippenstelsel wat te verruimen.

Wat we hier in Nederland veranderingsarbeid noemen is voor een groot deel beïnvloed door de z.g. „change-theorieën" uit de Amerikaanse sociologische literatuur.

Aanvankelijk werden deze „change-theorieën" in hoofdzaak beïnvloed door het besef dat er in onze samenleving allerlei vernieuwingskrachten aan het werk zijn. Deze krachten brengen een veelvormigheid aan problemen mee welke vooral te maken hebben met het effectief relateren van onszelf aan elkaar en aan de samenleving. (Men zie hiervoor bijv.: Lippith-Watson en Westley: The dynamics of planned change.)

Uit deze literatuur krijgt men de indruk dat de veranderingsarbeid bewust werd aangepakt omdat de situatie veranderde. Dus aktief ten aanzien van aanpassing tot de situatie maar passief ten aanzien van de veranderende situatie zelve.

Op deze basis werden vergelijkingen getrokken, onderzoekingen gedaan voor wat betreft de verschillende benaderingen en daaruit resulteerde dan de change-theorie.

In latere literatuur blijkt dat de passieve benadering van de veranderende situatie wordt losgelaten en dat er in de veranderingsarbeid ook bewust doelstellingen worden ingebracht die de verandering zelve pogen te beïnvloeden. Men zie hiervoor bijv. The planning of change van Bennis, Bonne en Chin, 2e druk 1969, en Community organizers and social planners van Joan Levin Ecklen en Armand Lauffer, 1972, alsmede Readings in community organization van Kramer en Specht en Jack Rothman's modellen in Social work practice 1968.

In grote trekken kan men de tegenstelling in de benadering aanduiden als: aanpassen aan de veranderende situatie of de situatie zelf pogen in gewenste richting te veranderen.

In dezelfde tijd dat deze gedachtenlijnen zich ontwikkelden in de Verenigde

Staten ontwikkelde Ten Have in Nederland het denken rondom de agologie, als wetenschap van de agogie, dat is het directe bewuste handelen in een (peda) agogische situatie. Ook Ten Have kreeg het verwijt te horen dat hij de agologie in dienst stelde van de „aanpassing aan". Min of meer werd hem verweten dat hij de change-theorie van de aanpassing voortzette in zijn agologie. Ten Have toonde aan dat zijn denken zich onafhankelijk ontwikkeld had (DE SCHALM 1969 pag. 245 e.v. (kritiek) en 1970, 373 e.v. (antwoord)) en niet op aanpassing gericht was.
Ook in Nederland speelt de strijd rondom de (vermeende) aanpassingsarbeid en de (werkelijke) veranderingsarbeid.
Ik heb voor mijzelf nog geen bevestigend antwoord gevonden op de vraag of veranderingsarbeid nu ook gelijk gesteld moet worden met agogische arbeid zonder meer. De literatuur over de agogie en agologie is beperkt. De laatste tijd komen er wat meer boeken op de markt en ik stel me voor om er — gezien mijn vak — kennis van te nemen en over na te denken.
Een voorlopig oordeel over de gelijkstelling van Radius: veranderingsarbeid is welzijnswerk is agogische arbeid, is dat dit een wat te simpele vergelijking en vereenvoudiging is.
Als Radius nu zegt: „de levensbeschouwing wordt zelf gesteld onder de kritiek der veranderingscategorie" dan klinkt dit naar mij toe als kretologie, dat wil zeggen betekenisloze kommunikatie. Dit moet ik wel zo stellen omdat een mogelijk andere konklusie zou zijn dat „verandering" hoogste doel is en daarom alles „onder de kritiek der verandering" moet worden gesteld.
Dat dit laatste niet zo is blijkt uit Radius' tweede stelling, n.l. dat alleen die levensbeschouwing goed is welke effectief verandering weet te brengen in de richting van menselijke vrijheid en menswaardig samenleven.
Hieruit blijkt dat hij als doelstelling heeft: (meer?) menselijke vrijheid en (meer?) menswaardig samenleven. Vanuit die doelstelling wil hij tot verandering komen, dus kennelijk omdat die doelstelling een verbetering van de door hem waargenomen situatie is.

de invloed van de levensbeschouwing op het gedrag
Radius stelt dat de levensbeschouwing als drager van het persoonlijk gedrag heeft afgedaan *omdat* het de konditionerende invloeden van de strukturen ontkent.
Ik vind dit een te simpele oorzaak-gevolg verhouding, die niet is aangetoond. De vraag in hoeverre wij ons als mens laten beïnvloeden in ons gedrag door onze opvattingen over de mens (levensbeschouwing) en of deze invloed teniet wordt gedaan of althans in sterke mate wordt beïnvloed door de omstandigheden, strukturen en relaties waarin wij leven is voor een levensbeschouwelijke organisatie wel van belang. Er zijn sociologische benaderingen die de mens als sterk gedetermineerd zien door de omstandigheden, strukturen en relaties, er zijn maatschappij-ideologische benaderingen (marxisme of neo-marxisme) die de mens (en zijn gedrag) als bijna of geheel

maatschappelijk bepaald zien.
Duidelijk voor een ieder is dat er een spanning is tussen ethiek (hoe het zou moeten) en praktijk (hoe het werkelijk gaat). Die spanning is de uitdaging voor elke levensbeschouwelijke organisatie.
Het is duidelijk dat strukturele verhoudingen in de samenleving (loon-arbeid; inkomen; macht en onmacht e.d.) gedragsbeïnvloedend zijn. Het is ook buiten kijf dat we ons bewust moeten worden van deze invloeden.
Maar om nu op grond van dit geconstrueerde falen van de levensbeschouwing te stellen dat er behoefte is aan een funktionele levensvisie, die welzijnswerk en veranderingswerk (in deze stelling toch weer twee verschillende zaken?) een goede basis geeft gaat mij te ver. Een funktionele levensvisie? Daar klinken voor mij elementen in door van nuttigheid en doelgerichtheid. Er zou minstens ook iets door moeten klinken van ethiek, het „zo zou het moeten"; het terugbrengen van een levensvisie tot het funktionele zou voor mij deze levensvisie terugbrengen tot een volstrekt pragmatische zaak. Ik zou hem dan ook kunnen verruilen voor elke andere levensvisie die als het ware funktioneler is. Daarmee ga ik dan wel voorbij aan het wezenlijk eigene van de levensbeschouwing, n.l. dat het een visie van mij is op mijzelf en de ander en dat deze visie uitstijgt boven de nuttigheid en de effectiviteit van de doelgerichtheid.

politiserende aktiviteiten
Politiserende aktiviteiten, aldus Radius, maken mensen bewust van de machtsverhoudingen in de samenleving en haar subsystemen.
In grote trekken is de theorie van Radius, voor zover ik dat kan aflezen uit zijn mededelingen:
— verhoudingen in de samenleving bepalen het menselijke gedrag.
— de verhoudingen zijn onjuist dus ook het gedrag is onjuist.
— we moeten mensen bewust maken van de verhoudingen in de samenleving.
— via relationeel groepswerk kunnen we mensen bewust maken van zichzelf en hun relatie tot anderen. Dat heeft alleen maar zin als ook de relatie in de samenleving, — machtsverhoudingen — veranderd, verbeterd, kunnen worden.
— mensen kunnen leren om conflicten te hanteren en dit opent mogelijkheden voor de humanisering der samenleving.
— dus, via het bewustwordingsproces van mensen omtrent zichzelf en de verhoudingen in de samenleving komen we tot verandering, verbetering van die samenleving.
— het welzijnswerk kan niet meer doen dan die bewustwording, de werkelijke machtsverhoudingen zijn voor hen niet beïnvloedbaar.
Met deze omschrijving, die een wat mildere lijkt dan voorgaande opstellingen van Radius, heb ik niet zoveel moeite. Het gebruik van het begrip „welzijnswerk" in de laatste alinea vind ik wel wat slordig. In de voorgaande opstelling

is er duidelijk sprake van vormingswerk. Op zijn best kan men zeggen dat dit een aspect is van welzijnswerk, als een brede stroom van verschillende aktiviteiten ten behoeve van het welzijn.
Ik neem aan dat Radius, als hij de verhoudingen in de samenleving als onjuist beleeft, met normen werkt en vandaar uit tot meting komt; ik neem voorts aan dat voor die normen een mensvisie nodig is die aan de politiserende aktiviteiten vooraf gaat.

samenvatting en waardering
Het artikel van Radius bevat talrijke aanknopingspunten voor een discussie in de kring van het Verbond en ook daarbuiten.
De moeilijkheid is dat het wat rommelig is geschreven en dat het begrippengebruik slordig is en inkonsekwent.
Wil men in discussie met hem gaan dan moet men hem als het ware op de voet volgen. Men ontkomt echter zelf dan ook niet aan een zekere mate van rommeligheid. Daarom hier een poging tot samenvatting van de belangrijkste punten uit het betoog van Radius en een waardering daarvan. Deze waarderingen zal ik niet opnieuw van argumenten voorzien.

1. de levensbeschouwing en de organisatie
Aanvankelijk stelt Radius dat de levensbeschouwelijke organisatie ontmanteld moet worden. Het gaat niet meer om de emancipatie van de niet-godsdienstigen maar om de emancipatie van de mens. In tweede instantie stelt hij dat de levensbeschouwing onder de kritiek der verandering wordt gesteld. Voorts dat alleen die levensbeschouwing goed is welke effectieve verandering weet te brengen in de richting van menselijke vrijheid en menswaardig samenleven. Er zou een visie zijn die de levensbeschouwing ziet als drager van het persoonlijke gedragspatroon; deze visie heeft afgedaan omdat het de konditionerende invloed van strukturen ontkent.
Een en ander lijkt mij een ontkenning van de werkelijke beweegredenen van de humanisten in het HV, voorts ook een onjuiste benadering van de funktie van de levensbeschouwing in het leven van de mens.

2. het vormingswerk van het humanistisch verbond
De opvattingen van het HV inzake het vormingswerk zouden een eindpunt zijn in de geschiedenis van het individualistische denken, aldus Radius. Het zwaartepunt van het vormingswerk moet verlegd worden naar het groepsgebeuren; het moet plaats vinden in de kaders waarin de ontplooiing plaats vindt.
Voor wat Radius beweert mist hij alle grond; voor wat hij eist moet hij gewoon kijken waar het vormingswerk van het HV plaats vindt.

3. de doelstellingen van vormingswerk
Maatschappelijke bewustwording, mentaliteitsverandering en politisering en aktie moeten centraler komen te staan in het vormingswerk.

De levensbeschouwing zelf dient ter discussie gesteld te worden, er dienen alternatieve gedragspatronen ontwikkeld te worden en er dient dienstverlening plaats te vinden aan allerlei aktiegroepen.
Reële zaken kunnen alleen gedaan worden ten aanzien van bewustwording omtrent machtsverhoudingen en het doorbreken van rolpatronen.
Politisering is, volgens de eigen definitie van Radius, hetzelfde als maatschappelijke bewustwording, met het accent op de machtsverhoudingen. Aanvankelijk blaast hij hoog van de toren maar stelt tenslotte dat de „welzijnswerker", bedoeld is vormingswerker, niet meer kan doen dan de bewustwording bevorderen en via relationeel groepswerk tot andere gedragspatronen (rolpatronen) komen.
Het stellen dat vormingswerk tot doel heeft bewustwordingsprocessen tot stand te brengen en mensen te leren hoe ze zijn en kunnen zijn in de relatie, is reeds zo'n algemeen goed dat ik me afvraag waarom Radius nu zo'n drukte maakt en waarom hij vormingswerk van het HV aanvalt, terwijl hij nota bene zelf de centrale figuur daarin is voor wat betreft de vormgeving.

4. de methoden van het vormingswerk
Er zijn agogische aktiviteiten gericht op de levensbeschouwing zelf, relationeel gerichte aktiviteiten en politiserende aktiviteiten.
Met betrekking tot de te gebruiken methoden in het eerste gebied zegt Radius niets, wel dat er een visie op nodig is. In het tweede gebied, het relationele werk, heeft Radius en hebben ook anderen aardig wat ervaring opgedaan. Via „HASH" zijn allerlei technieken en methoden beproefd, terwijl ook het studentenwerk in Amsterdam boeiende werkwijzen te zien geeft. In het derde gebied zouden aktietraining en aktiebegeleiding noodzakelijk zijn.
Ik zou graag van de vormingsfunktionarissen iets horen over de methoden en technieken van werken op het eerste gebied. Misschien kunnen ervaringen uit het tweede gebied ons wat leren?
Voor wat betreft het derde gebied, dat van de aktietraining en aktiebegeleiding meen ik dat het HV zich die onrendabele luxe niet kan permitteren.

5. de doelgerichtheid van de „agoog", „veranderaar", „welzijnswerker"
Radius meent dat hij als „welzijnswerker" in principe op revolutie gericht moet zijn. Weliswaar kunnen welzijnswerkers die politiserend optreden niet bereiken dat de produktiemiddelen gesocialiseerd worden, noch dat er federatieve vormen van zelfbestuur ontstaan, maar via de doorbreking van hiërarchiese strukturen en het afwijzen van machtsuitoefening van mensen over elkaar, alsmede het doorbreken van bestaande rolpatronen kan men tot een revolutionair bewustzijn komen.
Radius presenteert zich hier als een agoog, welzijnswerker en veranderaar met ingebouwde doelstelling, n.l. die van het revolutionaire bewustzijn. Niet degene die behoefte heeft aan vorming en aan bewustwordingsprocessen stelt bij hem vast waar dit op gericht is, dat staat al bij voorbaat vast.

Als een agoog met dergelijke reeds vastliggende doeleinden zich aanbiedt moet de groep die dit aanbod krijgt, de gelegenheid hebben om het aanbod af te wijzen; er zou dus meer keuze van agogen moeten zijn.
Een vereenzelviging van het HV, het vormingswerk van het HV en deze opvatting inzake de doelstellingen van vormingswerk leidt tot intolerantie en onaanvaardbare eenzijdigheid.

6. *het HV en de op de maatschappij gerichte arbeid*
Radius noemt zelf zijn manier van denken en handelen een opvatting van radikaal humanisme. Hij meent dat de uitspraak van het congres 1972, waarin bezinningsarbeid, hulpverleningsarbeid en op de maatschappij gerichte arbeid als naast elkaar en op elkaar inwerkende vormen van humanistisch werk worden gezien, voor hem een vrijbrief is voor een revolutionair gericht vormingswerk, gebaseerd op de stelling dat de maatschappelijke krachten *uitsluitend* de mens bepalen.
Dat houdt in dat Radius de maatschappijgerichte benadering van het HV annexeert voor zijn particuliere politieke opvatting.
Dat kan niet de bedoeling zijn — beter — het is niet de bedoeling van de met zoveel moeite verkregen congresuitspraak in 1972.

7. *het HV en de politieke stellingnamen*
Wanneer men Radius volgt in zijn redenering dan zou het HV tot een politieke stellingname moeten komen die, terwille van meer menselijkheid en meer vrijheid, uitgaat van een samenleving waarin de produktiemiddelen zijn gesocialiseerd en de bestuursvorm gedecentraliseerd.
Mensen zouden geen macht over elkaar mogen hebben en de door de huidige samenleving geconditioneerde gedragspatronen zouden moeten worden doorbroken.
Wanneer men deze stellingname vertaalt in de Nederlandse samenleving dan is er geen Humanistisch Verbond meer nodig. We kunnen met onze 16.000 leden beter gewoon lid worden van de PSP en de PPR, liefst allebei voor alle zekerheid.
Dat betekent dat het humanisme zich vereenzelvigt met enkele kleine politieke groepen, andere vormgevingen van het humanisme in de samenleving zijn dan uit den boze.
Dit lijkt allemaal erg revolutionair, maar het is conservatisme en zelfs confessionalisme van de ergste soort, d.w.z. van een haast reactionair karakter.
Het humanisme in Nederland moet zich, in mijn opinie, voortdurend en aktueel uitspreken omtrent maatschappelijke verschijnselen en gewenst geachte richtingen van verandering. We moeten ons er echter voor hoeden ons te vereenzelvigen met enerzijds dogmatische, anderzijds zeer opportunistische partijkeuzen, ook al vinden we bij sommige partijen vaak iets meer van onszelf als herkenbaar en verwant.

8. *Aspecten van vormingswerk*
In alle bescheidenheid noemt Radius als titel boven zijn artikel: aspecten van

vormingswerk. Het had natuurlijk beter kunnen heten: grondslagen en werkvormen van vormingswerk van het HV.
Hij heeft de grondslagen echter onvoldoende op een rijtje gezet en ook de werkvormen daaruit voortvloeiende wat slordig behandeld. Niettemin raken zijn „aspecten" wel degelijk de grondslagen van het vormingswerk van het HV, zij raken zelfs het HV in zijn grondslag.
Het lijkt me zeer wenselijk dat een groep mensen uit het HV hierover eens gaat praten en tot een gemeenschappelijke stellingname komt die zowel in principiële als in praktische zin voor het HV aanvaardbaar is.

Ger Neervoort

Over agogen en hun normen

Antwoord aan Neervoort

Voor de duidelijkheid van de discussie is het goed om de intenties van mijn artikel in de Humanist van 24 juni 1972 nog even kort samen te vatten. In het eerste gedeelte beschrijf ik kort en bondig (te bondig voor velen) de ontwikkeling van het begrip vormingswerk tegen de achtergrond van het mede door allerlei maatschappelijke verschijnselen veroorzaakte funktie-verlies van de levensbeschouwing bij het benaderen en tot oplossing brengen van allerlei persoonlijke en maatschappelijke problemen. Daarbij is opvallend dat het zwaartepunt in vorming en hulpverlening zich heeft verschoven van de persoonlijke hulpverlening en strikt voor de persóón bedoelde vorming naar hulpverlening en vorming, die oog heeft voor de maatschappelijke oorzaken van allerlei persoonlijke levensvragen en moeilijkheden. Naast het op de individu gerichte social case-work ontstonden allerlei vormen van groepswerk en groepsterapeuties werk, waarbij de grote betekenis van de groep voor het bewustmaken van persoonlijke problemen werd ontdekt en het groepsgebeuren zelf ook allerlei door de maatschappelijke orde bepaalde mechanismen duidelijk zichtbaar maakte. Anderzijds verruimde de ideologie van het meer individualistisch getinte vormingswerk zich van het „ruimte scheppen voor de persoon om zijn vermogens optimaal te leren gebruiken" tot een theorie over de wijze waarop men maatschappijgerichte bewustwording kan veroorzaken, gericht op het wegwerken van belemmerende kondities voor het individuele welzijn. Vanzelfsprekend komt dan de verhouding tussen levensbeschouwing en maatschappijvisie ter sprake alsook de betekenis van levensbeschouwelijke genootschappen voor de op de strukturen gerichte veranderingsarbeid terwille van het cliëntsysteem. Daar de levensbeschouwing van oudsher mede als belangrijke funktie had het verdoezelen van de maatschappelijke (wan)orde waarbij de kerkelijke en ook niet-kerkelijke instituten systeembestendigend werkten door de schijnheiligheid te institutionaliseren, spreekt het vanzelf dat de verhouding levensbeschouwing en maatschappijvisie op het ogenblik centraal staat in de diskussie en dat de funksie van de levensbeschouwing dan ook danig op de korrel wordt genomen. Het ziet er naar uit dat je op het ogenblik je levensbeschouwing niet onder stoelen of banken hoeft te steken, maar je maatschappijvisie moet je (in het HV) maar voor jezelf houden of in je partij uitleven. Een houding die contrair is aan wat in de randgebieden van de kerk geschiedt, waar de inhoud van de oude geloofsleer opnieuw vertaald wordt in maatschappelijke termen (revolutietheologie van Metz, Sölle, Shaull, Böckle, Oelmüller e.a.) waarmede weer opnieuw een kerkelijk humanisme is ontstaan. Het buitenkerkelijke humanisme, waarvan het HV een der instituten is, heeft het daar kennelijk nog wat moeilijk mee. Zoiets moet gezegd kunnen worden, zonder van intolerantie beschuldigd te worden of allerlei andere verdachtmakende opmerkingen te moeten slikken („Radius wil van het HV een aksiecentrum maken").

In het tweede gedeelte van mijn artikel heb ik drie van de hoofdproblemen, die ik dan,

voortbordurend op deze probleemstelling, zie ontstaan op een rijtje gezet en ik heb gezegd: op deze drie gebieden moeten allerlei dingen opnieuw doordacht worden *in relatie tot* de funksie van de levensbeschouwing, en wel: a. de verhouding levensbeschouwing, gedragspatroon, de maatschappelijke invloed op ons gedragspatroon, de verandering van maatschappelijke strukturen. Bij doordenking hiervan blijken allerlei levensvisies een beetje op elkaar te gaan lijken: als het humaan handelen centraal komt te staan (van de enkeling en van de maatschappelijke orde zelf) dan vraagt een christen zich af wat dan wel het specifiek christelijke is van dat humaan handelen en een humanist: wat het specifiek humanistische er dan wel van is. Het is dan ook niet meer zo belangrijk of je je in je inspiratie gedragen weet door menselijke vermogens of door „iets" daarboven of daarbinnen, maar dat je met allerlei verschillende mensen — dwars door allerlei partijpolitieke en levensbeschouwelijke scheidslijnen heen — bezig bent op te komen voor humaan handelen. Het spreekt vanzelf dat dan ook de relatie van de maatschappijvisie tot de politieke partijen aan de orde komt. Een proces dat overigens al duidelijk bezig is. Vandaar dat men in het HV ook langzamerhand gaat inzien, dat politiek bedrijven vanuit een maatschappijvisie wat anders is dan aan „politiek doen", d.i. partijpolitieke opstellingen zoeken. Toen men op het Kongres 1969 besloot dat het HV zich op het gebied van de maatschappelijke aktualiteit zou begeven, luidde dat de vermaatschappelijking van het Verbond in. Maar die heeft wel vele konsekwenties, die nog niet goed zijn doordacht.
Een tweede terrein van herformulering van doelstellingen en funksie gaf ik aan met als „op de onderlinge relaties gerichte veranderingsarbeid", waarmede het hele gebied bestreken wordt van „aan jezelf werken" tot aan „jezelf inzetten voor het scheppen van andere relatiepatronen tussen mensen en/of het helpen afbreken van hiërarchische betrekkingen". Ook hier vragen vele problemen om doordenking. Er is bijvoorbeeld nauwelijks vergelijkend onderzoek gedaan naar de betekenis van de verschillende vormen van groepswerk op het deelnemend individu, alle fraaiklinkende doelstellingen ten spijt.
Als derde gebied noemde ik het maatschappijkrities vormingswerk dat de relatieproblemen van mens en samenleving koppelt aan de machtsvraag en daar zijn teoreties en prakties startpunt vindt. In mijn toelichting op de vraag waar men dan voor komt te staan (problemen als manipulatie, indoctrinatie, maatschappelijke conditionering, aksiemodellen, aksietraining en -begeleiding, funksie van de pers, macht van alle subsistemen etc.) wierp ik ook de vraag op van: op welk punt kan vormingswerk veranderingen veroorzaken in de maatschappelijke orde en op welke punten niet. Ik lichtte dit probleem kort toe aan de hand van een revolutiebegrip (dat overigens niet het mijne is) dat uit didacties oogpunt vrij snel zichtbaar maakte waar de taak van het maatschappijkrities vormingswerk ligt en waar niet. Vooral deze passage heeft een enkele niet zo goede lezer doen vergeten, dat ik voordien twee geheel andere kategorieën van problemen in relatie tot het vormingswerk heb toegelicht.
Tenslotte deed ik een oproep om deze problematieken van een levensbeschouwelijke organisatie t.a.v. vorming, hulpverlening en maatschappij-verandering aan de orde te stellen door middel van bijvoorbeeld een grote werkkonferentie.

Maar nu Neervoort.
De korte samenvatting die ik hierboven schreef heb ik tevens zo opgesteld, dat allerlei detailopmerkingen van Neervoort al enigszins een antwoord hebben gevonden. Het gaat hier om een grootse problematiek, die we toch binnen het kader van korte artikelen niet uit de doeken kunnen doen, we moesten daar maar een projekt van maken

en dat op het ledenbestand richten. Er blijven in het stuk van Neervoort overigens nog tal van dingen over waar ik wel afzonderlijk op moet ingaan.

Om in ieder geval aan één misverstand een eind te maken eerst nog even dit: in de vormingsstichting is in de vergadering van 28 juni 1972 besloten tot een driedeling van het vormingswerk te komen van (en binnen!) het HV, waarbij we vanuit drie geledingen zullen gaan werken: een levensbeschouwelijke (waar het humanistisch vormingsonderwijs maar ten dele mee samenvalt), een relationele (relatietrainingen, sensitiviteitsoefeningen, luistertrainingen, verbale en nonverbale vormen van groepswerk, therapeuties groepswerk, enz.) en een maatschappijkritiese (op politisering gerichte vormen van groepswerk, aksiebegeleiding en -training, refleksie op de maatschappelijke (wan)orde, enz.). Daarbij is aan mij de laatste toebedeeld en de overige aan F. van der Made, O. Varkevisser-de Boer, en A. Nieuwland. Het is dus stellig niet zo dat het HV een vormingsfunksionaris heeft, die zijn hobby zit uit te leven ten koste van werk dat hij eigenlijk zou moeten doen. Ik ben bezig, ook hier, met het uitvoeren van een mij verstrekte opdracht. Die opdracht houdt naar mijn mening ook in, dat ik de andere geledingen „levensbeschouwing en vorming", „levensbeschouwing en relatievorming" ook vanuit een maatschappijkritiese invalshoek mag bekijken. Die invalshoek is: steeds het verband te beklemtonen tussen het geproduceerd persoonlijke gedrag en de door de strukturen (mede)veroorzaakte dwang daartoe, en voorts het willen veranderen van die strukturen en de daarbij behorende mentaliteiten en stereotiepen (status, carrière, macht, aanzien, diskriminatie, ingebouwde hypokrisie, etc.). Wie wil weten hoe ruim ik het begrip „struktuur" neem, leze mijn artikel „Goodman en de revolutie" in De AS, maart '73. Wat mijn „slordigheid" betreft — een verwijt dat GN niet verhindert te schrijven dat mijn artikel „wel degelijk de grondslagen van het vormingswerk van het HV, zelfs het HV in zijn grondslag" raakt — moet ik ter verontschuldiging wijzen op de algehele begripsverwarring die in het opvoedings-, volksontwikkelings- en vormingsveld heerst. Niemand komt er meer helemaal uit. De terminologie is allesbehalve eensluidend: agologie, agogie, sociale agogiek, andragologie, andragogiek, andragogie, pedagologie, pedagogiek, pedagogie, vormingswerkers, welzijnswerkers, vormingswerk, opbouwwerk, samenlevingsopbouw, kultureel werk. Ga maar door. Een beetje houvast hebben we aan het KB van augustus 1970 waarbij de studie der andragogiek geregeld is en waarbij binnen de wetenschap der andragogiek (de vorming van en hulpverlening aan volwassenen) drie specialismen worden onderscheiden: het maatschappelijk werk, het opbouwwerk en het vormingswerk. Niemand is helemaal gelukkig met deze indeling en afhankelijk van het wetenschapsmodel waarvanuit een bepaalde school (Nijmegen, Groningen, Amsterdam, Utrecht, enz.) werkt, en de achtergronden op het punt van levensbeschouwing, maatschappijvisie en wetenschapsbeoefening, komt men tot elkaar voortdurend overlappende opvattingen binnen met andere termen aangeduide werkterreinen en vakgebieden. Zelf voel ik mij nogal aangetrokken tot de werkwijze van het instituut voor sociale pedagogiek en andragogiek te Nijmegen en vooral de aanzet tot een sociale agogiek die daar wordt gemaakt kan erg verhelderend werken op de drie door mij hierboven genoemde werkterreinen en probleemgebieden.

Daarom wilde ik ingaan op GN's onderscheiding tussen agogen, die een gesloten sisteem aanbieden en agogen, die een open sisteem aanbieden. Gelukkig zegt hij niet dat ik een gesloten sisteem aanbied, en bepaalt hij zich tot de opmerking dat ik die indruk maak. Ik begrijp deze tegenstelling niet, en ik vind hem onjuist. Als ik even N's betoogtrant mag overnemen, dan neem ik dus aan, dat wie Neervoort vraagt voor een

stukje groepswerk er geen ideologie bijgeleverd krijgt.
„Open" zou dan twee dingen kunnen betekenen: 1. GN heeft geen ideologie en kan die dan ook niet leveren. Dit lijkt mij niet wel denkbaar, óf 2. GN heeft wel een eigen ideologie maar heeft een dwingende reden om deze ideologie niet te willen eksplisiteren. Misschien kunnen er meerdere redenen zijn, maar op twee redenen zou ik wat dieper in willen gaan. Eén kan zijn, dat GN het weinig relevant vindt om in een vormingsproces aan een groep te verduidelijken hoe hij zelf over de aan de orde zijnde zaken denkt en vindt dat hij de deelnemers „alleen maar" helpt bewust te maken van wat zij denken. Hij wil hen helpen, daarbij verder te komen om naar een eigen stellingname toe te groeien die op hun weg van zelfontplooiing ligt. Hij is de blanko trainer die registreert en inventariseert wat in de groep leeft en die de deelnemers door middel van het groepsproces helpt bij de nodige zelfverduidelijking. Daar heeft de trainer dan ook geen ideologie voor nodig, want hij moet „objektief" aangeven en teruggeven wat vanuit de groep wordt aangereikt. De agoog leidt niet naar een doelstelling van het agogies proces toe die hij zelf gesteld heeft. Het is de groep die dat doet en daarbij helpt de agoog, onafhankelijk dus ook van zijn eigen doelstelling. Velen vinden ook inderdaad dat dit de rol van de trainer moet zijn. Zij beroepen zich op de non-direktieve en misschien wel op de anti-autoritaire metoden en denkbeelden die de rol van de „leider" afwijzen: hij is niet de man die het weet, die het zeggen mag, hij wijst die afhankelijkheid van de deelnemers juist af terwille van hun eigen zelfstandigmaking, hij is de geduldige uitpluizer en vertaler die ieder groepslid helpt op de weg naar het beter funksioneren in groepen door o.a. een verhoogd zelfinzicht te doen ontstaan. Van de trits in het agogies proces (verklaren, beïnvloeden, veranderen) laat hij beïnvloeden (door de werker althans) vallen.

Dat is mooi. Maar we moeten dan wel goed onderzoeken welke invloed er niettemin uitgaat van deze werker op het groepsgebeuren. Ook een groepswerker kan niet buiten zichzelf treden, brengt zichzelf mee, en kan niet buiten zichzelf om. En dat leidt me tot die tweede reden. Deze volgt hieronder en verwijst dan tenslotte naar een ingebouwd gevaar dat de vorige rolopvatting van de werker in zich draagt. In heel de opvoedings-, volksontwikkelings- en vormingssektor van „de" westerse wereld (wat is dat zal GN wel weer meteen vragen), is het niet gebruikelijk dat de werker zijn maatschappijvisie eksplisiteert, wel eventueel zijn levensbeschouwing maar ook dat is aan beperkingen gebonden.

Dat ziet men aan de wijze van wetenschapsbeoefening van het vak pedagogiek aan de universiteiten. Grote gebieden komen nauwelijks ter sprake: de marxistiese literatuur (voor en na de oktoberrevolutie), de neomarxistiese, de anti-autoritaire opvoeding, de anarchistiese invalshoeken. Namen als Bernfeld, Kanitz, Rühle, Bloch, Ferrer, Grave, Neill, Dennison schitteren door afwezigheid op de literatuurlijsten. Die beoefening is dus eenzijdig, in die zin dat juist die pedagogieken geweerd en genegeerd worden die bij hun pedagogiekbeoefening een andere maatschappijvisie als startpunt hebben dan wat wij noemen de „liberalistiese". Hetzelfde geldt voor de pedagogiese akademies. Omgekeerd zullen mensen als Natorp, Gaudig en Kerschensteiner nog wel uitvoerig behandeld worden in de pedagogieklessen, zonder er bij te vertellen dat zij zich tegen de ontwikkeling in de arbeidersbeweging (groei van het socialisme) opstelden. Vooral Kerschensteiner is een notoir anti-socialist.

Er blijkt dus niet veel te kloppen van onze „objektieve" pedagogiekbeoefening: ze is eenzijdig in uitgangspunt en uitwerkingswijze, kortom is subjektief. Of anders gezegd: er ligt een ideologie aan ten grondslag die niet met zoveel woorden wordt geëksplisi-

teerd: de achtergronden worden verzwegen en de voorgronden worden als objectieve probleemstellingen gepresenteerd. Kortom op haar is alles van toepassing wat zij de „eenzijdige", „dogmatiese", „doordrammende", „subjektieve" maatschappijkritische pedagogenleraren, vormingswerkers verwijt. Aan de praktijkbeoefening ligt dan ook een ideologie ten grondslag die *niet* wordt opgeleverd aan degenen die deelnemen aan de opvoedings- en vormingsprocessen. Hetzelfde kan ook gelden voor vormingswerk, en bovenstaand als eerbaar erkend motief van blanko rolopvatting kan een goed handvat zijn voor al die vormingswerkers, die „de politiek" niet zo zien zitten en die nu het niet willen eksplisiteren van hun ingebouwde ideologie kunnen aangrijpen als een middel om met groepen „waardenvrij" bezig te kunnen zijn en daardoor weinig bedreigende vormen van vormingswerk tot ontwikkeling te brengen (ook relatietrainingen bijvoorbeeld) die geheel vrijblijvend zijn, die veel persoonlijk geluk beloven zonder de relatie met de bestaande strukturen te leggen die ontplooiingsbelemmerend kunnen werken. Dan is er sprake van wat Jan Blokker noemt boerenbedrog. Daarom meen ik dat de doelstellingen van de vormingswerker wel degelijk aan de orde moeten komen en geeksplisiteerd. Ik zou daarbij nog verder willen gaan: het gaat bij instituten die vormingswerkers als funksionarissen in dienst hebben zelfs om de verduidelijking van drie soorten doelstellingen:

a de doelstelling die het instituut zelf heeft met zijn vorming
b de doelstelling die de funksionaris heeft en zijn vertaling van de instituutsdoelstelling
c de doelstelling die de groep heeft die deelneemt aan de georganiseerde programma's.

En vandaar uit verwerp ik dan de tegenstelling tussen wat GN noemt de open en gesloten vormen van agogiese arbeid. Vanuit een maatschappijkritiese invalshoek (waarbij ik ver meega met de marxistiese analieses maar die laat volgen door de ontwikkeling van libertair-socialistiese (is anti-autoritaire) alternatieve gedrags- en leefpatronen) zou ik dan drie vormen van agogiese arbeid onderscheiden:

a een agogiek die een reden heeft weten te bedenken waarbij de trainer, de vormingswerker zelf buiten schot kan blijven met zijn achtergronden;
b een agogiek die zich op basis van een verhulde liberalistiese ideologie ontwikkelt en het „werken aan jezelf" als een objektieve doelstelling presenteert zonder de subjektieve bewust te maken (ontlopen van de misère van de maatschappelijke orde door de vlucht in de individuele sfeer). Vandaar dat maatschappijkritici weinig op hebben met vrijblijvende relatietrainingen, die de mensen het gevoel geven dat je in deze orde best in een oase zou kunnen leven, als we maar genoeg aan onszelf zouden werken;
c een agogiek die zich vanuit een bepaalde maatschappijvisie ontwikkelt en vandaaruit tot aksievoering, aksiebegeleiding en training komt met de bedoeling de strukturen dusdanig te veranderen dat de cliënten er beter in kunnen leven. Men stuit daarbij onvermijdelijk op het probleem van de macht en de herverdeling daarvan in hun relatie tot het persoonlijk leven. Hierbij is altijd sprake van taakgerichte vormingsbegeleiding, waarbij de groep terdege zelf kiest wie zij als agoog geschikt vindt.

De pedagogiese, andragogiese en agogiese disciplines en aktiviteiten kunnen vanuit deze drie invalshoeken beschreven worden. De onderlinge verhoudingen: normsisteem (levensbeschouwelijk en maatschappijkrities) — wetenschapsbeoefening (objektief en waardenvrij; kan dat?) — praktijk van het veldwerk (onderwijs, buurt- en klubhuiswerk, vormingswerk etc.) en de rolopvattingen van de werker daarbij zijn bijzonder ingewikkeld. Het is ook het slechtst onderzochte terrein en dat is niet te verwonderen daar de

versluierde ideologieën dan zichtbaar zouden worden en de daarbij behorende stereotiepsistemen (neerzien op en isoleren van gevaarlijke aktivisten, negeren van deviante literatuur enz.) in hun funksie zouden worden verduidelijkt.

De kwestie van de normen is overigens nog samengestelder, vooral wanneer we de gehele trits in ogenschouw nemen: normen, eigen gedragspatroon — door de „maatschappelijke orde" gewenst gedrag — veranderingsarbeid.
Dan hoor je velen zegevierend uitroepen: je hebt toch maar een normsisteem nodig om tot een andere samenleving te komen en dan moet je ook kunnen bepalen welke normen goed zijn en welke niet. En *wie* meet? En *hoe* meet die wie? Ja, dit hele betoog is er tot nu toe op gebaseerd, dat ik uitga van een werker die een rolopvatting heeft waarbij hij zich nimmer van zijn eigen levensbeschouwelijke en maatschappijkritiese normen en achtergronden kan losmaken. Dus dat is niets nieuws. Wat wel nieuw is, is dat de verhouding tussen „normen" en „feiten" (c.q. alternatieve feiten) anders wordt gesteld.
Eerstens heeft de feestelijke lijst van normen en waarden, die ons door kerken, levensbeschouwingen, rechtspraak, traditie enz. door de eeuwen heen is voorgehouden niet kunnen verhinderen, dat we in een barbaarse wereld leven die op zelfvernietiging uitloopt. En de geïnstitutionaliseerde schijnheiligheid van onze ideële instituten is juist wat de jongeren zo afkerig doet zijn van alle mooie leuzen en gedeklameerde waarden. Ze worden als folklore beleefd. Goed om je huis mee te versieren, maar niet om erin te wonen.
En dat betekent misschien dat de relatie: abstrakt gestelde normen en waarden — die we moeten trachten „toe te passen" in ons dagelijks leven (en dan worden we een goede padvinder) misschien grondig moet worden afgebroken.
De diskussie over „normen" is ook altijd bijzonder moeilijk doordat men begrippen als normen en waarden door elkaar haalt, of men gebruikt normen in een gevoelsbetekenis (dat wat normaal is) en in een zakelijke betekenis (regels zijn ook normen, verkeersregels ook). Anderzijds is het sociaal handelen en zijn relatie tot normen ook onvoldoende wetenschappelijk onderzocht. Dit zou een taak van de sociologie kunnen zijn. Vragen komen dan als: wat is de funksie van normen (instandhouding van de maatschappelijke orde!), hoe ontstaan normen (om macht te krijgen over een ander.)
We zijn gewend om normen te zien als beginselen die ons gedrag leiden. Ons gedrag is a.h.w. een toepassing, zij het een gebrekkige, van door ons wezenlijk aanvaarde normen. Een humanist legt zijn gedrag voor aan de normen van de redelijkheid en zedelijkheid. Het invullen van de inhoud van deze twee normen wordt dan wel een belangrijke zaak. Hoe strakker die invulling (zoals bijv. bij de strafrechtnormen) hoe moeilijker de relatie met de feitelijke werkelijkheid wordt. Strakke invullingen ziet men ook in bepaalde dogmatische (kerkelijke) groeperingen. Bij deze strakke invullingen krijg je altijd het gevoel dat deze externe normen een andere funksie hebben dan wordt beweerd: ze perken de belevingswerkelijkheid in tot een werkelijkheid die voor een bepaalde groep aanvaardbaar is, die daardoor herkenbaar is, die daardoor anderen als tot de zijnen behorend kan herkennen; afwijkend gedrag kan gemakkelijk worden geconstateerd, de richting waarin de deviant moet veranderen staat ook vast. Kortom er is een bepaalde normhantering, die weliswaar de grote werkelijkheid tot een benauwde maakt, maar die uit een oogpunt van zeker voelen en afhankelijk zijn door het erbijbehoren, een grote aantrekkingskracht uitoefent op bepaalde mensen. Van humanisten mag men uiteraard geen strakke invullingen verwachten. Toch komt bij velen de invulling van humanisten als een zeer etiese zaak over, als een soort gesekulariseerde-

boven-de-mens-zwevende-waarden-en-normenwerkelijkheid, waarbij dan weliswaar niet God, maar wel de Rede en de Zede de grote toonaangever is. Zo zou men dus al twee normsistemen kunnen onderscheiden:

1 die met zeer strakke invullingen (homofilie is een kwaad, dansen is een zonde, omgang met minderjarigen en je moeder moet gestraft worden);
2 die met lossere invullingen, waarbij men er vanuit gaat dat de dingen niet vastliggen, dat de normen zich wijzigen met de maatschappelijke ontwikkeling (vgl. nu de doorbreking van allerlei sextaboes, gezagstaboes etc.), dat alles relatief is.

In beide vorige gevallen gaat men nog uit van de noodzaak van het postuleren van abstrakt-ideeële normen, die men toe moet passen in het dagelijks leven om tot normgericht gedrag te kunnen komen. De verhouding tussen die twee is gebrekkig omdat de mensen gebrekkig zijn en dus ook de beoordelingsmaatstaven en de motivaties.

Er is echter een andere verhouding denkbaar tussen norm en gedrag waarbij het onderscheid tussen het teoretiese en het toegepaste niet wordt erkend als een relevante zaak. Relevant is deze onderscheiding alleen in een samenleving, die de persoon steeds reduceert tot een abstrakt subjekt dat abstrakt handelt op basis van de verinnerlijking van externe, abstrakte normen en waarden. Daar zijn we zo aan gewend geraakt, dat ons de haren ten berge rijzen, als iemand de betekenis van een abstrakt waardensisteem voor het konkrete, goede handelen afwijst. De vormgeving van ons handelen door externe normen dienen we m.i. af te wijzen en te herkennen als een der symptomen van het feit dat wij leven in een autoritaire samenlevingsstruktuur: kinderen leveren hun individualiteit uit aan het gezag van de ouders, kinderen verliezen hun openheid en eerlijkheid en ruilen de natuurlijke basis voor gevoelsrijke kontakten in voor schuld- en angstgevoelens die hen er steeds aan helpen herinneren dat zij zich aan voorgeschreven regels dienen te houden. Externe normen staan in dienst van het bestaande. Zich sterk identifiseren met de bestaande normen zal dan ook leiden tot de ontwikkeling van een autoritaire persoonlijkheid: iemand die graag over anderen heerst, dan wel iemand die zich graag afhankelijk maakt van leiders. Het gaat er om dat we weer leren te leven vanuit onze eigen echte gevoelens en gedachten en niet vanuit aangeprate en van buitenaf geconditioneerde. Relatietrainingen moeten ons weer terugbrengen tot die open toestand, die we door de opvoeding afgeleerd hebben en vervangen hebben door een benauwd en vernauwd bewustzijn. Wanneer we vanuit een verruimd bewustzijn kunnen leven herkennen we ineens dat er een andere verhouding tussen normen en gedrag mogelijk is. We moeten vanuit onszelf, vanuit ons eigen geweten leven, en opnieuw leren dat te durven. We handelen dan weliswaar ook vanuit een normen- en waardensisteem, maar dan één dat niet gebaseerd is op de verinnerlijking van externe normen en gedragsregels die we in hoofdzaak „voor ons fatsoen" beamen. Externe normen dienen, zoals hierboven al aangestipt tot zelfrechtvaardiging van instituties. Zij maken het gemakkelijk om de persoon onder sociale controle te houden. Wanneer het handelen geleid wordt door het eigen willen en het eigen geweten dan gaan „de" normen niet meer vooraf aan het handelen, dan is het normensisteem niet meer een leidraad voor het handelen, dan is het handelen niet meer een toepassing van een normensisteem. Het handelen wordt dan tot een voortdurende zelfbijsturing van de eigen ervaringen met anderen en de toetsing van het handelen vindt plaats vanuit een voortdurende evaluering van wat je met anderen aan het doen bent. Die toetsing is een proces uitsluitend van de erbij betrokkenen. Al evaluerend oefent de mens zich dan vanzelf in het gebruik van de middelen om zijn eventueel repressieve omgeving struktureel tot verandering te brengen. Zelfontplooiing zouden

we dan ook niet meer willen omschrijven als waardenverwezenlijking in termen van te bewerkstelligen effekten in de enkeling alleen, maar als een samen met anderen ombouwen van onze omgeving tot we allemaal vrij kunnen leven. Als vrije mensen die zelf hun leven vorm geven zoals zij het willen, in een samenleving waarin de vrijheid van de enkeling gebaseerd is op de vrijheid voor allen.

Simon Radius

Enige literatuur:
H. Hoefnagels — Sociologie en maatschappijkritiek (Samson 1971)
H. Ph. Milikowski — Lof der onaangepastheid (Boom 1970)
Th. W. Adorno — Opvoeding tot mondigheid (Spectrum 1971)
D. Sölle — Politieke theologie (Bosch en Keuning 1972)
R. Bouwkamp e.a. — Opvoeden/vormen (Nelissen 1972)
P. Goodman — Compulsory miseducation (Penguin 1971)
E. Reimer — School is dead (Penguin 1971)
C. A. van Peursen — Strategie van de kultuur (Elsevier 1970)
H. C. M. Michielse — Kultuur als instrument van de heersende macht (Wolters-Noordhoff 1973)

Onderschrift: Enkele Opmerkingen

Het leek de redactie nuttig twee verschillende opvattingen over vormingswerk uitdrukkelijk naast elkaar te zetten. Zij komen niet alleen in en om het Humanistisch Verbond voor, maar in het hele vormingswerk. Beide hebben hun kenmerkende gevaren en voordelen. De niet-directieve methode loopt inderdaad het gevaar de bestaande orde te consolideren; maar zij biedt meer kansen dat mensen authentieke beslissingen nemen. De directieve methode ontaardt licht in manipuleren; maar hierbij zal ook de maatschappelijke samenhang eerder in het licht treden. Het eerste model kan inderdaad leiden tot een zekere wereldvreemde vorming; maar het tweede model geeft gemakkelijk aanleiding tot autoritaire verhoudingen. Het is de vraag of deze risico's per se aan de methoden kleven, of dat alles er van afhangt hoe men de methoden motiveert en hanteert.
Men kan zich voorstellen dat een synthese tussen beide benaderingswijzen mogelijk is. Vormingswerk is altijd gericht op verandering; verandering van het bewustzijn en van de samenleving. Men mag daarbij ook veranderingsmodellen (van beide) „aanbieden". Maar het is (voor humanisten) verwerpelijk bepaalde modellen op te dringen. Men vergeet ook vaak dat er vele veranderingsmodellen zijn: met de nadruk op de persoon en op samenleving, op reformatie en op revolutie. Wie één model aanbiedt miskent de mondigheid van de mens en draagt er ook niet toe bij die mondigheid te vergroten. Ook een humanist mag wel propaganda maken voor een bepaalde opvatting, maar dat is dan ook meer propaganda dan vorming! Van een humanistische beweging mag men niet verwachten dat zij daarin eenzijdig stelling neemt. Want het is een democratische beweging waarbinnen op dit punt verschillende opvattingen bestaan.
Het doel van humanistische vorming is de humanistische levensovertuiging funktioneel te maken voor enkeling en samenleving. Dit kan soms leiden tot een gezamenlijke

humanistische aktie, soms tot gescheiden optrekken in politieke partijen, aktiegroepen of maatschappelijke organen. Het is onjuist te menen dat levensovertuigingen per se behoudend (verdoezelend) werken. Alle levensovertuigingen zijn op bepaalde momenten op maatschappelijke verandering gericht. Het is ook onjuist te menen dat humanisten aanspraak maken op het monopolie van de humaniteit. Humanisten en christenen kunnen humaan zijn, maar humanisten baseren hun overtuiging op (een bepaalde opvatting van) de mens. Dat is het fundament van hun „ideologie". Maar een ideologie is altijd resultaat van een wisselwerking tussen uitgangspunten en ervaring. De betekenis van een levensovertuiging is dat die uitgangspunten steeds opnieuw aan de orde gesteld worden, zodat ze niet óndergaan in de ervaring.
Het is een misverstand te menen dat die uitgangspunten normen zijn. Zij gaan daaraan vooraf. Normen ontstaan en worden bekritiseerd in de wisselwerking tussen uitgangspunten en ervaring. Alleen daardoor kan het handelen worden tot een voortdurende zelfbijsturing en kan de toetsing van het handelen plaatsvinden vanuit een voortdurende evaluering. Evaluering, ook van traditionele normen, veronderstelt maatstaven waarin de uitgangspunten werkzaam zijn. Het gevaar van kritiek zonder bewustwording van de uitgangspunten, is, dat men het eigenlijke doel, de mensen, uit het oog verliest.
Humanistisch vormingswerk heeft ten doel mensen te motiveren tot het scheppen van werkzame normen in overeenstemming met hun uitgangspunten. Dergelijke normen zijn eigen normen. Zg. externe normen zijn helemaal geen normen maar traditionele gedragsregels, recepten. Men kan dergelijke recepten alleen ontmaskeren als autoritair door ze te toetsen aan normen waarin de uitgangspunten van de levensovertuiging werkelijk funktioneren.

Redactie

Notities van een lezer

Zojuist heb ik uitgelezen het laatstverschenen boek van **Isaac Bashevis Singer:** *„Enemies, a love story"*. Het is — na een hele reeks korte verhalen — weer een complete roman, en wát voor een! In een voor zijn gewoonte erg snel verlopend verhaal vertelt Singer een waarachtig drama. Herman Broder, een Poolse man die een joods-theologische opleiding heeft gehad, is aan de catastrofe, die de fascisten over Polen hebben gebracht, ontkomen en in Amerika gearriveerd. Zijn vrouw, met wie hij niet zo best leefde, moet doodgeschoten zijn volgens een getuige. Zijn twee kinderen zijn vergast. Zèlf is hij er doorheen gekomen, doordat een niet-joodse, vrouwelijke bediende van zijn vader hem verstopte in een hooischuur op de boerderij van haar ouders. Hij brengt het leven er af, neemt haar mee en trouwt met haar in zijn nieuwe vaderland. Herman Broder is geen zwaarmoedige maar een gelaten man, die uit de onbeschrijfelijke ellende van de afgelopen jaren te voorschijn is gekomen als iemand die niets meer gelooft, geen hoop meer heeft en verder onopvallend wil leven. Hij schrijft teksten voor een gewiekste, wereldse rabbi die een groot zakelijk vernuft verenigt met een luidruchtige, sentimentele beschermingslust voor zijn arme vrienden. Herman Broder geeft echter voor, te reizen als boekverkoper — want hij heeft een maitresse, een joodse vrouw die gescheiden van haar man met haar oude, eindeloos biddende en klagende moeder óók in New-York woont. Broder brengt regelmatig enige dagen bij haar door. Hij kan zijn tweede vrouw niet verlaten, gebonden door jaren van ontzettende vereniging; hij vindt bij zijn vriendin een bevrediging die hem in het leven houdt. Dan verschijnt plotseling zijn doodgewaande eerste vrouw weer in zijn leven. Zoals vaak voorkwam, blijkt zij niet gedood te zijn, maar zwaargewond ontkomen. Via Rusland is zij in Amerika aangeland.
Herman Broder weet zich geen raad. Er dreigen allerlei gevaren — maar hij bekent zichzelf: hij kan eigenlijk geen van drieën missen.
En dan ontwikkelt zich het drama — volgens de ijzeren wet — naar een catastrofe. Maar ik vertel niet verder. Afgezien van de bijzonder indringende verteltrant van Singer, zijn ook zijn verhalen als zodanig spannend. Dat wil ik vooral niet verbreken.
Het is weer een volmaakte Singer. Wijs, ironisch, vol aforismen, waarin een mengeling van wanhoop en ironisch vermaak omtrent het menselijk doen en laten is verwerkt.
Als iemand in dit boek Herman Broder verwijt dat hij voor ieders wangedrag een verklaring heeft en al te gelaten is, dan wordt daarbij verwezen naar Broders ghost-writing voor de rabbi: „Je spreekt *altijd* over vrije keuze. Ik las het boek dat je voor de rabbi schreef en het leek me dat elk tweede woord was *vrije keuze*". Broder wijkt uit en antwoordt: „Ik leverde hem net zo veel vrije keuze als hij hebben wilde".

*
* *

In „Le Monde" stond onlangs het bericht dat men voor het eerst in Frankrijk het monumentale werk van **Ernst Cassirer:** *Philosophie der symbolischen Formen* in de volledige editie van de drie delen vertaald gaat uitgeven — Die Sprache;

Das mythische Denken; Phänomenologie der Erkenntnis. Het werk is tussen 1923 en '29 verschenen en behoort tot die grondleggende, klassieke boeken die, hoewel mettertijd te corrigeren en aan te vullen, van ontzagwekkende invloed blijven op het denken. In Amerika bestaat al een tiental jaren een complete editie.
De Franse onderneming om dit omvangrijke schriftuur van 1200 bladzijden integraal, vertaald uit te geven, betekent voor mijn gevoel nogal wat. Zoals iedereen op het eerste gezicht al begrijpt, is het geen populair geschrift, hoewel Cassirer briljant schrijft en alle manierisme mist, dat het geschrijf van moderne Duitse denkers welhaast ondoorwaadbaar maakt. De taal van bijvoorbeeld Bloch, Adorno of Habermas is door omzetting en weglating van zinsdelen moedwillig afwijkend geconstrueerd, soms eigenzinnig, capricieus, op een gewild-eigenaardige wijze geïndividualiseerd. Ik heb vaak op een papiertje de zinnen gewoon schools ontleed om te begrijpen wat zij bedoelen. Cassirer (1874-1945) daarentegen schrijft een prachtige, heldere, gespierde taal.
Ik vind dat Frankrijk erg laat komt met zijn vertaling, maar vermoedelijk zal de — naar mijn smaak misplaatste — voorkeur voor Heidegger en Husserl, onder de kolossale protectie van Sartre, in de weg hebben gestaan voor het begrip en de waardering van het veel zuiverder werk van Cassirer, dat ook een universelere betekenis heeft.
De nieuwe golf van erkenning in een voor het moderne denken toch zo belangrijk land als Frankrijk vind ik een vreugdevol teken.
Kort voor de oorlog verwierf ik zijn grote werk — toen nog in drie, later in vier delen — over de geschiedenis van het kennisprobleem. Het was een machtig overzicht van de ontwikkeling van het denken òver het denken.
Daarnaast had hij in 1910 al een ander groot werk geproduceerd: „Substanzbegriff und Funktionsbegriff". Hij gaf het verzamelde werk van Leibniz en Kant uit en schreef uitvoerige boeken over hun leven en werken. Over de Renaissance en over de Aufklärung leverde hij imposante studies die men niet kan passeren als men over die wendingen in de vormen der beschaving iets van belang wil te weten komen. Maar niet alleen historische en kritische beschouwingen over onze cultuur kwamen uit zijn pen. Zijn hoofdwerk — dat hij publiceerde toen hij, naar menselijke maatstaven gerekend, al een levenswerk tot stand had gebracht — werd zijn *Filosofie der symbolische vormen*. En tot zijn plotselinge dood in april 1945 bleef hij mee-denken en construeren aan een visie die alle verworvenheden ordende van de geesteswetenschappen zowel als van de modernste fysica. Hij is in de bij zijn dood bijna afgelopen halve eeuw van stormachtige wetenschappelijke activiteit een van de belangrijkste denkers geweest, die het ordenende denken heeft voortgestuwd door te stellen: dat het door ons als substantie gedachte beter als functie en het als essentie beschouwde vruchtbaarder als relatie gezien kan worden.
Hij was een nobel man. De Nederlandse filosoof Hendrik Pos schreef in een studie — opgenomen in een omvangrijk Amerikaans boek over het leven en werken van Ernst Cassirer: „One scarcely knows what to marvel at most, this man's gigantic intellect, his consummate form of expression or his chivalrous humanity".

*
* *

Er doen zich de laatste jaren steeds problemen voor die ogenschijnlijk verschillend zijn; maar uit de soortgelijkheid van de reacties kan men al afleiden dat er iets wezenlijk-overeenstemmends aan de hand is. Ik noem alleen de abortus en de **euthanasie.**
De opvattingen in onze cultuur van wat leven is, wat *zinvol* leven is, maar ook de opinies omtrent de wijze waarop wij ons bestaan in de diepgaand-instrumenteel gewijzigde omstandigheden willen inrichten, zijn in beweging.
Het is goed om het probleem van

„de zachte dood", die wij een medemens willen bezorgen, te ontleden in een aantal deelgebieden die ieder voor zich een andere houding vergen doordat zij verschillend van aard en perspectief zijn.
Er is evenwel in de eerste plaats vooraf een overweging, eigenlijk een bedenking. Ik heb de stellige indruk — maar het is een indruk — dat onze beschaving door een nu hier niet nader te omschrijven ontwikkeling zich met een diepe emotionele drang tracht te emanciperen van de „hindernis", ik bedoel: van de pijn, van de zorg, van het gebrek, van het tekort, van het problematische *in het algemeen*. Het ongelooflijk vlotte gebruik van pijnstillers, verdovers en kalmeringsmiddelen, de alle voorspellingen verdacht te buiten gaande offervaardigheid om voor gehandicapten en gebreklijdenden een snelle en verder gauw vergeten oplossing te forceren, de virtuose verdringingsprestaties ten opzichte van duidelijke prognoses omtrent een naderend einde van de leefbaarheid — dit alles en nog veel meer, vestigt bij mij het vermoeden dat er, gepaard aan de sociaal-economische emancipatie, ook hartstochtelijk een neiging meegroeit om geen roet in het eten meer te dulden.
Ik ben natuurlijk òòk wel van mening dat het onzinning is onduldbare pijnen te lijden als er middelen ter beschikking staan die kunnen lenigen. Maar ik meen te bespeuren uit tal van symptomen een verzachting van de volwaardig-menselijke opvattting: dat er moeiten in dit leven zijn die in redelijkheid gedragen moeten worden, dat het tekort en het gebrek *in hun essentie* bij het leven behoren. Deze uiting van mijn veronderstelling kan wel misverstaan worden, en ik opper haar dan ook alleen maar als een „terzijde" bij een geweldig probleemgebied. En ga gauw door.

*
* *

Er is een **hoop rumoer** rondom de euthanasie. Met dit woord wordt bedoeld: een medemens een zachte, milde dood bezorgen. Daar moet dan bij bedacht worden dat de daad geschiedt uit mededogen ten opzichte van iemand die door lichamelijk of geestelijk lijden of onherstelbaar bewustzijnsverlies voor zich zelf of voor anderen in een ondragelijke situatie verkeert.
Deze kwestie is weer hevig in de aandacht gekomen door het geval van een vrouwelijke arts in Friesland die haar moeder, die ongeneeslijk ziek was op haar uitdrukkelijk en ernstig verlangen van het leven heeft beroofd door toediening van een dodelijke injectie.
Maar ook door andere oorzaken is de discussie over „de zachte dood" de laatste jaren aan de gang. De technische mogelijkheden om leven te rekken, om flauwe vleugjes van resterend menselijk bestaan met ingewikkelde apparatuur te handhaven — hoewel er van bewust leven al geen sprake meer is — zijn zo uitgebreid dat de vraag al lang is opgekomen of deze overijverige medische activiteit nog wel zinrijk is.
De wet verbiedt elke vorm van doden, alleen is er in 1886 een niet onbeduidende verzachting van de straf ingevoerd ingeval vastgesteld wordt dat er aan de daad een uitdrukkelijk en ernstig verlangen naar de dood bij het slachtoffer ten gronde lag. De medische ethiek sluit zich hierbij *officieel* nog aan, alleen mag men aannemen dat de veranderende opinies in de maatschappij zich in de kringen van artsen ook doen gelden. Zij moeten echter in hun praktijk van geval tot geval *als individu* bij zich zelf te rade gaan waar zij de grenzen trekken van wat zij *kunnen* en *willen*.
Voor humanisten is het gewenst in de tegenstrijdige opinies over de euthanasie als ernstig verschijnsel in onze cultuur enige orde te zoeken.
En als ik mij nu niet vergis dan zijn er met betrekking tot *het toedienen van de zachte dood* drie wezenlijk verschillende gebieden te onderkennen.

*
* *

In de eerste plaats denk ik dan aan het

beëindigen van leven dat men met een vakterm **„klinisch dood"** noemt. Daarmee wordt gedoeld op hen die door ernstig en reddeloos hersenletsel of door andere beschadigingen geen bewustzijn meer hebben en waarvan de onherstelbaarheid buiten elke twijfel staat. Door technische apparatuur en kunstmatige voeding kan het bestaan van zo'n wezen heel lang gerekt worden, zonder dat hij of zij zèlf er enig besef meer van heeft.
Ik ben van mening dat beëindiging van dàt leven vroeg of laat door de gemeenschap aanvaard zal worden. Ik bedoel: ik ben er van overtuigd dat onze cultuur een oplossing zal vinden om dit verscheurende dilemma van artsen, verpleegkundigen en familie op de een of andere manier op te lossen. Daardoor zullen de betrokkenen morele of misschien zelfs wettelijke steun krijgen voor wat nu — naar wij moeten aannemen — herhaaldelijk gebeurt ten laste van het individuele geweten van een enkeling.
Het is overigens in het geheel niet zeker of hiervoor de wet radicaal moet worden veranderd. Door de geweldige uitbreiding van onze technische vermogens zijn we op velerlei gebied nogal moeilijk komen te zitten met onze definitie van wat *leven* is. En in het licht van die oude definitie moeten artsen het leven behouden, met *alle* middelen.
Maar indien onze cultuur hiervoor een verantwoorde, moreel gerechtvaardigde oplossing heeft gevonden, dan heeft men toch aan het werkelijke probleem van de euthanasie eigenlijk nog niets gedaan. Er is dan alleen een stukje morele correctie toegepast op de uitgeschoten rationele techniek. Er wordt geen *zachte dood* toegediend aan een *medemens* als men de stekker er uit trekt, iets niet doet of iets te veel geeft, bij een wezen dat zonder bewuste reacties, alléén maar bestaat op die uiterste grensstrook die wij op grond van een oude biologische definitie formeel nog leven moeten noemen.

*
* *

Een tweede gebied dat naar mijn overtuiging niet helemaal terecht bij het vraagstuk van de euthanasie wordt betrokken is dat van wat ik zou willen noemen **de assistentie bij zelfmoord.**
Dat is het geval als een bewuste persoonlijkheid die nog in het bezit verkeert van een bepaalde rest van geestelijke en lichamelijke vermogens uitgesproken verlangt om te sterven, maar door allerlei oorzaken niet in staat is zichzelf aan een zachte dood te helpen. Hier komt van terzijde aan het licht dat wij er *ten onrechte* uitsluitend een artsenzaak van maken. Een broer, een dochter, een vriend kan met enige moeite dezelfde functie van helper vervullen.
Ik ben van mening dat onze cultuur vroeg of laat ook voor *dit* probleem een oplossing zal vinden. Over de zelfmoord als zodanig wordt in onze wetten wijs gezwegen en ook moreel brengen wij het toch eigenlijk niet op om iemand die niet langer leven wil iets te verwijten. Zeker niet in een situatie van geestelijk of lichamelijk lijden.
Het zal evenwel niet gemakkelijk zijn om een aanvaardbare regeling te treffen. De mensen — oppervlakkig geïnformeerd maar emotioneel gauw betrokken — zijn wel geneigd om de man of vrouw in bescherming te nemen als die in een incidenteel geval assistentie bij de zelfmoord van een familielid heeft verleend, maar er ontstaat onmiddellijk een aarzeling als men van het incident in Brabant of Friesland overgaat tot vragen naar een ontwerp voor een algemene regel, óók geldig voor de eigen familie. Want wie beslist? Wie wordt tot de familie gerekend? Beslist men dan bij meerderheid van stemmen? Wat te doen als een arts weigert, hetgeen niet uitgesloten mag worden.
Maar nogmaals, ik geloof dat onze cultuur op weg is om voor *dit* gebied een oplossing te vinden. Dat is dan toch geen uitweg uit het meest wezenlijke gebied van de euthanasie. Hulp bij bewuste zelfmoord zal ongetwijfeld de rechtvaardiging vinden zodra onze beschaving het recht op zelfmoord *positief* aanvaardt. Niet als een akelig incident, maar als een te respecteren *besluit* van het leven. En dat besluit dan begrepen in de twee betekenissen die dit woord in onze taal

heeft: als een bewuste, actieve *keuze* van een *eigen einde*.

*
* *

Het eigenlijke gebied van euthanasie: het bewust toedienen van de zachte dood aan een medemens, blijft over. De twee soorten van gevallen waar ik het tot nu toe over heb gehad liggen op gebieden die verschuiven; zij zijn van dien aard dat de praktijk al een eind de theorie is gepasseerd, doordat de moraal allang twijfelt aan de juistheid van onze strenge, wat erg belegen onderscheidingen. In het geval dat bij een wezen geen enkel besef meer leeft en het bestaan technisch wordt beëindigd en ook wanneer er assistentie wordt verleend bij bewust gewenste zelfmoord, zal, zoals gezegd, onze beschaving haar weg wel vinden. In het eerste geval is er al een vrij algemene opinie gevormd dat er bij de klinische dood van *leven* in de eigenlijke zin geen sprake meer is — en in het andere geval kent onze cultuur een duidelijk respect voor de bewuste wil tot de dood van een lijdende mens. Er wordt in beide gevallen niet gevoeld dat men iemand iets van leven ontneemt. In het ene geval *is* er geen leven, in het andere *wil* er niet geleefd worden.
Bij het toedienen door een buitenstaander van de zachte dood aan een bewust levend, hoewel lijdend mens, op grond van zo te noemen objectieve gronden, *onafhankelijk* van de wens van de betrokkene — dáár overschrijden wij evenwel een onmiskenbare grens. Dan beslissen omstanders, artsen, familie of wie dan ook — dat van een medemens met bewustzijn de levenskansen en mogelijkheden niet meer voldoende zijn en dat een zacht einde verkieselijk te achten is.
Dit is principieel iets anders dan wat ik hiervoor besprak: het is euthanasie in de meest eigenlijke zin van het woord: het *bewust, actief toedienen van de zachte dood aan een levend medemens*. Niet het beëindigen van leven dat alleen maar onbewust bestaan is; ook niet het voldoen aan een dringend en onontkoombaar verzoek om assistentie bij zelfmoord — maar bewust bepalen wat leven is en daarover beschikken.
Het is mijn diepe overtuiging dat onze cultuur daar geen oplossing voor heeft en ook zal weigeren daar een opening voor te geven, tenzij wij onze meest wezenlijke morele grenzen willen overschrijden.
De onoverkomelijke drempel wordt namelijk gevormd door de onbeantwoordbare vraag: *wat is de waarde van een deel leven?* Ik hoorde een sportleraar eens zeggen: als ik een been moest missen, was ik liever dood. Van Voltaire is de uitspraak bekend: leven bestaat alleen in het denken. Als men hem vroeg: wat zou je doen als je je benen moest missen, dan antwoordde hij: *als* ik maar kan blijven denken. En je armen? Als ik maar kan blijven denken!
Maar als we nu deze extreme voorbeelden verlaten: wat is de waarde of de onwaarde van de mogelijkheid om je kinderen tien minuten per week te zien, te horen, misschien ook te spreken? Wat is de waarde van het leven van een oude vrouw die met behulp van veel verpleeghulp elke dag één uur voor het raam zit en een kleuterschool ziet uitgaan? Als zij gelukkig is, of het in elk geval wil *blijven* beleven — kunnen wij dan een rechtvaardiging vinden voor het oordeel dat het een waardeloos stukje leven is? En dat alles moeten we dan nog op één schaal brengen met het lange leven van mensen van wie Oscar Wilde zei: „Léven is het zeldzaamste ter wereld, de meeste mensen bestaan en dat is alles."
De grondvraag is dus: wil men de mogelijkheid onder ogen zien om iemand buiten zijn wil te doden? De tegenwerping: we willen dat alleen in de omstandigheden dat die mens ernstig lijdt en geen levenskansen meer heeft — dit argument gaat òm het werkelijke probleem heen. Er moet toch bepaald worden wat *leven* waard is, òndanks lijden, ondanks beperkte tijd. Want bewust leven is *leven*, hoe bedrukt, hoe beperkt dan ook!
Het staat voor mij vast, dat de mensheid die ik ken daartoe niet in staat is òf wij moeten volstrekt en duurzaam onze wezenlijke cultuurwaarden verloochenen

— en dat kunnen wij evenmin!
De lijnen van ontwikkeling die ik schetste met betrekking tot onze houding ten opzichte van de klinische dood en de zelfmoord lopen in tegengestelde richting op het gebied van het ongevraagd doden van bewust leven. Wij zien onmiskenbaar het moreel gesteunde inzicht groeien dat een bewust levende persoonlijkheid zèlf zijn dood moet mogen bepalen.
De morele kracht die ons hier zal *helpen* een verantwoorde houding te vinden zal ons evenwel *tegenhouden* op het gebied van het ongevraagd beschikken over het bewuste leven van een ander.
We kunnen er niet onderuit: de mens moet zelf mogen bepalen of hij zijn deel van leven wil behouden.

*
* *

Er is het vorige jaar een fascinerend boek verschenen: „Les fondements du mensonge **(de grondslagen van het liegen),** door Guy Durandin — Flammarion, Paris. Het is een heel werk, van 450 bladzijden en de auteur heeft meer dan twintig jaar aan zijn onderzoekingen gespendeerd.
In ons land — herinner ik mij — is er voor de oorlog al eens een monografie over de pathologische leugenaar geschreven, door Wiersma, vol schitterende, boeiende histories.
Het waardevolle van het nieuwe boek is de uitvoerige ontleding van het gehele gebied van het uiten van onwaarheid en de diepgravende overdenking van alle elementen daarvan op zich zelf.
Belangwekkend is op zeker moment in dit boek vooral de beschouwing over het kennisvraagstuk — zijn historische ontvouwing — met betrekking tot het liegen. Om de leugen goed te begrijpen moet men scherp inzien hoe de menselijke kennis, met name de zelfkennis, is gegroeid. De eis van objectieve geldigheid die wij thans aan kennis stellen is langs een welhaast eindeloze weg, moeitevol verworven — en die eis wordt hier en daar nog maar met ongelijke stelligheid geponeerd.
Aanvankelijk was, zoals men het vulgair stelt, de wens de vader van de gedachte, de gevoelens — van verlangen naar veiligheid, zekerheid, baat en voorsprong — beheersten de kennis geheel en al.
Vooral in de zèlfkennis domineerde de valse kennis door het vitale mechanisme van de verdediging tegen angst en onzekerheid. De geschiedenis van de menselijkheid bewijst dat emotionele verdediging met woord en daad spontaner optreedt dan behoefte aan begrip.
Objectieve kennis is het geweldige, beheerste verlangen van een hoge cultuur die de angst inmiddels grotendeels moet hebben overwonnen. De leugen ligt aan de voet van elke beschaving. Iemand die een citatenboek bij de hand had, vertelde mij dat een oud gezegde in Oeganda luidt: „Wie niet liegt wordt nooit volwassen".

*
* *

Ik heb nu de beide boekjes gelezen die in het algemeen hoog geprezen worden: „Bleekers zomer" en „Allemaal tranen", van **Mensje van Keulen.** De recensent Poll was erg geestdriftig en vond het eerstgenoemde boekje nà Van het Reve's „De taal der liefde" het tweede hoogtepunt in onze huidige literatuur. Dat lijkt me allemaal sterk overdreven. Wat Mensje van Keulen schrijft is eigenlijk een „copiëerlust des dagelijkse levens", vooral in de trant van Frans Coenen of Marcellus Emants. Het is een tafreel van miserabele, schamele scharrelarij, wat ransig, knoeierig. Maar er zijn wel verrassende observaties. Het geheel is eigenlijk een dunne bestelling en ik heb er bepaald veel minder plezier aan beleefd dan aan de bundel verhalen van **J. M. A. Biesheuvel:** „In de bovenkooi", die onlangs is uitgekomen. Deze verhalen hebben voor het merendeel een brede allure, veelzijdigheid en schitteren zo nu en dan van prachtige associaties.
Ik begrijp alleen niet waarom deze auteur zijn akelige naam niet verbergt in een pseudoniem. Eén biesheuvel is meer dan genoeg.

*
* *

Hier in Amsterdam, in de Brakke Grond

loopt op dit moment een „theaterserie voor het gehele gezin in vier afleveringen": **The Family,** geschreven door *Lodewijk de Boer*. Ik heb nog geen gelegenheid gevonden om er heen te gaan, maar — aangestoken door het enthousiasme van mijn dochters en vele vrienden — heb ik in elk geval de twee verschenen deeltjes van aflevering I en II gekocht. In één ruk lees je die uit, want het is werkelijk iets bijzonders. Direct valt al op dat de dialoog snel, verrassend en indringend is. Het geheel speelt in een kraakpand, waar twee broers en een stom zusje zijn ingetrokken — een stel mensen dat de vermenging vertoont van normaal en abnormaal, agressief en aandoenlijk, fantastisch ondernemend en geheel in de vernieling. Daar voegen zich in de opeenvolgende afleveringen buitenstaanders aan toe, waardoor steeds nieuwe verrassende situaties ontstaan. Er wordt — begrijp ik — met een geweldig aanstekelijke gein gespeeld.
Ik heb de indruk dat deze serie de tegengestelde parallel is van de traditionele familieserie op de televisie, als bijvoorbeeld Peyton Place. Zoals in de televisieserie alles nogal bombastisch groots is opgezet, is in The Family alles schamel, een rotzooi. Heerst in de t.v. het overspel, hier is een nauwelijks aanstootgevende sfeer van incest. Speelt op de t.v. de vader, de pater familias, een machtige rol, hier is het een waardeloze nietsnut. Indien op de t.v. een vrouw, van buiten komend, zich mengt in de scêne dan is dat een fatale vrouw die verderf zaait. Hier is het juist een heel gewone, oerburgerlijke vrouw met simpele voorkeuren die vrede wil stichten. Maar hoe tegengesteld de structuur ook is aan de populaire series, veel sterker komt over wat wezenlijk is aan menselijke verhoudingen: de menselijke eenheid, ondanks de onverstaanbaarheid, de onvoorspelbaarheid van reacties in een wisseling van tragedie en comedie.
Het plan bestaat om aan het eind van de serie, op één zondag alle vier delen te spelen. Als ik de kans krijg ga ik er heen. Brood en koffie mee.

*
* *

M. K. schoof mij tijdens een bespreking, na een vertoog van iemand dat vol vragen zat, het volgende papiertje toe: „Nathan komt bij de rabbi en vraagt: „Rebbe, ik zit al jaren met een probleem. Hoe is het, leven wij van buiten naar binnen of leven we van binnen naar buiten". „Nou Nathan", zegt de rabbi, „als je het zò stelt, dan is het antwoord: ja!"

P. Spigt

INHOUDSOPGAVE NEGENTIENDE JAARGANG (1972)

BONGER, H.

blz. 34 Marcuse en de verdraagzaamheid.

BRANDT CORSTIUS, J. C.

blz. 84 Multatuli: Een bundel essays naar aanleiding van zijn honderdvijftigste geboortedag

blz. 123 Twee Nederlandse lessen in geschiedenis

CHOUFOUR, H. G.

blz. 174 Sartre en een alternatieve samenleving

HAASSE, HELLA S.

blz. 109 Louise Michel

JACOBS, PSZISKO

blz. 74 Simone de Beauvoir

KLEVER, W. N. A.

blz. 50 Antwoord aan de heer L. G. van der Wal

KRUG, B.

blz. 130 Nederland en de Parijse Commune

LOSCHACOFF-DE KANTER, S.

blz. 138 The Times over de Commune van Parijs

NOORDENBOS, O.

blz. 65 Het einde der religie

PRAAG, J. P. VAN

blz. 30 Vrijheid en tolerantie

blz. 153 Voor het sluiten van de poorten

RIEMERSMA, J. C.

blz. 166 Nut en nadeel van de wetenschap

ROMEIN-VERSCHOOR, ANNIE

blz. 1 Hans Christiaan Andersen

SCHAPER, B. W.

blz. 97 De Commune van 1871

SPIGT, P.

blz. 16 Max Stirmer, filosoof van het absolute protest
blz. 59 Notities van een lezer
blz. 89 Notities van een lezer
blz. 147 Notities van een lezer
blz. 191 Notities van een lezer

VELD, J. IN 'T

blz. 42 Marcuse versus Marx

WAL, LIBBE VAN DER

blz. 54 Mislukt dienstbetoon
blz. 155 Van beide zo'n beetje

INHOUDSOPGAVE ACHTTIENDE JAARGANG (1971)

BONGER, H.

blz. 87 Hotel Eden

BRANDT CORSTIUS, J.

blz. 101 Kansen voor de aggressiviteit

ESSEN-ZEEMAN, C. W. VAN

blz. 54 Maurice Merleau-Ponty

FREUDENTHAL, HANS

blz. 3 Milieubewust of relbewust
blz. 29 Wandelende tussen twee vuurgordijnen

GIEZEN, A. M. VAN DER

blz. 179 Vormgeving van beleid in onderwijs en cultuur

HAWTON, HECTOR

blz. 35 „Memories" van Julian Huxley

HOEKSTRA, M. J.

blz. 179 Een leemte in de leegte?

KNAP, M.

blz. 151 Abortus-provocatus
blz. 119 Opmerkingen over kinderbescherming
blz. 151 Orgaantransplantatie

KOLAKOWSKI, LESZEK

blz. 8 Het doden van gehandicapte kinderen als het fundamentele probleem van de filosofie

KRUG, P.

blz. 16 Humanistische Verkenningen
blz. 67 Humanistische Verkenningen
blz. 130 Humanistische Verkenningen

LIPS, H. J.

blz. 115 De wereld is groter dan het Humanistisch Verbond

POSTMA, PAUL

blz. 89 De grenzen aan de groei

PRAAG, J. P. VAN

blz. 1 Begrijpt u nu waarom ik huil?
blz. 16 Humanisme en maatschappijkritiek
blz. 165 Beperking en betekenis van de moderne theologie

REDINGIUS, J.

blz. 140 Leve de milieurel

SCHAPER, B. W.

blz. 157 Johan Huizinga

SPIGT, P.

blz. 104 Humanisme in de maatschappij
blz. 41 Notities van een lezer
blz. 94 Notities van een lezer
blz. 143 Notities van een lezer
blz. 189 Notities van een lezer

VOGEL, CASPER

blz. 126 Opkomst van een tegencultuur

WAL, LIBBE VAN DER

blz. 74 Van beide zo'n beetje

HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES

De Stichting is in het leven geroepen

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

Vormen van deelneming:

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

Donateurs worden tevens als contribuanten beschouwd.

De stichting geeft uit

rekenschap

driemaandelijks tijdschrift voor wetenschap en cultuur, onder redactie van prof. dr. J. C. BRANDT CORSTIUS, prof. dr. H. FREUDENTHAL, mr. M. KNAP, P. KRUG, 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* 20,—; losse nummers *f* 5,—.

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.