rekenschap

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT
VOOR WETENSCHAP EN CULTUUR

Humanistisch Opleidings Instituut
BIBLIOTHEEK
Postbus 797 - 3500 AT Utrecht

UVH
UNIVERSITEIT VOOR HUMANISTIEK

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

HET HOOFDBESTUUR VAN HET HUMANISTISCH VERBOND OVER GIJZELINGEN
HUMANISTISCHE BEGELEIDING
DRIE FASEN IN DE FILOSOFIE DER WAARDEN
BEZWAREN TEGEN ASTROLOGIE

DEC. 1975 nr. 4
22e JAARGANG

rekenschap

MISDAAD EN STRAF

De zekerste manier om de criminaliteit te voorkomen, maar tevens de moeilijkste, bestaat in het verbeteren van de opvoeding.

Cesare Beccaria

Elke straf wordt fundamenteel en van nature onrechtvaardig, zodra zij niet strikt noodzakelijk is om het pand van het algemeen welzijn ongeschonden te bewaren.

Cesare Beccaria

De misdadiger is de afvalput waarin wij allen de eigen gevoelens van wrok kunnen storten.

Howard Jones

(Citaten ter publikatie aangeboden ter gelegenheid van de Nationale Reclasseringsactie)

INHOUD

Hoofdbestuur:	**Overwegingen inzake gijzeling / 143**
J. P. van Praag:	**Humanistische begeleiding / 148**
—	**Bezwaren tegen astrologie / 160**
H. J. Pos:	**Drie fasen in de filosofie der waarden / 162**
Pszisko Jacobs:	**Tadeusz Rózewicz, dichter-tijdgenoot / 173**
P. Krug:	**Actualiteiten / 180**
Job Knap:	**Wat mankeert het strafrecht / 184**
P. Spigt:	**Notities van een lezer / 187**

Het hoofdbestuur van het Humanistisch Verbond over gijzelingen

Aan
de Raad van Ministers van het
Koninkrijk der Nederlanden
Plein 1813 no. 4
's-Gravenhage

Utrecht, 12 november 1975

Mevrouw, Mijne Heren,

Het hoofdbestuur van het Humanistisch Verbond meent dat organisaties ener levensovertuiging bij gelegenheden van landsproblematiek, die een wezenlijk zedelijk aspect van ons bestaan raken, niet mogen schromen de regering hun visie — in de vorm van een advies — duidelijk kenbaar te maken.

Met betrekking tot het benauwende vraagstuk van de gijzelingen heeft het hoofdbestuur van het Humanistisch Verbond zich sinds enkele maanden diepgaand beraden. In bijgaande nota, naar de inhoud waarvan wij u kortheidshalve mogen verwijzen, zijn de overwegingen en conclusies van dat beraad omschreven.

Wij hebben geconcludeerd dat er op zedelijke gronden een grens gesteld moet worden aan de bereidheid van een regering tot akkorderen met gijzelende terroristen. Die grens wordt overschreden indien voor de criminele wensen van de daders wordt gecapituleerd en het hun wordt toegestaan vrijelijk aan rechtstoepassing te ontkomen.

In dier voege ondersteunt het hoofdbestuur van het Humanistisch Verbond op zedelijke gronden uw bevoegdheid in deze tot radicale rechtsuitoefening eventueel onder gebruik van dwang en geweld.
Met verschuldigde gevoelens,

namens het hoofdbestuur van
het Humanistisch Verbond,
w.g. W. C. Fiege, directeur

* De redaktie van dit tijdschrift heeft deze plaats — waar anders gewoonlijk een beschouwing van actuele aard door een van de redakteuren staat — graag ter beschikking gesteld voor deze belangwekkende publikatie.

OVERWEGINGEN INZAKE GIJZELING *

I

De *opluchting* die na een onbloedig afgelopen gijzeling wordt gevoeld vormt een natuurlijke reactie. Indien de levens van de gegijzelden zijn geruild voor de inwilliging van eisen van de gijzelaars is er echter méér gebeurd dan „een redding van mensen in acuut levensgevaar". Er is in de eerste plaats tenminste een beduidende hoeveelheid *leed* toegebracht aan mensen die niet specifiek iets hebben misdaan waardoor zij voor zulk een bejegening in aanmerking kwamen.
Vervolgens: van de hoogste instanties van onze rechtsstaat uit is deze ongefundeerde leedtoediening niet alleen niet afgeweerd en bestraft, maar er is *profijt* verschaft aan daders die, in vrijheid gelaten, zo spoedig mogelijk hun wandaad kunnen herhalen.
Tenslotte levert een voor de gijzelaars voordelig akkoord met de overheid steun aan een *misdadige methodiek tot dwingelandij.*

II

Er worden wel twee argumenten aangevoerd, die het toegeeflijk akkorderen met gijzelaars pogen te rechtvaardigen.
Het *pragmatische argument:* dat er dan toch maar mensenlevens zijn gespaard, blijkt bij nader inzien een opportunistisch argument te zijn, doordat genegeerd wordt dat na een „opgeloste" gijzeling onder vrijdom van de daders, terstond anderen in gevaar verkeren en wel in toenemende mate omdat de akkoorden de methode van gijzelen *aanmoedigen* en er geen enkele garantie is dat er niet iets „mis" zal gaan.
Het *subjectivistische argument:* dat men zich geheel moet vereenzelvigen met het lot van de gegijzelden en hun verwanten, zeggende dat het gemakkelijk is te oordelen indien geen familie of verwanten betrokken zijn, is van dezelfde natuurlijkheid als de opluchting over de „goede" afloop, maar daardoor ook even beperkt en bovendien — door de schijn van een theorie te zijn — buitengewoon gevaarlijk.
De voorwaarde voor het tot stand komen van zuivere oordelen in het algemeen en van rechts-oordelen in het bijzonder, is: weloverwogen objectiviteit, de inspanning met name om afstand te nemen van emoties en vóóroordelen. Aanvaarding van emotionele betrokkenheid als uitgangspunt en als toetssteen voor het oordeel miskent fataal het wezen van het oordelen: onderscheiden, dat is afstand nemen teneinde terzake dienende factoren te overzien.

III

Er is anderzijds een argumentatie die een *rechtvaardiging van de gijzelaar*

* Hen die de gijzeling verrichten noemen wij hier: gijzelaars. De slachtoffers: gegijzelden.

tracht te funderen met verwijzing naar de sociaal-economische omstandigheden van waaruit het middel van de gijzeling wordt gehanteerd. De term die daarbij wordt ingevoerd luidt: *structureel geweld.*
De gijzelaar zou met zijn gewelddaad van de gijzeling reageren op „geweld" dat hem werd aangedaan: onderdrukking, onvrijheid, ontheemding, armoede — gekarakteriseerd als structureel geweld: vormen van onrecht voortvloeiende uit de structuur van de samenleving. De gijzeling zou dan eigenlijk een daad van zelfverdediging zijn van onderdrukten in een overmachtssituatie tegen passieve of actieve medeplichtigen aan onderdrukking.
De sociale gerechtigheid is een onvoltooide zaak in de wereld, maar de term „structureel geweld" is misleidend, suggereert brede opzettelijkheid en voert door de manipulatie met het begrip geweld — waar willekeurig gegijzelden in het geding zijn — een collectieve verantwoordelijkheid in, die elke wezenlijke rechtsgedachte ondergraaft. Zoals Hannah Arendt zegt: „Zodra iedereen schuldig wordt verklaard, is niemand meer schuldig te achten".
Nochtans mag de afwijzing van het gebruik van de term „structureel geweld" als poging tot rechtvaardiging van dodelijk geweld of dreiging daarmee bij gijzeling, ons niet doen voorbijzien aan situaties waarin een terroristisch regiem de onderdrukten in uiterste wanhoop kan drijven tot geweld en chantage op het leven tegen de tiran of zijn trawanten.
Dodelijk geweld en ook de gijzeling van politieke tegenstanders in een sfeer van onderdrukking, onrecht en terreur kan een uiterst middel zijn van zelfverdediging. Aan de zedelijke rechtvaardiging van zulk een beroep op overmacht kan men zich echter dan niet onttrekken door alleen maar te verwijzen naar de situatie van onrecht en terreur.

IV

Humanisten verwerpen de gijzeling — op grond van hun diepste zedelijke besef — als een *misdaad van de ergste soort.*
De karakteristiek: „misdaad van de ergste soort" is gebaseerd op het klassieke zedelijke vonnis: het behandelen van een mens als middel slechts en niet als doel, in dit geval niet alleen het gebruiken — uitbuiten — van menselijke arbeid, het manipuleren van een mens in een politieke machtsstrijd, maar het moedwillig inzetten van menselijk leven zonder meer, speculerend op het mededogen van anderen.
De stelling is dan ook onontkoombaar, dat het wijken voor deze afpersing op het leven in de strikste zin van het woord, onaanvaardbaar is: dat géén ruilakkoord — waarin begrepen de vrijheid van de daders — waarbij de waardigheid van de menselijke persoonlijkheid is vernederd tot materiële ruilwaarde, kan worden geaccepteerd.
Maar op dit moment doen zich twee kwesties voor die niet gepasseerd kunnen worden: het probleem van het toepassen van geweld door de overheid en het probleem van de onderhandeling.

V

Geweld en dwang uitgeoefend als uiterste middelen van het gezag vinden hun fundering als recht van de macht in zoverre deze de macht van het recht blijkt te zijn, doordat niet het *feit* maar de *inhoud* van die macht als legitimatie wordt aangevoerd en bovendien die inhoud voortdurend ter discussie en ter herziening openstaat. Maar als handhaving van de rechtsovertuiging noopt tot uiterste middelen van dwang en geweld tegenover de gijzelaars, waarin is dan de rechtsgrond gelegen voor het eventueel onvermijdelijk verwonden of doden van gegijzelden? Nadert hier de positie van de rechtshandhaver niet in aanzienlijke mate die van de gijzelaar, die wij verwijten menselijke individuen als middel en niet als doel te gebruiken? Dit is het standpunt van hen die ieder risico van bloedvergieten van onschuldigen afwijzen. Het verschil komt aan het licht in de doelstelling. De gerechtigheid is een essentiële voorwaarde van menselijk leven, dat in het beleven van waarden het animale stadium van bestaan heeft overstegen. „Als de gerechtigheid niet meer bestaat dan heeft het leven geen zin meer" (Kant).

De idee der gerechtigheid duidt een complex van menselijke idealen aan, waarin gelijkwaardigheid, verdraagzaamheid, verbondenheid en vrijheid beleefd worden als waarden zonder welke de mens van angst en vernedering wil sterven om niet terug te vallen in de bestaanswijze van het oerwoud. Voor de mens die in het beleven van zedelijke waarden zijn existentie bewust is, is het biologisch leven niet het hoogste goed. In de strijd voor de gerechtigheid wordt in de individuele mens — die eventueel, onvermijdelijk als slachtoffer valt — de *mensheid* gediend.

VI

Deze gedachtengang brengt ons direct naar het tweede probleem. De straffe rechtsuitoefening, zo nodig met middelen van dwang en geweld, ten aanzien waarvan hiervóór de rechtvaardiging is gepoogd te leveren, zou twijfel kunnen verwekken omtrent de toelaatbaarheid van *„omzichtig beleid"* en *„akkorderen"* met de gijzelaars. Dit is het standpunt van „niet praten maar doen". Een cultuur, die zoals gezegd in het beleven van zedelijke waarden zich haar ware existentie bewust is, kan moreel niet veronachtzamen dat zij met inzicht, kennis en vaardigheid een bepaald stadium van mogelijkheden heeft bereikt, ook mogelijkheden van overreding.

Het inzicht in en het begrip voor de motivatie van hen die onder de druk van sociaal-economische en politieke omstandigheden tot misdadig geweld komen noopt tot de grootst mogelijke behoedzaamheid en het uiterste geduld in de behandeling van een dreigende ramp. Daarbij is het zedelijk niet aanvaardbaar de moderne verfijnde technieken van gesprek en overreding — ten bate van het recht — terzijde te schuiven in een ongerechtvaardigde haast om misdadigers uit te schakelen.

VII

Maar er is een *grens* te stellen. Die grens ligt daar waar misdadigers in vrijheid zouden ontkomen, geneigd tot herhaling.

Aan die grens mag de overheid — op grond van bovenstaande overwegingen — offers vragen.

Rechtsgenoten — in het bijzonder organisaties ener levensovertuiging, als het Humanistisch Verbond — behoren bij gelegenheid de overheid ondubbelzinnig kenbaar te maken dat zij de bevoegdheid van die overheid tot een eventueel radicale rechtsuitoefening onder gebruik van dwang en geweld op zedelijke gronden ondersteunen.

Hoofdbestuur
Humanistisch Verbond

Utrecht, 7 november 1975

Humanistische begeleiding

De humanistische stroming beoogt niet alleen de humanistische gedachte te ontwikkelen terwille van een bevredigende levensovertuiging, maar zij streeft er ook naar een kader te verschaffen, waar binnen zich het handelen zinvol kan voltrekken. Daartoe dienen allerlei middelen die de humanistische beweging hanteert, maar in het bijzonder ook verschillende methoden van humanistische begeleiding. Deze omvat velerlei vormen van geestelijke vorming en geestelijke verzorging, die geleidelijk in elkaar overgaan, al vereisen zij wel onderscheiden specialismen. Al in de eerste publikaties hierover zijn individuele bemoeienis en groepswerk in elkaars verlengde gedacht, en beide gericht op zelfbestemming in een sociale kontext. Verhaaltjes over het parochiale of belerende karakter er van blijken vrijwel uit de lucht gegrepen en vinden geen steun, noch in de theorie noch in de praktijk. Humanistische begeleiding is van de aanvang af een andere weg gegaan dan die van de kerkelijke zielszorg zoals die traditioneel werd uitgeoefend.
Wel is er altijd van uitgegaan dat mensen talloze noden ervaren, die om humanistische begeleiding vragen. De ondermijning van traditionele gedragspatronen in een radikaal veranderende samenleving en de verwereldlijking van het levensgevoel roepen vragen op die velen niet zonder medewerking van anderen kunnen beantwoorden. Dat hoeft ook niet te verwonderen, want op geen enkel levensgebied vinden we het vanzelfsprekend dat mensen zonder enige hulp hun weg vinden. Waarom zou dat dan op het existentiële terrein wel het geval zijn? Men kan existentiële vragen ook niet laten opgaan in problemen van persoonlijke relaties, kulturele vormgeving of maatschappelijke strukturen. Zij hebben daar wel mee te maken, maar ze hebben toch een eigen karakter. Dat is ook duidelijk als men bedenkt, dat mensen onder letterlijk alle omstandigheden met zichzelf in het reine moeten komen: er zijn geen omstandigheden zo slecht of dat is toch nog mogelijk; en er zijn geen omstandigheden zo gunstig of het is ook nog nodig.
Dit betoog bedoelt niet de betekenis van de omstandigheden te kleineren; het scheppen van gunstige strukturen is een taak van humanisten, maar juist dat vergt mensen die begrijpen waarop het in het mens-zijn aankomt. Men kan innerlijke onvrede niet verdrijven met allerlei nuttige aktiviteiten; maar wel kan men op de grondslag van innerlijke vervulling zinvol werkzaam zijn. Het levensbesef in een organisatorisch-technologische samenleving is geneigd existentiële vragen te beantwoorden door funktionele maatregelen, met name

het wijzigen van de omstandigheden. Dat is niet verkeerd, maar het lost de problemen niet werkelijk op. Als humanisten iets eigens kunnen bijdragen aan de oplossing van blijkbare of verborgen noden van de mensen van nu, dan is het doordat ze in de funktionele maatregelen de geestelijke komponent herkennen. Dan alleen is hun hulpverlening iets meer dan sektarisch gedoe dat evengoed of beter door andere, op funktioneel terrein meer gespecialiseerde, instellingen zou kunnen worden verricht.

Wat is eigenlijk „geestelijk"?

In verschillende kulturen en gedurende lange perioden in onze westerse kultuur, meende men dat de term geestelijk betrekking had op een afzonderlijke geest of ziel. Allerlei noties, zoals adem, levenskracht, magische invloed, wind, hartstocht lagen er in besloten. Oorspronkelijk in nauw verband met het lichaam, later — onder invloed van het platonische denken, ook in het christendom — meer gedacht als van het lichaam te scheiden. Maar dat past niet in een (humanistische) opvatting van de mens als eenheid van lichaam en bewustzijn. Geest kan dan niet meer opgevat worden als een afzonderlijk „iets"; ook niet als een afzonderlijk deel van het bewustzijn. Want wat zou het dan moeten zijn naast rede, verstand, wil, neigingen en gevoel? Als het woord betekenis heeft, dan zal het niets „iets" moeten voorstellen, maar een bepaald aspekt, een bepaalde werkzaamheid van het bewustzijn. Maar om welke werkzaamheid gaat het dan in het spraakgebruik, waarin het woord geestelijk toch herhaaldelijk wordt gehanteerd?

Nu blijkt het spraakgebruik nog dubbelzinnig te zijn. Soms betekent geestelijk alles wat het bewustzijn betreft, in onderscheid tot het lichamelijke. Maar binnen deze betekenis spreekt men van geestelijk leven en van geestelijke gezondheid. Betekent geestelijk in beide uitdrukkingen hetzelfde? Toch niet, als men bijvoorbeeld let op de vertaling in het Engels: men zou moeten spreken van spiritual, of eventueel moral life, en van mental health. Zou men niet moeten zeggen, dat in „geestelijke gezondheid" gedoeld wordt op de weerslag in het bewustzijn (of onderbewustzijn) van de biologische, vitale krachten, terwijl in „geestelijk leven" de term in het bijzonder betrekking heeft op wat men wel zelfbewustzijn noemt: de terugkeer van het psychische tot zich zelf. De eerste betekenis kan men aanduiden met zielkundig of psychisch, de tweede met geestelijk (in toegespitste zin) of existentieel. In de term geestelijk is dan begrepen de zin die aan het psychische als bewustzijn van het zelf (en het andere) gegeven kan worden. Deze zingeving, hoewel in het kultuurpatroon voorgestruktureerd, is een hoogst persoonlijke kreatie.

Aanvankelijk is ook het woord zin niet duidelijk, maar de tegenstelling zinloos kan misschien enige verduidelijking verschaffen. Het zinloze is het onsamenhangende en daardoor betekenisloze, het absurde. Zin kan dan opgevat worden als datgene wat samenhang schept, betekenis geeft, ordening vertoont. Blijkbaar beschikken mensen over het vermogen samenhang te brengen in afzonderlijke ervaringen. Dat afzonderen van ervaringen, is trouwens

karakteristiek en berust op de mogelijkheid afstand te nemen van de direkte leefwereld. Uit de aanvankelijke eenheid van beleving kan de mens komen tot beschouwing van delen, en die delen kan hij ordenen tot een nieuwe eenheid van beschouwing. De Mont-Blanc kan losgemaakt worden uit de Alpen en in verband gebracht worden met de Mount-Everest. Ditzelfde proces kan zich nu ook afspelen ten aanzien van de beslissingen die een mens neemt in zijn persoonlijke en maatschappelijke relaties. Dat bedoelen we met zingeving als de eigenlijke inhoud van geestelijk leven.

Identiteit en oriëntatie

Het vermogen tot zingeving speelt ook een grote rol bij de vestiging en versterking van de eigen identiteit. Identiteit als volkomen gelijkheid — wat het grondwoord idem, hetzelfde, eigenlijk suggereert — is een tegenspraak in zichzelf: Dit hier nu verschilt van dit hier toen, tenminste in het tijdsverloop. Ik ben nu niet dezelfde die ik gisteren was. Als ik van mezelf een foto zie als kind, zeg ik: Wat ben ik veranderd! Maar als ik van verandering spreek, dan is er iets dat verandert en in die verandering zichzelf blijft. Zelfs de uitdrukking: Ik ben een geheel ander dan (ik) toen (was), veronderstelt een identiteit, die zich toen heel anders uitdrukte dan nu. Men zou die identiteit in de hersencellen kunnen situeren, maar doorzichtiger is het, als men die identiteit toeschrijft aan een vermogen dat nooit geheel opgaat in de wereld, ook niet in de eigen binnenwereld, maar er een zekere afstand toe bewaart en daardoor in staat is elementen te onderscheiden en daarin samenhangen aan te brengen. Dat vermogen werkt door een samenhang van verschil en/of overeenkomst toe te schrijven aan de uitingen en betrekkingen van de ik-van-toen en de ik-van-nu.

Wat is nu de praktische betekenis van deze opvattingen? In elk geval dat ze inzicht kunnen geven in de aard van herkenning van dingen en levende wezens. Men schrijft op overeenkomstige wijze ook andere dingen en wezens identiteit toe, en dat maakt begrippen als rolverwachting, rolpatroon en rolgedrag meer doorzichtig. Maar ze geven vooral inzicht in het begrip integratie van de persoon als een samenhang van diens uitingen en betrekkingen, niet als gegeven, en ook niet alleen als iets wat door anderen wordt opgelegd, maar als iets wat door de mens zelf tot stand gebracht moet worden en hem dan ook een zekere mate van zelfstandigheid verleent. Daardoor is hij ook beter bestand tegen de desintegratie van de persoon, die in de huidige maatschappij van snelle veranderingen licht optreedt. De oude gedragspatronen werken niet meer, en men moet zichzelf nieuwe scheppen. Maar de samenhang daarvan is vaak onduidelijk. Dat kan leiden tot rolverwarring en desoriëntatie.

Nu kan desoriëntatie een nuttige funktie hebben. Het kan de uiting zijn van bevrijding van verouderde en ondoeltreffende kaders en aldus ruimte scheppen voor vernieuwing. Maar het kan ook leiden tot innerlijke chaos en vervreemding van het ik, de ander, en de samenleving. De kernvraag is niet of

desoriëntatie optreedt, maar of het oriëntatie-vermógen wordt aangetast. Alleen als dit niet het geval is, zal heroriëntatie op eigen kracht mogelijk zijn. Het oriëntatievermogen nu heeft te maken met het vermogen samenhang te brengen in de wederwaardigheden van het bestaan, die zich daardoor ordenen tot een, afwisselende, levensgang. En dit vermogen, waarvan in deze beschouwingen steeds weer sprake is, wordt in levensvragen gesteund door de levenskijk. De bewustwording daarvan stelt de mens in staat van een bepaalde geesteshouding uit een oriëntatiepatroon te ontwikkelen en zonodig te wijzigen, waarin zijn levenservaringen een plaats kunnen krijgen.

Zelfbewustzijn, zelfaanvaarding, zelfbestemming

Iedereen heeft wel een kijk op het leven. Meestal is die onbewust. Niet onderbewust, want onderbewuste inhouden zijn niet zo maar beschikbaar; ze duiken onverwacht op of kunnen door bepaalde technieken beschikbaar gemaakt worden. Onbewuste inhouden zijn wél beschikbaar, maar nog niet, of niet meer, bewust. Als men schrijft — om een voorbeeld te noemen — past men onbewust spellingregels toe, niet onderbewust, want ze zijn wel beschikbaar; aarzelt men over de spelling, dan richt men de aandacht op die spellingregels, die daardoor uit het onbewuste in het bewustzijn treden. Zo is het ook met de levenskijk. In beslissende situaties richt men de aandacht op datgene wat men beslissend acht, dat daardoor pas ten volle bewust wordt. En dat is dan niet een systeem van stelregels, maar — optimaal — een samenvloeien van zingeving, identiteitsbesef en oriëntatievermogen, geënt op noties omtrent mens en wereld, die het rechtvaardigen te spreken van een levensovertuíging. Dat kan een eigenaardige innerlijke verzekerheid verschaffen, die men zelfbewustzijn kan noemen.

De funktie van het zelfbewustzijn is niet onbelangrijk. Een zwak zelfbewustzijn weerspiegelt zich in grote afhankelijkheid van de groep, waarin men leeft. In dat geval treedt een sterk konformisme op, ook in non-konformistische groepen. Zoveel energie moet besteed worden aan het krampachtig streven toch nog iemand te zijn, bijvoorbeeld door identifikatie met de leiders, dat er van kreativiteit niets terecht komt; ook niet in de relatie met anderen. Men leeft dan — ook in anti-autoritaire milieus — in autoritaire patronen. Naar buiten toe uit zich dat gewoonlijk in een opmerkelijke uniformiteit van uiterlijk, gewoonten en gedragingen. Een sterk zelfbewustzijn daarentegen stelt in staat op de werkelijkheid naar tijd en plaats origineel en doeltreffend te reageren. De zelfbewuste mens is niet bang alleen te staan en voelt niet de behoefte zijn levenswijze tot iedere prijs aan anderen op te dringen. Hij heeft energie over om voor anderen iets te betekenen zonder zichzelf te verloochenen.

De zelfbewuste mens is in staat de ander te aanvaarden in diens anders-zijn. Dat komt omdat hij ook in staat is tot zelfaanvaarding, mét zijn beperkingen en mogelijkheden. Niets is zo fnuikend voor het zelfgevoel en verlammend voor vruchtbare aktiviteit als het willen van het onmogelijke. Het leidt tot

vluchtreakties en almachtsfantasieën die feitelijk niets uitrichten. Aanvaarding daarentegen is geen berusting, maar verzoening met eigen en anderer zijn als uitgangspunt voor veranderingen. Menselijk bestaan is uiteraard leven in veranderingen. Maar de vraag is of die veranderingen over ons komen of dat we er onze plaats in kunnen bepalen. Veronderstelt wordt dat mensen hun leven vorm geven door voortdurende beslissingen, zij het dat deze beslissingen zich voltrekken binnen een gegeven kader, maar dat neemt niet weg dat zij toch beslissen moeten. In het perspektief nu van zingeving, identiteitsbesef, oriëntatievermogen en zelfbewustzijn gaat het er om dat hun beslissingen hun leven zodanig richting geven, dat dit hun een besef van doelgerichtheid verschaft, dat hun leven de moeite waard maakt. Dat is het wat zelfbestemming genoemd kan worden in een verwarrende en ondoorgrondelijke wereld.

Gezondheid, moraal

Gezondheid is tegenwoordig een sleutelwoord in de hulpverlening. Veelal wordt het succes van hulpverlening afgemeten aan het gevoel van gezondheid dat er het gevolg van kan zijn. Daarbij is niet zo duidelijk wat gezondheid eigenlijk is. Het is zeker niet de afwezigheid van tekorten of spanningen; dat zou het leven kleurloos kunnen maken. Eerder moeten we denken aan een toestand, waarin de mens met tekorten of spanningen kreatief leven kan. Geestelijke gezondheid berust op de samenhangen in de persoonlijkheid, waarvan in het voorgaande voortdurend sprake was. Het is iets anders dan psychische gezondheid. Deze bestaat mogelijk daarin, dat iemand beschikken kan over zijn psychosomatische vermogens, zonder dat deze door neurotische of psychotische frustraties geblokkeerd worden. In de gééstelijke gezondheid gaat het meer om het gebruík van de — vrijgemaakte — vermogens. Het ene is een psycho-hygiënische waarde, terwijl echt geestelijke gezondheid een existentiële waarde is. Er is natuurlijk wel samenhang tussen beide. Een zekere mate van psychische gezondheid is voorwaarde voor geestelijke gezondheid, en het omgekeerde is ook waar. Maar ze vallen niet samen: Men kan psychisch gezond zijn en geestelijk niet, en men kan geestelijk gezond zijn, zonder over al zijn vermogens volledig te kunnen beschikken.

Er is nog een samenhang tussen het psychische en het geestelijke terrein. Deze namelijk dat zowel bij de methode als bij de inhoud van de psychische gezondheidszorg het mensbeeld voortdurend een rol speelt. Methodisch mag de kliënt geen objekt zijn. Hij is een levend mens op wiens eigen herstellende vermogens een beroep wordt gedaan. De therapeut is daarbij zijn begeleider. Hij dient zich van zijn eigen mensbeeld en levensovertuiging bewust te zijn, teneinde de kliënt niet te manipuleren. Juist kwasi-neutraliteit verleidt licht tot het kritiekloos hanteren van schijnbare vanzelfsprekendheden, die de kliënt onrecht doen. Een eigen overtuiging behoeft de therapeut ook ten aanzien van de inhoud van de therapie, omdat bij afwijkend gedrag steeds de vraag van het eigenlijke menszijn aan de orde is. Dergelijk gedrag stelt naast

medische ook geestelijke, morele en sociale waarden aan de orde. Soms zullen medische waarden moeten worden afgewogen tegen morele en sociale waarden; namelijk als het gedrag anderen onevenredig schaadt.
Dit brengt ons op het terrein van de moraal. Dat loopt dwars door de gebieden van psychische en geestelijke gezondheid heen. Het vormt het spanningsveld van zelfzucht en verbondenheid. Zelfzucht moet wel onderscheiden worden van zelfbestemming; daarin is de ander mee aanwezig. Maar zelfzucht is de ontkenning van de ander; en ontkenning van de ander — „als u zelve" — is wat moreel verwerpelijk gevonden wordt. Men zou kunnen zeggen dat daardoor de mogelijkheden van het menszijn van mijzelf en de ander worden aangetast. Morele waarden hebben wel iets te maken met psychische gezondheid. Als ze star en onvoorwaardelijk zijn, kunnen ze neurotiserend werken. Omgekeerd kunnen psychische ontregelingen de moraliteit storen. Maar dat geldt ook met betrekking tot de geestelijke gezondheid. Zonder een zekere geestelijke gezondheid blijft de moraal krampachtig en weinig kreatief; maar ook: zonder moraal geen geestelijke gezondheid, want moraal is een van de belangrijkste grondslagen van de samenhang in beslissingen. Men doet in ieder geval goed de verschillende gebieden, hoezeer ze elkaar ook beïnvloeden, toch uit elkaar te houden: Een oordeel over gezindheid (moreel), is iets anders dan een oordeel over gezondheid (psychisch), en beide zijn iets anders dan een oordeel over gesteldheid (geestelijk).

Maatschappij

In het voorgaande is nog geen sprake geweest van het kader, waarin alle psychisch en geestelijk leven zich afspeelt: de maatschappij. Natuurlijk is de maatschappij stilzwijgend wel steeds meegedacht, want daarin krijgt het persoonlijk leven zijn specifieke betekenis. De maatschappij schept belangrijke voorwaarden voor het psychische, morele en geestelijke leven. Anderzijds wordt zij getoetst en hopelijk ook veranderd juist naar de maatstaven van gezondheid, gezindheid en gesteldheid. Naar de mate waarin een maatschappij de gezondheid, in relatie tot gezindheid en gesteldheid, bevordert of belemmert, kan men die maatschappij zelf in overdrachtelijke zin gezond of ongezond noemen. Het is duidelijk dat men dan een keuze doet op grond van een mensbeeld en de daarmee samenhangende sociale waarden. De veranderingen die zich in ieder geval voltrekken, worden getoetst en mogelijk gericht op grond van een mensbeeld opdat zij ook verbeteringen zullen zijn: „de revolutie in de revolutie". Het mensbeeld zelf is op een eigenaardige wijze deels weerspiegeling van, deels reaktie op die maatschappij.
De maatschappij is gegrond op macht en door mensen gevormd en hervormd. Dat proces gaat steeds door. Mensen kunnen niet anders dan een maatschappij vormen en zij worden door die maatschappij gevormd. Daarom is het niet waarschijnlijk dat álles in een bepaalde maatschappij, de onze bijvoorbeeld, ondeugdelijk is. Wel kan men trachten, zoals sommigen doen, één grondoorzaak voor alle kwaad aan te wijzen, te weten de kapitalistische produktie-

wijze. Het kan ook waar zijn, dat dit grondeuvel alles bederft; maar dat zou dan nog niet inhouden dat daarom alles wat zich in deze maatschappij voordoet, ook ondeugdelijk is, ook al zou het in een verkeerd kader geplaatst zijn. De vooronderstelling van één grondoorzaak rechtvaardigt deze konklusie niet. Zij zou aanleiding geven tot de illusie, dat het zinnig zou zijn om alles te vernietigen en daarna van de grond af opnieuw te beginnen. Dat is eerder een uiting van psychische ongezondheid en van geestelijke onrijpheid dan van gedegen maatschappijkritiek.
Humanisering van de mensen veronderstelt tevens humanisering van de maatschappij. Maar dat is een moeizaam proces waarin macht en vindingrijkheid een rol spelen. Dat vraagt doelbewuste, psychisch en geestelijk gezonde mensen. Hier ligt één van de aanknopingspunten tussen humanistische begeleiding en maatschappelijke verandering. De bewustwording van de maatschappelijke kaders waarin de persoonlijke problemen zich voordoen, behoort mede tot de taak van de geestelijke begeleiding. Maar ook daarbij staat de zelfbestemming voorop. Er zijn vele humanistische maatschappijbeelden en vele humanistische methoden tot verandering. De begeleider zal vaak zelf zijn keuze gedaan hebben en daarnaar handelen. Maar ook de deelnemer zal zelf moeten kiezen; de begeleider kan hem daarbij verhelderend behulpzaam zijn, maar hij kan de verantwoordelijkheid niet overnemen. Soms zal ook blijken dat bepaalde problemen niet altijd op korte termijn oplosbaar zijn. Dan zal men er toch — kritisch — mee moeten leren leven.

Geestelijke begeleiding

In het voorgaande is veel aandacht besteed aan de analyse van wat men zou kunnen noemen het geestelijk proces van zelfbewustwording. De betekenis daarvan is dat op die manier het eigen karakter van de humanistische geestelijke begeleiding als een existentiële relatie kan worden verduidelijkt. Te vaak menen buitenstaanders en geestverwanten dat humanistische begeleiders maar een beetje moeten aantuttelen met gebruikmaking van allerlei technieken, vooral uit de sfeer van de psychische hulpverlening, of ook uit die van het maatschappelijk werk. Al eerder is gezegd, dat het dan niet anders dan een vorm van dilettantistisch sektarisme zou zijn. Maar geestelijke begeleiding heeft een eigen karakter en vergt ook een eigen specialisme. Schematisch kan men zeggen: Het therapeutisch model wordt gekenmerkt door symptomen, diagnose, prognose; het is gericht op het ontdekken en veranderen van diepliggende innerlijke strukturen. Maatschappelijke dienstverlening beweegt zich in een model van situaties, relaties en doelstellingen en is gericht op een bevredigende deelneming aan de samenleving. Voor geestelijke begeleiding zijn noties als zingeving, oriëntatie en identiteit kenmerkend en zij richt zich op existentiële zelfbestemming. Klaarblijkelijk houden deze omschrijvingen geen volstrekte scheiding in; veeleer lokaliseren zij het ontmoetingspunt van de drie specialismen, en beklemtonen zij de wenselijkheid van samenwerking in team-verband.

Humanistische begeleiding is de systematische, ambtshalve benadering van mensen in hun situatie in een sfeer van veiligheid en empathie, zodanig dat hun vermogen geaktiveerd wordt tot zingeving, oriëntatie en zelfbestemming, mede door konfrontatie met de mogelijkheden van het menszijn naar humanistisch inzicht, waardoor zij zelfstandig een levensvisie kunnen ontwerpen en hanteren. Systematisch wil hierbij zeggen, dat het om iets anders gaat dan om een toevallige relatie, bijvoorbeeld tussen vrienden en verwanten; en ambtshalve betekent dat de begeleider deskundig en funktioneel te werk gaat. Menselijke warmte wordt daardoor overigens volstrekt niet uitgesloten en is in feite daarbij onmisbaar. Dat is zelfs een voorwaarde voor de vereiste sfeer van veiligheid en empathie, waarin begeleider en deelnemer elkaar in een gemeenschappelijke leefwereld ontmoeten; als gelijken, maar in een verschillende rol. Uitgangspunt is altijd de situatie waarin de deelnemer zich bevindt, en wat hij daarvan aan de orde wil stellen. Maar de begeleider treedt de relatie binnen met zijn humanistische overtuiging en zijn inzichten, die zijn aandacht bepalen en tot uiting komen in zijn spreken. Maar juist op grond daarvan schept hij de ruimte voor de deelnemer om afstand te nemen van zijn desoriëntatie en zelfstandig een vernieuwde visie te vormen en te leren hanteren.

Dat hoeft niet per se een humanistische visie te zijn. Het moet duidelijk zijn dat in het voorgaande geen humanistische verkondiging bedoeld is. In deze relatie funktioneert het humanisme als de grond, waarop de begeleider staat zonder de zelfstandigheid van de deelnemer aan te tasten. Het zou ook de potentiële volwassenheid van de deelnemer miskennen als men dat voor hem verborgen zou willen houden, zo dat al zou kunnen. Maar het is een psychische onmogelijkheid en bovendien moet aangenomen worden dat de deelnemer deze begeleider, met zijn overtuiging, vrijwillig gekozen heeft. Dit alles klemt te meer, omdat humanistische begeleiding juist geen kant-en-klare oplossingen wil aanbieden, maar uitgangspunten en mogelijkheden, en juist die zijn niet los te denken van de visie die men heeft op het mens-zijn. De begeleider is daarbij niet neutraal, maar een onbaatzuchtig instrument; het gaat hem niet om erkenning of dankbaarheid, maar om dienstbaarheid. Daartoe moet hij door aanleg, training en ervaring in staat zijn. En bovenal moet hij zich de humanistische overtuiging en de menselijke problematiek zo eigen gemaakt hebben, dat hij onopzettelijk van daar uit ageren kan.

Referentiekader

Het voorgaande vergt nog nadere toelichting, vooral omdat er veel misverstanden bestaan omtrent de rol van de begeleider. Met name gaat het hier om de vraag in hoeverre hij direktief dan wel non-direktief te werk moet of kan gaan. Bij groepswerk dringt de vraag zich wat minder sterk op, omdat de onderlinge relaties en korrekties daarvan in hoofdzaak het karakter van de groepsontwikkeling bepalen. Toch moet de invloed van de begeleider niet onderschat worden. Hij schept kader, stuurt, en oefent invloed uit, vaak zon-

der dat hij zich dat zelf voldoende bewust is. Dat is trouwens zijn funktie; anders was hij een overbodig ornament. Veel meer geldt dit overigens voor de inidividuele begeleiding, waarbij de procesgang noodzakelijk door de relatie tussen slechts twee personen bepaald wordt. Sommigen menen dat het mogelijk, en ook wenselijk is, daarbij slechts „spiegelend", zoals dat heet te werk te gaan. Dat wil zeggen dat de begeleider slechts terugkaatst, wat de ander uitstraalt, zij het misschien in een wat meer geconcentreerde vorm. Maar een volstrekt neutrale spiegeling is even onmogelijk als een volstrekt waardenvrije wetenschap. Protokollen laten zien, dat er altijd suggesties insluipen. Dat zou ook niet erg zijn, als de begeleider zich daarvan bewust was. Maar juist de illusie, dat men volstrekt neutraal bezig is, brengt allerlei onkontroleerbare eenzijdigheden mee, die het resultaat zeker zullen beïnvloeden.

Nu is beïnvloeding op zichzelf niet verwerpelijk. Overal waar twee of meer mensen samen zijn, beïnvloeden zij elkaar; en men komt juist tot de begeleider, omdat men hulp, dat is in zekere zin beïnvloeding, van hem verwacht. Maar van welke aard mag die invloed zijn? Humanistische begeleiding is in die zin zeker non-direktief, dat zij zich er als regel wel voor wachten zal pasklare oplossingen voor welke moeilijkheden dan ook aan te bieden. Daarvoor moet de eerbiediging van de ander in zijn eigen aard en vrijheid, en het vertrouwen in zijn mogelijkheden en zijn kreativiteit borg staan. Maar dat neemt niet weg, dat iedere begeleider — ieder mens trouwens — een referentiekader heeft, waarin hij de uitingen van de ander een plaats geeft. Men zou mededelingen niet eens kunnen verwerken, als dat niet het geval was. Maar in het bijzonder de humanistische begeleider behoeft zo'n kader en behoort zich bewust te zijn van de existentiële strekking die er in besloten ligt. Overweging van de problematiek, die een ander hem voorlegt, kan niet zinnig plaats vinden dan door ordening binnen zo'n kader. Zodra men zich afvraagt, wat de ander bedoelt, ontstaat al een — voorzichtige! — hypothese, die in het verloop van de verdere mededelingen, of aan de hand van vragen, als het gesprek stokt, bevestigd of gewijzigd wordt.

De kennis van de mogelijkheden van de menselijke problematiek vormt daarbij de vereiste vakkennis, die door psychologische scholing, humanistische bezinning, en niet het minst door levenservaring verworven wordt. Dan kan de begeleider ook helper worden bij het zelfstandig oplossen van problemen door vragend en soms suggererend perspektieven te openen, waarin de ander verder kan. Dat vergt wel een gevoelig inlevend verstaan om te voorkomen, dat men de ander toch in een bepaald model tracht te dringen. Maar juist het besef, dat men volgens een omlijnde werkwijze binnen een bewust — zij het open — referentiekader bezig is, kan de begeleider behulpzaam zijn bij het kritisch beoordelen van zijn eigen aandeel in de ontmoeting. Methodisch gaat hij niet veel anders te werk dan andere hulpverleners, maar zijn referentiekader is anders: hij vraagt niet zozeer wat en waardoor, als wel hoe en waartoe? Hoe kan iemand met zijn werkelijkheid leven en waartoe kan dat leiden?

Wat doet hij met schuld en tekort, zelfaanvaarding en partnerschap, liefde en verdraagzaamheid, angst en trouw, verantwoordelijkheid en vrijheid? Hoe kunnen zij dienstbaar worden gemaakt aan de zingeving van het bestaan?

Humanistische vorming en verzorging

Geestelijke verzorging en vorming zijn traditionele termen die elk zo hun bezwaren hebben; maar ze zijn ingeburgerd en zelfs vastgelegd in wettelijke stukken. Men spreekt ook wel van humanistisch raadswerk en groepswerk. Het gaat daarbij meer om het op gang brengen van processen dan om verkondiging van waarheden. In het voorgaande is de volle nadruk gelegd op de geestelijke bedoeling van dit werk, maar dat doet niets af aan het feit dat deze processen zich afspelen tussen levende mensen en groepen van mensen in het persoonlijke en maatschappelijke veld. Zo vindt er een voortdurende doordringing plaats van behoeften en uitgangspunten. Dat kan ook de weg openen naar enkelingen en groepen in maatschappelijke stress-situaties en in akties. Geestelijke begeleiding nadert dan tot humanistisch opbouwwerk. Ook daarbij zal bezinning omtrent mens en wereld een steun zijn om onvermijdelijke teleurstellingen te doorstaan en kreatief werkzaam te blijven. Want wie de zingeving van zijn bestaan geheel ophangt aan direkte resultaten, zal altijd bedrogen uitkomen en daardoor te kort schieten in duurzame kreativiteit.

Vormingswerk was oorspronkelijk vooral ontwikkelingswerk. Ontwikkeling werd — niet ten onrechte — geacht van belang te zijn voor de vorming van de persoonlijkheid. Later is men meer de nadruk gaan leggen op de groei van de gehele persoon. Toch is het eenzijdig daarbij de elementen van kennis, bewustzijn en overtuiging te verwaarlozen. Zij dragen bij tot het zelfgevoel, de wereldoriëntatie en de zelfbestemming. Zij heffen het vormingsproces op uit de toevallige situatie en maken het meer blijvend beschikbaar en hanteerbaar. Mensen zijn nu eenmaal belevende én beschouwende wezens. Daarom gaat het ook niet alleen om het scheppen van een milieu, het tot stand brengen van relaties, en het oefenen van vaardigheden, maar ook om het aanbieden van bouwstoffen en bezinnende evaluatie, tegen de achtergrond van een humanistische overtuiging. Wel zijn er accentverschillen tussen meer taakgericht en meer persoonsgericht groepswerk, maar in beide spelen én de persoonsvorming én de bewustwording een belangrijke rol. Karakteristiek voor alle moderne groepswerk is de nadruk op het hier-en-nu, het terugspelen van de ervaring van elkaars gedrag, de ont-routinisering en het veilige klimaat, maar ook de bewustwording van wat men ervaart, en ordening van leerervaringen. Humanistisch is ook erkenning van samenhang in lichamelijk en psychisch zijn, openheid tegenover zichzelf en anderen, verruiming van gedragskeuzen, echtheid in menselijke relaties, vaardigheid tot samenwerking en rationele konfliktoplossing.

Geestelijke verzorging verschilt vooral daardoor van humanistische vorming, doordat het aanknopingspunt ligt bij de individuele persoon. Wel kan raadswerk ondersteund worden door vormingswerk, en omgekeerd kan uit vor-

mingswerk individueel raadswerk voortkomen. De relatie onder vier ogen bij het raadswerk veroorlooft persoonlijker en dieper op de individuele situatie in te gaan. Dat schept een nauwere band die, terwille van de zelfstandigheid van de deelnemer, later ook weer doelbewust ontbonden moet worden. De raadsman moet vooral leren luisteren, ook naar dat wat niet uitgesproken wordt: en hij moet niet bang zijn voor de stilte waarin nieuwe oriëntatie geboren wordt. Hoewel hij niets zal opdringen, zal hij soms mogelijkheden en onmogelijkheden laten zien. Dat geldt met name voor een besef van menselijk tekort ondanks goede gezindheid, en van schuld ondanks beter weten. Daaraan beantwoordt aanvaarding van de menselijke situatie en verzoening door menselijke verbondenheid, waarvan de raadsman de vertegenwoordiger is. Vruchtbaar zal de relatie kunnen zijn, als ze funktioneert in een sfeer van verbondenheid, waarin de raadsman zeer nabij, en toch de ander is.

Op zoek naar zin

Zingeving is de meest fundamentele behoefte van menselijk bestaan. Op deze veronderstelling zijn de voorgaande beschouwingen gegrond. Het ging vervolgens om een onderzoek naar de funkties waardoor de westerse mens tot zingeving in staat is. Velen in deze tijd komt dit irrelevant voor. Zij leggen de nadruk op de strukturen en de omstandigheden. Zij vergeten daarbij dat strukturen en omstandigheden geen dingen zijn, los van menselijke interpretatie. Strukturen stempelen denken en doen van de mens; maar zij doen dat in zijn interpretatie, en hij beïnvloedt ze door denken en doen dat uit die interpretatie volgt. De strukturalisten beogen zelf niet anders. Hetzelfde geldt voor de omstandigheden. Er zijn geen omstandigheden zo mensonwaardig, zelfs in terreurgevangenis en koncentratiekamp, of de mens kan er zijn betekenis aan geven en ze daardoor, soms ook lijfelijk, te boven komen. De getuigenissen daarvan spreken duidelijke taal. Een mens heeft ergens buiten strukturen en omstandigheden een plaatsje. Daar vindt hij zijn verantwoordelijkheid daar begint de zingeving. Zijn werkelijke nood is het leven zonder zin, in de existentiële leegte. Werk, genieting, sociale aktie, relaties noch verlichting kunnen de mens bevrijden, als hij er geen zin aan kan verlenen.
Wie oren heeft om te horen kan de roep om zingeving niet misverstaan, ook al wordt die roep veelal in tijdverdrijf of aktie, leer of leven versmoord. Zingeving is de sleutel tot menswaardig leven, niet los van strukturen en omstandigheden, maar gericht op hun verandering. De inhoud van de zingeving berust op een hoogst persoonlijke keuze. Ieder moet zelf de zin scheppen, die zijn bestaan een doel verschaft. Dat zal wel liggen in de sfeer van werk of genieting, van kunstvorm of expressie, van agogische of sociale aktie, van relaties of verlichting, maar dan funktionerend in een patroon van kreativiteit en respekt, van betekenissen en waarden, van verbondenheid en liefde. Dat verschaft mensen weerbaarheid om verleiding en lijden te overwinnen. Bezinning en beleving vloeien daardoor inéén tot een zelfbestemming, die ons tegelijk voor anderen bestemt. Dat is ieders eigen taak, die hij toch alleen mét

anderen volbrengen kan. Daarin funktioneert de humanistische begeleiding. Men zou willen dat humanisten zich bewust waren van hun unieke bijdrage als ze in deze zin werkzaam zijn. Temidden van andere werkers, zoals therapeuten, maatschappelijke dienstverleners, sociale-aktievoerders en sociologen, en van pastores die óf het woord verkondigen óf de andere werkers imiteren, kunnen humanisten zichzelf blijven door de werkelijke humaniteit van de mens aan de orde te stellen, als het wezen dat zichzelf zin en doel moet veroveren. Gelukkig staan ze daarin niet alleen. Steeds meer filosofen, psychologen, sociologen, agologen en pastores van allerlei geloof en richting beklemtonen de betekenis van de uitmiddelpuntigheid van de mens en de zelfoverschrijding van de kultuur, waarin de zingeving, en daarmee de zinvolle aktie besloten ligt. Humanisten kunnen funktioneren in deze wending van de kultuur naar een zinrijke toekomst. Die toekomst is niet verzekerd; maar zonder zingeving in het heden is er zeker geen menswaardige toekomst.

J. P. van Praag

Bezwaren tegen astrologie

Een verklaring van honderdzesentachtig vooraanstaande geleerden.

Beoefenaars van diverse wetenschappen zijn ernstig verontrust over het feit dat de astrologie over de gehele wereld steeds meer ingang vindt.
Wij ondergetekenden — astronomen, astrofysici en beoefenaars van andere wetenschappen — menen het publiek ernstig te moeten waarschuwen tegen de kritiekloze aanvaarding van particulier en publiekelijk gegeven voorspellingen en adviezen van de kant van astrologen. Zij die in astrologie wensen te geloven, moeten wel beseffen dat er geen wetenschappelijke grondslag voor is.
In vroeger tijden geloofde men in de voorspellingen en adviezen van astrologen omdat de astrologie een integrerend deel van het magisch wereldbeeld vormde. Men beschouwde hemellichamen als de verblijfplaats of als voortekenen van de Goden; men had toen geen begrip van de enorme afstanden die de aarde van de planeten en sterren scheiden. Nu wij in staat zijn deze afstanden te berekenen, kunnen wij constateren hoe miniem de effecten zijn van de aantrekkingskracht en andere invloeden die door de planeten en de nog verder verwijderde sterren worden uitgeoefend. Het is eenvoudigweg een vergissing te denken dat de krachten van sterren en planeten op het tijdstip van onze geboorte ook maar enige invloed op onze toekomst kunnen hebben. Het is evenmin waar dat door de stand van die verre hemellichamen sommige dagen of perioden meer of minder bevorderlijk zijn voor bepaalde activiteiten, of dat het sterrebeeld waaronder men is geboren bepaalt hoe wij wel of niet met andere mensen kunnen omgaan.
Waarom geloven toch zoveel mensen in astrologie? In deze onzekere tijden verlangen vele mensen naar leiding bij het nemen van beslissingen. Zij willen graag geloven dat hun lot wordt bepaald door astrale krachten waar zij geen aansprakelijkheid voor hebben. Evenwel, wij moeten de werkelijkheid onder ogen zien en goed begrijpen dat de toekomst in onszelf ligt en niet in de sterren.
Men zou eigenlijk verwachten dat het in deze tijd van verlichting en scholing op brede schaal niet meer nodig moest zijn om denkbeelden te bestrijden die op magie en bijgeloof steunen. Maar het blijkt dat de astrologie een sterke rol speelt in de moderne maatschappij. Wij zijn vooral verontrust over de gestadige kritiekloze verspreiding van astrologische tabellen, voorspel-

lingen en horoscopen via radio en televisie en door overigens fatsoenlijke kranten, tijdschriften en uitgevers van boeken. Daardoor neemt het irrationalisme en het obscurantisme alleen maar toe.
Wij menen dat het de hoogste tijd is om de pretentieuze aanspraken van astrologische charlatans op directe en krachtige wijze te weerleggen.
Het moet duidelijk zijn dat zij die in de astrologie blijven geloven zulks doen ondanks het feit dat er geen enkele getoetste wetenschappelijke grond is voor hun denkbeelden, en dat er juist sterke bewijzen zijn van het tegendeel.

*

Bart J. Bok, emeritus hoogleraar in de astronomie, University of Arizona
Lawrence E. Jerome, wetenschappelijk publicist, Santa Clara, California
Paul Kurtz, hoofdredacteur van The Humanist, hoogleraar in de filosofie, State University of New York

Enige namen uit de lijst van achttien Nobel Prijswinnaars:
Sir John Eccles, hoogleraar in de fysiologie en de biofysica, State University of New York
Konrad Lorenz, hoogleraar, Oostenrijkse Academie van Wetenschappen
Linus C. Pauling, hoogleraar in de scheikunde, Stanford University
Paul A. Samuelson, hoogleraar in de economie, Massachussets Institute of Technology
J. Tinbergen, emeritus hoogleraar in de economie, Erasmusuniversiteit
N. Tinbergen, emeritus hoogleraar in de ethologie, Oxford University

En overigens 165 namen van wetenschapsbeoefenaars uit de hele wereld.

(Deze verklaring ontlenen wij aan The Humanist, deel 35, nr. 5 - sept./okt. 1975, New York - vertaling J. W. F. Klein-von Baumhauer.)

Drie fazen in de filosofie der waarden

(In het vorige nummer van dit tijdschrift werd — in het biografische opstel over Libbe van der Wal — meegedeeld dat er in het tijdschrift De Nieuwe Stem van april en mei 1950 een uiterst belangwekkende discussie heeft plaatsgevonden tussen Van der Wal en H. J. Pos. Het ging om fundamentele visies met betrekking tot de filosofie der waarden — over de vragen: wat is een waardeoordeel, wat is het object daarvan en welke maatstaf leggen we daarbij aan.
Het standpunt van Libbe van der Wal — liggende in het verlengde van dat van de Groninger School (Heymans en Polak) — is ons in vele publikaties in en buiten het Verbond vertrouwd. De opvattingen van de Amsterdamse hoogleraar Pos (in de begintijd van het Verbond lid van het hoofdbestuur) zijn in onze kringen minder algemeen bekend. Het leek ons van belang onderstaand essay, dat niet in Pos' verzamelde werk werd opgenomen, hier te herdrukken.)

Het bewustzijn aangaande waarden is een fundamenteel feit van het menselijk leven. In het oordelen over goed en kwaad, schoon en lelijk worden waarden als maatstaf erkend. Het feit dat wij daarnaar oordelen is door Kant tot uitgangspunt van zijn ethiek en aesthetiek gemaakt. Evenwel is het waarde-oordeel een eindvorm, die onwillekeurig leidt tot vergelijking met het logisch oordeel, dat een feit der kennis vaststelt. Hierdoor ontstaat de schijn, alsof waarden objecten van kennen zijn, een intellectualistische wending, die sommige denkers er toe gebracht heeft, aan waarden een realiteit toe te kennen, die onafhankelijk zou zijn van het menselijk bewustzijn. Aan deze logisering kan men alleen ontkomen, door het verband van waarden met het voelen en streven op de voorgrond te stellen en te poneren, dat de oordelen, waarin van waarden sprake is, weliswaar met logische oordelen de vorm gemeen hebben, maar gegrond zijn in de doorleving. Het gevoel voor waarden treedt oorspronkelijk op in het handelen, dat in zichzelf een norm heeft, die er richting aan geeft of waaraan die norm door de gemeenschap wordt voorgehouden. De oorspronkelijke realiteit van de norm bestaat niet in de constatering van haar bestaan, maar in haar richtende werking, waardoor ze een bestanddeel is van het menselijk gedrag. De intellectualistische waardetheorieën staan voor de moeilijkheid, dat haar logisch opklimmen van de feitelijke waardedoorlevingen tot de waarde zelf als transcendent-bestaand

voorwerp een dwingende evidentie lijkt, maar hoe de wil of het gevoel door dat voorwerp kunnen worden bewogen blijft onverklaard. Op de terugweg van de waarde naar de doorleving blijkt het gebrek, dat de heenweg van de doorleving naar de waarde heeft aangekleefd.

Is een filosofie der waarden onwillekeurig geneigd, doordat ze zelf beschouwend is, ook waarden als voorwerpen van beschouwing op te vatten en dus doende zich van de werkelijkheid te verwijderen, zo betekent dit niet, dat waarden in het menselijke leven buiten de filosofie om, zich in haar zuivere wezen vertonen. Immers voordat de filosofie ze tot object maakt, zijn ze opgetreden als elementen van mythische levensbeschouwing. Overal is de godsdienst de hoedster der moraal en steeds omkleedt zij de eisen, die de samenleving aan de enkeling stelt, met voorstellingen van beloning en straf. Waarden zijn in de gemeenschap werkende krachten, die op het handelen der groepsgenoten beslag leggen. Dit is de feitelijke situatie, maar waarvan de kennis veel minder stimulerend zou zijn dan de verhulling, die het mythische bewustzijn eraan verleent en waardoor harde noodzakelijkheden komen te verschijnen in een aantrekkelijk perspectief, als wanneer de gevallen strijders een eeuwig geluk heet te wachten.

Mythische inkleding en reële kern worden door ons gemakkelijk onderscheiden. Deze onderscheiding is evenwel zelf voortbrengsel van een historisch proces, dat slechts enige eeuwen terugreikt en ze is ook in onze beschaving lang niet algemeen aanvaard. Een losmaking der moraal van transcendente voorstellingen is bezig zich te voltrekken, maar ze leidt tot een crisis in het waardebewustzijn zelf, die het proces verlangzaamt en doet stagneren.
Gaan we ervan uit, dat alle waarden betrekking hebben op het leven van enkeling en gemeenschap, zowel afzonderlijk als in verband en dat de religieuze voorstellings- en gevoelswereld waarden omvat en ondersteunt, dan is deze wereld een schepping van grote betekenis geweest, zolang wetenschap, moraal en kunst zich niet hadden ontwikkeld tot autonomie. Die zelfstandigwording was het gevolg van een doorbraak, waartoe de spanning tussen religie en leven leidde. Vóór het tot die doorbraak kwam, was het mythische bewustzijn scheppend geweest. Dat het in dienst stond van het leven, kon aan dit bewustzijn zelf niet bekend zijn. Het licht van een scheppende interpretatie is naar buiten toe, op het voorwerp en niet op de interpreet zelf gericht. Tussen zijn feitelijke functie en wat hij voor zijn eigen bewustzijn doet, is noodzakelijk een verschil. Het mythische bewustzijn spreekt van goden, die de wereld en de mens hebben gemaakt: in feite maakt de mens zelf deze goden. Het spreekt van de wil van die goden, die zich doet kennen in geboden en verboden; in feite vloeien deze niet uit die wil voort, maar is omgekeerd de goddelijke wil het perspectief, waarin de normen worden gezien. Overal waar een primaire noodzakelijkheid verschijnt als voortvloeiend uit een hogere orde, waar harde feitelijkheid in zinvol licht

wordt geplaatst, is een omscheppende geest werkzaam, die niet weet wat hij doet en die buiten zichzelf móet blijven, zal hij zijn taak vervullen. Het mythische bewustzijn vervult die taak. Zijn illusie is, datgene wat het zelf maakt — de transcendente werkelijkheid — te ontdekken en dát voor primair te houden — de wil der goden — die het zelf heeft toegevoegd aan iets feitelijk primairs, dat nu echter als afgeleid wordt opgevat. Een omkering der verhoudingen, die onbewust en in dienst van het leven geschiedt en die gegrond is in de tweezijdigheid der menselijke natuur, die de blik voorwaarts, naar de toekomst toe gericht moet houden en zich daarbij van haar eigen verleden afwendt of wel de blik daarheen omwendt en dan niet meer voorwaarts gericht is. Zou de scheppende, dat is omscheppende bezigheid zich van zichzelf bewust worden, dan zou ze de dienst aan het leven opgeven: haar zelfkennis leidt tot stilstand.

Hoewel in wezen naar voren gericht en de normen steunend, kent het mythische denken toch ook een verleden. Evenwel is dit verleden niet het werkelijke verleden, dat aan de mythische schepping is voorafgegaan en waaruit deze de substantie heeft gepuurd, waaraan ze een vorm heeft verleend, die er de herkomst van verduistert: het verleden in mythisch perspectief is aangepast bij de op het leven en de toekomst gerichte werking van de mythe zelf, het is er de achterwaartse verlenging van. Zolang de religie alle kennis beheerst, heeft ze ook het verleden in haar dienst. Ze spreekt van een mythische voorgeschiedenis, verhaalt de schepping van de wereld en van de mens als een waar gebeuren en kent geen onderscheid tussen haar visie en de werkelijke geschiedenis van wereld en mens, zolang niet een autonome wetenschap het onderneemt, die geschiedenis te reconstrueren met behulp van feitelijke gegevens. Die reconstructie van het verleden blijkt zich in andere kategorieën te bewegen, ze kent geen goddelijk ingrijpen, maar natuurlijk en menselijk gebeuren. Wanneer ze het mythisch geschiedenisbeeld heeft doorbroken en vertaald in een reëel gebeuren, komt aan het licht, dat de functie van het mythisch verhaal alleen schijnbaar op historische feitelijkheid was gericht, dat zich in het verleden projecteerde wat in werkelijkheid de strekking had het leven te beïnvloeden. En achteraf, nadat de historische feitelijkheid aan het mythisch verhaal is onttrokken en overgebracht naar de reconstructie van het verleden, wordt duidelijk, dat dit verhaal niet in de eerste plaats beslag legde op het kennen, maar veeleer op gevoel en willen: de in het verleden geprojecteerde feitelijkheid van de schepping der wereld drukt het van alle kennis van het verleden onafhankelijke creatuurlijke gevoel en de betekenis van een cosmische orde voor het leven van de mens uit. De mythe is veeleer scheppend dan kennend, wanneer ze van goddelijke cosmische ordeningen spreekt, immers deze voorstelling zal niet het verstand alleen beïnvloeden, maar ook en vooral het gevoel. Wat als kennis niet houdbaar is, was wijsheid. Schijnbaar mededeling over het verleden, was het in werkelijkheid zingeving en inkleding van waarden. De door een god gescha-

pen mens beseft tegelijk zijn afhankelijkheid en zijn adel en de overdenking van deze waarheid versterkt hem in gevoelens van maathouden en van zelfbewustheid. Dat de oppermachtige schepper tegelijk de steller van de normen is, geeft aan deze een nadruk en ernst, die ze niet zouden hebben, indien ze enkel menselijk zouden zijn. Ook wanneer men de normen humaniseert, gelijk van Socrates af in de Griekse filosofie is geschied, en daarmee de gevoelde spanning vermindert, maar aan de wil hogere eisen stelt, doordat een transcendente steun wegvalt, blijft een tweeheid bestaan van beginselen en handelingen, die in de onderscheiding van een dieper en een aan de oppervlakte, als wrijvingsvlak met de wereld liggend zelf zich bevestigt en herhaalt. Bij de overgang van een mythisch naar een gerationaliseerd beeld van de normen wordt van de wil alleen gevergd wat voorheen de wil samen met de gevoelvolle voorstelling deed. Daar deze last voor de wil alleen voor vele mensen te zwaar is en de mens wel vrij is om zijn wil te oefenen, maar niet om hem in willekeurige mate van zijn gevoel onafhankelijk te maken, wordt die overgang door velen niet gevolgd, die wel in de meer gebonden vorm der religie zichzelf terugvinden. Een opvoeding tot waarden zonder dogmatische voorstellingen is de hogere vorm, die de kennis vrijlaat, maar ze veronderstelt een ontwikkelde zin voor wetenschap en is daardoor niet aantrekkelijk voor de massa.

De ratio, die in Griekenland tegen de mythische voorstellingen is opgekomen en deze gereduceerd heeft — een proces dat zich sedert de achttiende eeuw heeft herhaald — is geen scheppende functie, maar een zuiverende en ordenende. Ze stelt de transcendente voorstellingen onder de norm van wat wetenschappelijk verantwoord is, ze ontmaskert haar onhoudbare aanspraak van kennis te zijn en wijst aan, wat ze wel zijn, namelijk symbolen die aan wil en gevoel richting geven. De religie in de kern moraal laten zijn, haar haar aanspraak van kennis ontnemen, komt neer op een buiten werking stellen van voorstellingen, die de wil steun verleenden en in zekere zin hem zijn eigen inspanning niet deden opmerken. Tegelijk is het een rationalisering van de gevoelsmomenten, die juist zolang als het mythische denken ongerept fungeerde, de normen ondersteunden. De inhoud van die normen wordt voortaan als op de rede gegrond gedacht, en redelijk inzicht de drijfveer, die de wil in beweging zet. De mens herkent in normen en waarden zijn eigen wezen en dit is zijn waardigheid. De eerbied voor zichzelf treedt in de plaats van het ontzag voor het transcendente, de druk daarvan wijkt voor de vrijheid van het zelf verantwoordelijk zijn. Deze vrijheid en waardigheid is het wezen van de mens; al zijn handelen rust daarin.
De ratio die de weelde der mythische gestalten heeft herleid tot de strakheid en eenvoud van onpersoonlijke normen, heeft ook de sacrale opvatting van het verleden doorbroken en de wetenschappelijke kennis ervoor in de plaats gesteld. De mythische voorstellingswereld is voor haar fantastische inkleding van het reële, dat de moraal is. Na deze reductie stonden voor haar verdere

werkzaamheid twee wegen open: ze kon de dienst aan het leven die tot dusverre de mythe had vervuld overnemen en aan de moraal een nieuwe steun bieden. Ze kon ook haar analytische arbeid voortzetten en op haar beurt de moraal zelf reduceren.
In de Griekse filosofie heeft de ratio, nadat de sofistiek de idee van een verklaring van mythe èn moraal had gesteld, de weg gevonden tot een fundering van de normen, die niet meer mythisch is, maar in strekking overeenkomt met de mythe. De twee grote vormen waarin dit geschied is, het Platonisme en het Stoïcisme, zijn het uitgangspunt geworden van de meeste latere filosofieën. Plato's synthese grondt het goede in het kennen der idee, die universeel is en waar de enkeling deel aan heeft. Zijn filosofie ontvouwt de eros, de aandrift die van het aardse opstijgt tot het eeuwige. In die aandrift wordt de individuele mens gericht op het universele en maakt zich daaraan gelijk. De individualiteit is hier geen doel, maar veeleer een conditie, die met onze lichamelijkheid samenhangt, met de val dus van de idee in de materie. Doel is het gelijkvormig worden aan de idee of de godheid. Voor allen is dit doel hetzelfde en de individualiteit blijft in het streven daarnaar als iets lagers achter. Het eenheidsstreven heft niet alleen de verschillen tussen de enkelingen op: in de platonische eros versmelten ook de geestelijke functies van kennen, willen en streven tot één ondeelbare verheffing. Het éne goede, dat alle strevingen leidt, wordt door de ganse ziel aangehangen. Het willen ervan is kennen, het kennen ook liefhebben. De platonische filosofie heeft de verscheidenheid van alle geestelijke strevingen gericht op de éne top, die de idee van het goede is, ze heeft de enkelingen samengebonden en aan al het afzonderlijke en bizondere in de menselijke werkelijkheid de richting naar eenwording gewezen. De door haar gelegde synthese van kennen en willen is een in begrippen gevatte filosofie der waarden, die de mythische fundering te boven is gekomen, maar zich met deze verwant blijft weten, daar ze zelf telkens de mythe gebruikt om aan te duiden wat in begrippen niet kan worden gezegd.

De nuchterheid en werkelijkheidszin van de Stoïsche filosofie steken scherp af tegen Plato's omhooggerichte bezieling. Hier geen verheerlijking van de kennis der idee, geen hogere wereld waarnaar de ziel terugverlangt, geen eros, die de geest trapsgewijze van het zinnelijke naar het geestelijke doet klimmen en geen eenheidsvisie, die over de reële begrenzingen en bepaaldheden heen ziet, als waren ze iets lagers, dat kan worden opgeheven. De Stoa gaat uit van de menselijke werkelijkheid en van de problemen van de mens, die er naar streeft zijn diepere vrijheid te verwezenlijken. De bezinning is bij haar niet op iets transcendents gericht, de kennis geen doel in zichzelf, maar alleen van belang voor zover ze de vrijheid bevordert. Deze laatste komt tot stand door een wilskeuze, die het redelijke en behoorlijke laat voorgaan boven de aandriften van begeerte en vrees. Wanneer de wil die keus doet, is de mens vrij. De vrije keuze voor het goede moge inspanning kosten,

ze is daarom geen dwang, die de mens aan zijn natuur aandoet. Integendeel: de vrije wilsbeslissing, waardoor de eerbiediging het wint van de schending, de gemeenschapszin van de zelfzucht komt voort uit de diepere natuur van de mens, die krachtens zijn wezen de normen naleeft en doet prevaleren over de impressies. Het is de eerbiediging en de verwezenlijking van onze geestelijke natuur, die de wil in vrijheid de plichten en normen doet aanvaarden. Vergelijkt men deze sobere en nuchtere theorie met die van Plato, dan springt in het oog, hoeveel minder mythisch ze is. De mens wordt hier herinnerd aan zijn eigen wezen en daarmee op zichzelf gesteld. Eigen verantwoordelijkheid en eigen beslissing hebben het laatste woord. De vrije wilskeuze staat los van en tegenover alle verdere werkelijkheid buiten de mens en in hem. Hier is de moraal kennelijk geworden wat sedert de Sofistiek en Socrates zich aankondigde: humanistisch. Voor allen die het fundament in het diepere zelf achten liggen en de eerbiediging van normen gronden op de waardigheid en de vrijheid van de mens, op de eisen die hij krachtens zijn natuur aan zichzelf stelt, ligt in de Stoa het historisch uitgangspunt. Erasmus, Spinoza en Kant, hoe verschillend ook onderling, zijn de voortzetters van deze op de mens gerichte, uit zijn wezen de waarden begrijpende filosofieën.

Het onderscheid tussen religieus-mythische en anthropocentrische waardeinterpretatie wordt door aanhangers van beide soms tot een onoverbrugbare tegenstelling verscherpt. Aanhangers van georganiseerde religies zien dan veilig geborgen naar de duisternis, waarin zij dwalen, die „niets hogers kennen dan de mens". Deze blindheid voor geestelijke realiteiten komt helaas ook bij de andere partij wel voor. Men ziet soms neer op de dragers van een godsvoorstelling, zonder onderscheid te maken, welke rol deze in het geheel van de persoon heeft. Men weert dan enkel het intellectualistisch beeld af, dat men van iemands voorstellingswereld heeft gevormd en acht met de stelling, dat god niet bestaat op de wijze van de dingen, ook de mens weerlegd, voor wie het tegendeel waar is, maar niet op de wijze van een logisch oordeel. Wederzijdse eerbiediging wordt door deze misvattingen uitgesloten. En toch wordt deze door een niet tot machtsorgaan geworden religie evenzeer geëist als door een ondogmatisch humanisme, dat persoonswaarden boven intellectuele verschillen stelt.
De tegenstelling tussen religieus-mythische en humanistische interpretatie van normen wordt gevoed door machtsbelangen zoals dit veelal ook tussen religieuze groepen het geval is. Nauw verwante denkwijzen worden tot vijanden, wanneer ze zich afzonderlijk organiseren. De kerken hebben in vroeger tijden daden van onmenselijkheid begaan tegen ketters, denkers en geleerden en daarmee zich schuldig gemaakt aan het tegendeel van wat ze verkondigden. De diepste wet van die verkondiging is caritas, mensenliefde en humanistische vrijzinnigheid moest haar daaraan herinneren als ze zich in haar fanatieke ijver misgingen. Tolerantie wordt eerder voorgestaan door humanistische enkelingen dan door machtige groepen en zo is in de ver-

volging het pleit daarvoor meestal door enkelingen gevoerd. Het is er niet minder belangrijk om, dat het op de inquisiteurs zo weinig invloed had. Wat bij excessen van fanatisme verloren gaat is het besef van de gemeenschappelijke inhoud. Er is niet alleen geen tegenstelling tussen religieus en humanistisch gefundeerde moraal: de inhoud is vrijwel geheel dezelfde en het onderscheid ligt in de fundering. In tijden van nood, wanneer er geen gelegenheid meer is om aan de fundering meer belang te hechten dan aan de inhoud — kenmerk van een voorspoed, die de grondslagen van het waardebesef en zijn verbondenheid met de eisen van het leven doet vergeten — valt de schijn weg, die zich in betere tijden gemakkelijk vestigt, alsof de overeenstemming in praktisch gedrag bij mensen van uiteenlopende grondslagen iets toevalligs en onwezenlijks zou zijn, terwijl het wezenlijk belangrijke boven het gebied van het handelen, in de beginselen zou liggen waaruit het voortkomt en dus in de verscheidenheid van die beginselen. Wie gezien heeft wat de samenwerking tussen niet-gelijk-gezinden vermag tegen de onderdrukking ziet het niet als een volstrekt voordeel, wanneer de gelegenheid tot strijd over beginselen terugkeert en met aloude gretigheid wordt aangegrepen. In die strijd trekken de partijen zich terug op beginselen als voorafgaand aan daden, hoewel in de historische ontwikkeling daden zich tot beginselen hebben verdiept en geconsolideerd. Het gemeenschappelijke nu van de mythische en de rationeel-menselijke fundering der waarden is, dat de grondslag in de eerste als transcendent, in de tweede als transcendentaal, in een hoogte of diepte wordt gelegd, die een eigen dimensie heeft los van de historisch geworden realiteit. Bij Plato is de wereld der ideeën een „hemel" boven deze aarde, voor de Stoa is het diepere wezen van de mens deugdzaam en onzelfzuchtig.

Het humanisme objectiveert en relativeert de mythische voorstellingen, waarmee de religie de normen bekleedt. Kant spreekt van „de opvatting van onze plichten als goddelijke geboden". En dezelfde heeft van de plicht sprekend deze als een „verheven naam" gekenschetst en haar verhevenheid boven de empirische motivaties uitgesproken. De herleiding van de aanspraak der religie van kennis te bieden tot een uitdrukking voor het geloof in de zedelijke vrijheid van de mens komt neer op een eliminering van het transcendente. Toch is het geen empirisme, dat daarvoor in de plaats komt: het transcendente wordt vervangen door het transcendentale, de diepere wezenlijkheid in de mens zelf, die hem in staat stelt tot vrij en objectief handelen. Moet het daarbij blijven? Is de humanistische autonomie, die de mythische inkledingen afwijst en relativeert, de laatste grond, een grond die zichzelf stelt? Heeft de objectivering, dat is relativering, die zij uitoefent, wanneer ze de zedelijke kern lospelt uit de fantastische bolsters, over haar zelf geen macht? Biedt zij een weerstand aan de relativering, die de mythologie niet kon bieden, is dan de transcendentaal-anthropologische waardenfundering niet even sacraal als de mythische, waarop ze neerziet, of zelfs nog sacraler, daar ze immers beweert

het absolute fundament gevonden te hebben, waar ieder op stuiten moet, die onbevooroordeeld nadenkt, op dezelfde wijze als ieder erkennen moet, dat twee maal twee vier is? Gaan we er van uit, dat overal waar van absoluut sprake is een vormgeving plaats heeft, die kennelijk door wil en emotie wordt gevoed, dan is steeds onder dit spreken een historische feitelijkheid aanwezig, die onder inwerking van de wil dit karakter ontvangt, dat zich als objectieve, intellectuele bepaling aandient. De woorden volstrekt en eeuwig zijn hier voorbeelden van. Eeuwig is kennelijk een emotioneel woord. De eeuwige gelding van logische of wiskundige waarheden betekent, dat men zich hun verandering niet kan voorstellen. In het dagelijkse spraakgebruik is de emotionele zijde van dit woord nog duidelijker, daar het heen en weer gaat tussen de betekenissen van: verwenselijk maar onontkoombaar en: vererenswaardig en waarvan de verdwijning een leegte zou laten. Wordt van eeuwige beginselen in de praktische orde gesproken, dan is kennelijk bedoeld, dat men van bepaalde beginselen de oplossing van alle vraagstukken verwacht. Wie zo spreekt, realiseert zich niet de feitelijke gebondenheid en historische bepaaldheid van dat spreken: daarvoor is hij te veel één met de tendentie om aan zijn overtuiging een vorm te geven, die haar beschermt tegen alle subjectiviteit.

Niet alleen de transcendente fundering der waarden, ook de transcendentale is een historisch verschijnsel, heeft geschiedenis of beter: *is* geschiedenis. Voor zich zelf, in haar eigen bewustzijn is ze daaraan onttrokken. Haar beroep op tijdeloze gelding bedoelt juist deze onttrekking, dit vrije zweven boven de werkelijkheid of liever: deze aan alle wisseling onttrokken vastheid. Wie dit beroep op het tijdeloze aanvaardt, begeeft zich in de illusie van een kennen van het universele, dat in waarheid enkel de uitdrukking van zijn vastbesloten wil is. Deze wil kleedt zich in de vorm van kennis en tracht zich dan ook door redenering te bewijzen. Het onderscheid tussen de bonte veelheid en wisseling van doelen en normen in de mensheid kan niet zo groot zijn, of het universalisme vindt er eenheid van grondslag in: de inhouden mogen verschillen, de vorm van zedelijkheid en recht is overal gelijk. Die vorm is steeds en overal verplichtend en dus is er een algemeen menselijk normbewustzijn. De religie en het universalisme stemmen hierin overeen. Maakt het veel uit, of men zegt, dat de wet de mens is ingeschapen of dat haar besef tot zijn wezen behoort?
Objectiveert men de transcendentaal-universalistische opvatting van de waarden, dan blijkt deze geesteshouding te berusten op een isolering van de vorm ten opzichte van de inhoud, waarbij aan de eerste een van inhouden onafhankelijke en deze mogelijk makende realiteit wordt toegeschreven. De verscheidenheid aan inhouden wordt in het licht van de alle dragende vorm tot iets secundairs. De botsing, die ontstaat doordat de inhouden die als recht gewild worden in de ene en in de andere partij tegengesteld zijn, verliest haar reële hevigheid in het licht van deze beschouwing. De algemene vorm is overal

gelijk en „slechts" de inhouden die hij in bepaalde groepen aanneemt, zijn verschillend. Het transcendentalisme forceert hier de werkelijkheid, doordat het de wil tot universaliteit inkleedt als kennis van universaliteit. Deze kennis zoekt haar bewijs in de feitelijke verscheidenheid en veranderlijkheid van waarde-inhouden. De zuiver abstracte, formele gelijkenis tussen die inhouden maakt het tot grond voor die concreet ervaren en veel reëlere verschillen. De bevrediging, die door deze constructie bereikt wordt is dat de eigen waarde-inhouden in het licht van universele geldigheid verschijnen. Het bewijs is gebrekkig en zijn gevolg is bedenkelijk: dat de universaliteit voortaan als iets dat men weet wordt beseft en niet meer als iets dat de wil streeft waar te maken.

De filosofie van Kant is de rationele reductie van een tot dusverre transcendent-mythische waarde-fundering tot zuiver menselijke grondslagen. Ze loopt evenwijdig met wat in de Griekse filosofie was geschied, toen de Sofistiek de beaming der waarden tot voorwerp van onderzoek maakte en van mythische voorstellingen ontdeed. Plato stelde een hogere werkelijkheid als rationeel fundament op, Kant de diepte waaruit de menselijke vrijheid zich manifesteert. Een mythische waarde-fundering laat de waarden van boven komen, een autonome verlegt de grond in de mens zelf. De wil tot iets heeft geen andere grond dan die wil zelf: het klinkt onweersprekelijk en het is waar voor de mens, die binnen de beslotenheid van de introspectie zich rekenschap geeft van zijn innerlijke ervaring. De wil is inderdaad de kern van de persoon, waarvan de totaliteit zich tot willen kristalliseert. Maar terwijl voor de subjectieve analyse de wil zich versterkt tot iets onafhankelijks, dat vrij zweeft boven alle verband van motivering, is dit toch ook, objectief beschouwd, een vorm, die zonder inhoud gedacht wordt en als vrij om een inhoud te kiezen. Deze zuivere wil is een lege wil en heeft geen grotere realiteit dan de lege vorm, die de onderscheiden inhouden van moraal of recht omspant. De autonome wil is dan ook niet zozeer aanduiding van een realiteit dan wel van een ideaal, van een eis die de mens aan zichzelf stelt en waarin zijn gevoel van waarde voldoening vindt. In de werkelijkheid is de wil nooit leeg of formeel, maar steeds materieel of gemotiveerd. Men kan dit, ook als transcendentalist, toegeven en zegt dan, dat dit de empirische zijde van de wil is. Evenwel is dit empirische niet iets lagers, maar de realiteit zelf. De zuivere, door zichzelf bewogen wil is iets hogers, namelijk uitdrukking van de onafhankelijkheid, die de mens streeft te bereiken. De kennis treft echter die onafhankelijkheid nergens aan en voor haar is dan ook de scheiding tussen een transcendentaal en een empirisch aspect van het menselijke zijn iets gradueels. De kracht die de wil heeft in de menselijke persoon is verschillend, maar steeds wordt die kracht door de onderbewuste energieën gevoed en het is denkbaar, dat de enkeling in zijn onderbewuste gemeenschap oefent met andere soortgelijke realiteiten. Geheel zeker is dit het geval met ons bewuste leven, dat iets onvervreemdbaar eigens en tegelijk een voortdurende ontmoeting met mede-

mensen is. In dit concrete leven is geen vorm niet op een inhoud betrokken. De verscheidenheid van doelstellingen en waardebeseffen is daarin een realiteit en niet een speling aan het oppervlak, die een grond van eenheid verbergt. Evenmin kan worden volgehouden, dat een door niets dan zichzelf bewogen wil realiteit heeft. Het transcendentalisme forceert in beide gevallen de ervaring. Het is, op het gebied van het willen, even subjectief als het idealisme op het gebied van het kennen is, wanneer het leert, dat het kennen of denken zichzelf stelt. Het wekt de illusie van tot de dieperliggende eenheid door te dringen, maar bevredigt zich in feite met een constructie, die de realiteit maskeert.

De stellingname van Kant zou men het eerste humanisme kunnen noemen. Hier overweegt de zorg, dat de mens zich zijn vrijheid bewust wordt en ze verwezenlijkt. De veronderstellingen van deze vrijheid worden ontleed, niet deze zelf in het verband van de werkelijkheid onderzocht. De positie is formalistisch, ze wijst elke dragende grond voor de vrijheid af. Ze is daardoor ook abstract, want ze spreekt van een vrijheid die niet voorkomt in de ervaring. Een tweede humanisering is voltrokken door de objectiverende wetenschappen, die na Kant zijn gekomen. Een psychologie, die dieper ging dan de bewuste ervaring, heeft onder de wil doorgegraven en de condities van zijn werkzaamheid blootgelegd. Ze werd gesteund door een sociologie, die wees op de afhankelijkheid van de zich te vergeefs als zelfschepping handhavende geest ten opzichte van realiteiten, die hij voorgeeft vrijelijk te beheersen. De hogere beginselen worden nu zelf in het ene, omvattende proces der werkelijkheid onderzocht, de transcendente èn de transcendentale voorstellingen als reacties van mens en samenleving gezien, waarvan de drijfveren onbewust blijven en die binnen het bewustzijn een zin aannemen, die voorwaarts gericht is op haar zelfbevestiging en de blik op haar eigen oorsprong verspert. Deze objectivering is relativering. De onderzoeker die volgens haar methode werkt vereenzelvigt zich niet met de geestelijke inhouden, die hij onderzoekt. Voor hem geldt niet, dat het gelijke met het gelijke gekend wordt, maar veeleer het ene met het andere. De ervaringswetenschappen, die de geestelijke voortbrengselen beschrijven, komen hem te hulp. Ze bieden de verscheidenheid van gegevens, die door geen dwang is gesneden naar een patroon van eenheid. De verscheidenheid in de normen is met verscheidenheid van milieus, hun verandering met verandering in omstandigheden verbonden. Het leven, dat zich tot dusverre wèl heeft bevonden bij een bepaalde norm, klampt zich aan deze, ook nadat hij heeft opgehouden dienstig te zijn. Het recht van voorheen is onrecht, de zede onzedelijk geworden. Zo is het in het concrete proces, maar deze dialectiek wordt niet gespiegeld door het transcendentaal universalisme. De opneming van de historische relativiteit in het handelen, haar volle erkenning verbonden met vastberaden inzicht in de eisen van de situatie waarin men leeft is een ideaal van humanistisch denken, dat eerst de volle zelfbevrijding van de geest zal brengen. De kennis, die nog een verkapt

willen is, zoals in het transcendentalisme, is nog niet geheel vrij: zij dient nog het goede als lege vorm.
De vraag is, of zulk een uiterste bewustheid aangaande de kloof van kennen en willen menselijkerwijs kan worden verwezenlijkt. Maar in alle geval is het van waarde, in te zien, hoe het transcendentaal humanisme, dat het wilselement in de transcendente kennisaanspraken der metafysica aanwijst, op zijn beurt zelf nog de vermenging van kennen en willen in zich heeft. Daarom zal een filosofie van het humanisme de verhouding tussen universalistisch-statische en relativistisch-historische interpretatie van waarden aan de orde moeten stellen, naarmate de discussie tussen transcendente en transcendentale waarden-interpretatie tot het verleden begint te behoren. Een humanisme, dat zou menen, de transcendent-mythische waardefundering te boven te zijn, maar weigert het geworteldzijn van eigen grondslagen in de historische werkelijkheid te laten aanwijzen en te erkennen, loopt gevaar de geseculariseerde dubbelganger van de kerkelijke levenshouding te worden. Hoe luide nadruk het ook moge leggen op de tegenstelling tussen theonome en autonome moraal, naar de inhoud en in feitelijke functie bestendigt het, in bizonderheden soepeler misschien, maar in het wezenlijke vastberaden, de gegeven orde, die het alleen dan tot voorwerp van op waarden gegronde kritiek zou kunnen maken, als het bereid was, eigen gebondenheid aan die orde bewust te worden. De objectivering, die daarvoor nodig is, zou de gedetermineerdheid en dus de onwerkelijkheid der autonomie aan het licht brengen. Geschiedt deze niet, dan is het humanisme bij alle progressieve allure meer een macht van behoud dan van vernieuwing. Naar het verleden gericht ontwijkt het de ontmoeting met het dialectisch relativisme, dat, gesteund door sociologie en psychologie, zich baanbreekt en in de voorwaarts gerichte krachten van onze tijd zijn praktische bevestiging vindt.

H. J. Pos

Tadeusz Rózewicz, dichter-tijdgenoot

De uitdrukking „verloren generatie" is niet zelden een stukje retoriek dat wordt gebezigd om teleurstelling uit te drukken over wat door een generatie werd „verzuimd". Want zelfs in de hevigste oorlogen blijven nog zovele jonge mensen gespaard dat de procreatie niet echt in gevaar komt. Dan toch kan een oorlogsperiode zo diep insnijden dat daarna van de generatie van jonge volwassenen zo weinig uitgaat dat hun werking, hun *genereren*, goeddeels moet worden overgenomen door de wat oudere volwassenen en de adolescenten. Vanzelfsprekend houdt dit verband met het grote aantal gesneuvelden en vermoorden. Maar van minstens even grote betekenis is het verschijnsel dat die jeugdige volwassenen moreel en psychisch zijn opgebrand, uitgeblust. Het niet meer hoeven strijden wordt als een luchtledig ervaren, de doden blijken inderdaad onvervangbaar, de ongekompliceerde idealen van weleer vinden geen landingsplaats. Teleurstelling besluipt de eertijds zo strijdvaardigen, de gevoelens van verlorenheid groeien. In deze zin bestaan er dus wel degelijk verloren generaties.

Vergeet ons
en onze generatie
leeft als mensen
vergeet ons

wij hebben planten
en stenen benijd
honden benijd

ik wilde een rat zijn
zei ik toen tot haar

ik wilde niet meer zijn
ik wilde inslapen
en na de oorlog ontwaken
zei ze met gesloten ogen

vergeet ons
vraagt niet naar onze jeugd
laat ons

Bovenstaand gedicht is van de Pool Tadeusz Rózewicz en ook de andere gedichten in deze beschouwing zijn van hem. Als velen van zijn leeftijdsgenoten — Rózewicz werd geboren in 1921 — werd hij volwassen tijdens gevechten, onder voortdurend gevaar, levend in puinhopen, in holen in de bossen, in de schaduw van de gaskamers en de krematoria. De wereld van zijn generatie werd verscheurd, in scherven geslagen. De breuk met dat verleden was van een absoluut karakter. Het mag dan ook verwonderen dat Rózewicz' eerste publikatie al in 1947 verscheen. Andere auteurs-generatiegenoten vermochten niet eer dan vijf of zelfs tien jaar na de oorlog te publiceren. En een niet gering aantal auteurs-generatiegenoten pleegden na enkele uitgaven van hun werk zelfmoord. De verscheurdheid en de gevoelens van niet meer te passen in deze wereld konden niet voldoende tegenwicht vinden in de beschrijving van hun eigen problematiek.
Van het begin af aan was Rózewicz doordrongen van de uitzonderlijke plaats die de persoon van de dichter innam. Een nieuwe poëzie moest worden gevonden, een poëzie die uitdrukking zou geven aan de historische, morele en vooral emotionele ervaringen ten einde misschien nog iets te kunnen redden van onder de vuilnishoop van het toenmalige menselijke bestaan. Wat doorleefd was in die jaren kon nooit zijn gestalte vinden in de woorden uit de jaren daaraan voorafgaand. De oude poëtische taal bleek onmondig, onverteerbaar en zelfs belachelijk. Het schrijverschap maar vooral het dichterschap verkeerde in een toestand die niet anders dan met schizofreen kan worden aangeduid.

De dichter weet
dat hij de wereld
van de waanzin niet zal redden

hij neemt slaaptabletten

hij ligt op de operatietafel
met geopende buikholte
een chirurg die
een karnavalsmasker draagt
houdt de levende ingewanden
met behandschoende handen vast
hij paradeert ermee over straat
en doet wat hij moet doen
en in plaats van de ingewanden
terug te brengen in de eigenaar
gooit hij ze in een mand
en vertrekt zonder glimlach

De tijd vergaat en sinds die jaren is de wereld opnieuw geworden tot een enigszins leefbare. Maar de wonden zijn niet geheeld, de jaren blijven on-

vergeten, vooral voor schrijvers die als kinderen waren, argeloos in een wereld die ze vertrouwden en waarin ze een daverende slag in het gezicht kregen toen ze vroegen waarom de bomen groen zijn. Wel, de bomen werden nooit meer zo groen als ze waren. En de mensen, de schrijvers, ze leven, maar gebleven is de schizofrenie. Geen mens die de oorlog beleefde, zal er ooit van genezen.

Alles mest
de hemel mest
de ogen mest
de lippen

de vliegen overdekken
de hemel de zon
ze zwerven over de stilte
de lippen

Een ontwikkeling als in de Poolse literaire wereld is geen afzonderlijke. Nederland had bijvoorbeeld zijn vijftigers. Maar hun betekenis staat in geen proportie tot wat in Polen plaatsvond. Onze vijftigers hebben buiten het literaire domein in direkte zin nauwelijks iets uitgericht. Hiervoor zijn verklaringen, waarvan ik er één wil geven.
De Nederlanders zijn geen poëtisch volk. Gedichten worden hier niet gelezen, niet gekocht. Ze zijn ornamenten voor de man die men tot dichter promoveert/degradeert. Ik kan er niet omheen het hier uit te spreken: het moet hem ook aan de dichters liggen. De Polen zijn zoal niet een poëtisch volk in de verheven betekenis van het woord, ze zijn heel wat ontvankelijker voor gedichten dan wij. Dat heeft onder meer te maken met een van oudsher bestaande en levende volkspoëzie, een „natuurlijke" voedingsbodem dus. Waar de Pool door de eeuwen heen naast zijn aardappelen en rogge en bosbessen en paddestoelen een ziel had, bezat de Nederlander een oude kous met zwart geworden guldens erin en een vroom smoelwerk. Wat minder grof gezegd: waar in Polen *bronnen* van poëzie waren, vonden wij in Nederland *putten* waaruit met akertjes werd geschept.
Reeds uit de wijze waarop in Polen poëzie wordt gemaakt en geabsorbeerd mag ik dergelijke konklukies trekken. Het aantal kringen van dichters en de levendigheid ervan bewijzen het. Het onderwijs duidt erop. De waardering voor dichters en prozaschrijvers is opvallend groot. En: gedichtenbundels in Polen worden uitgegeven en verkocht in oplagen die tien, twintig keer hoger liggen dan in ons land.
Rózewicz heeft over zijn kijk op het dichterschap meermalen geschreven, een kijk die hem typeert. „Zinsmelodie en verbeeldingskracht leken mij niet toe de vleugels te zijn die de poëzie naar de lezer dragen doch ballast waarvan men zich moet ontdoen, zodat die poëzie zich weer kan verheffen en vermag verder te vliegen, niet voor een enkel moment maar voor het leven dat

voortgaat". Hierin lijkt een onpraktisch, idealistisch en zelfs utopisch programma vervat. Maar op deze wijze kan er worden gegraven naar de wortels die door de eeuwen heen voedsel gaven aan de Poolse poëzie, trouwens: aan alle poëzie.
Rózewicz treedt op als getuige van het gebeuren, geeft er een beschrijving en verklaring van en velt er een oordeel over. Hij staat open voor de tegenstrijdigheden en de konflikten van het menselijk bestaan. Hij heeft een open en scherp oog voor zowel het droevige als het grappige. Hij toont zich in sterke mate ontvankelijk voor de sfeer van de strijd, de overwinning van de nederlaag, de sfeer dus van de tragiek en het absurde. En in zijn absurdisme dient de verwarring zich aan.

Dit is het hoofd van het huis het suikeren hoofd het wereldhoofd
dit hoofd was lange tijd rechterarm linkerbeen
dit arme hoofd was een tafeltje een scherf een zetel
een kist een kansel een tribune een katalogus
een wierookvat een zeef een theezeefje een vogelnest een visnet
een garderobe een wachtkamer een magazijn
in dit hoofd heeft men gelegd verpakt gestopt geslagen
imperatief imitatie imperialisme import impressie impressionisme
imperium impotentis interloc italië invokatie
inkasseerder inspekteur
humboldt bevond zich daar vlak bij
humbug hoeri hydride hymen hymne
idioom idiosinkrasie idioot idylle

Men treft bij hem een sterke behoefte aan om tot een moreel en filosofisch oordeel te geraken. Hierbij is de intellektuele houding voor hem van veel groter belang dan de lyrische vormgeving. Zijn gedichten geven een afspiegeling van de tegenspraken in onze kultuur die reikt van krematoria en atoombommen tot aan verzadiging en konsumptiedwang. En bij deze laatste dreigen de geestdrift en de wil tot handelen af te koelen, zodat de weg naar onverschilligheid, cynisme en eenzaamheid wijd openstaat. Rózewicz bestrijdt die benauwende verschijnselen vanuit een sociaal gericht en omwentelend humanisme. De motieven in zijn gedichten vertonen grote gelijkenis met de motieven in het prozawerk van o.a. Albert Camus.
Dat zijn werk door de politieke leiders met argusogen — bovendien schele — wordt bekeken, ligt voor de hand. In hun geborneerdheid begrijpen zij niet — zoals dat soort lieden nooit zal begrijpen — waarover Rózewicz het heeft. En als ze het echt konden begrijpen, dan zou hun schrik des te groter zijn. Maar ook broeders-vakgenoten hebben hem niet zelden misverstaan, zij het dan op heel andere wijze dan die politieke leiders. Zij vinden dat Rózewicz de gewone alledaagse mens die hij bij voortduring in zijn gedichten introduceert (de gewone en dus uiterst gekompliceerde mens die hij zelf ook is) te idealistisch

belicht. Rózewicz beschouwt zichzelf echter als een ware realist — wat overigens geen enkele dichter is.

Ik neem een appel van de tafel
ga naar mijn werkkamer
ik zal daar konkrete verzen schrijven
twintig jaar lang al werk ik
aan dat ene vers

ik ben een realist en een materialist
soms alleen maar een vermoeid mens
en ik doe mijn ogen dicht

Bij het schrijven van zijn gedichten, een moeilijk en soms slopend bezig zijn, heeft hij nooit de „held" in zijn verhaal — de bewoner van de kleine steden — in de steek gelaten. Rózewicz voelt zich nauw betrokken bij de dagelijkse beslommeringen, zowel die van het verleden als van het heden. Elke visie, ogenschijnlijk grotesk en surrealistisch soms, dient ter onderlijning en ter verklaring van het gewone. De gewone man blijft iemand met een herinnering. Het geheel van herinneringen doet die gewone man afstand nemen. In de ogen van de lezer krijgt die gewone man veredelde en zelfs bijna heilige proporties. Het gewone blijkt zeer ongewoon te zijn.
In Rózewicz' gedichten — en toneelstukken en verhalen — heerst een ernst die steeds balanceert op de rand van ironie, van satire, omdat zijn lyrische dan wel dramatische held balanceert op het koord dat gespannen staat tussen het leven van alledag en de misdaden van onze eeuw. De meningen en opvattingen van die „held" kunnen niet als nonsens worden afgedaan, juist doordat hij degene is die in de greep van het gebeuren gevangen zit en tegelijk slachtoffer van zijn ervaringen in het verleden — concentratiekampen, intimidatie, gaskamers — zowel als van de mogelijke gebeurtenissen van morgen: het uiteenbarsten van de atoombommen.
Rózewicz is dus geobsedeerd door de gewone mens, die hij dan volgt in zijn dagelijkse daden en gedachten. Denk echter niet dat zijn poëzie een simpele is. Hij houdt weliswaar niet van een duistere wijze van zegging — een goedkope truc van goedkope dichters — maar de gewone woorden hebben een intense en niet zelden magische betekenis.
Rózewicz heeft zijn epigonen. Zijn versbouw leek erg eenvoudig. Maar al gauw is gebleken dat zijn stijl moeilijk navolgbaar is. De oorzaak ligt vooral in de gekompliceerde inspiratie die aan het werk van deze dichter ten grondslag ligt. Dat wat hem inspireerde tot het verwoorden op zijn wijze en op geen andere ontbrak bij de anderen.
Van grote betekenis was de lyriek van het heroïsme, bij hem afgewogen, onsentimenteel, nuchter bijna. Hij riep er de werkelijk verschrikkelijke herinneringen mee op, bij zijn gewone lezers zo goed als bij zijn vakbroeders. En zoiets werkt als een band, ook al werken die herinneringen als obsessies.

We luisteren naar de ander
die nabij ons beweegt
en horen zijn zuchten

we roepen om hulp

zelfs onze tranen
stromen naar binnen
diep ons lichaam in

Toch moet gezegd dat Rózewicz de obsessie zelden of nooit toont. Die is op de achtergrond aanwezig, hoorbaar voor wie goed luisteren kan, altijd onder kontrole, geobjektiveerd, ontdaan van overtrokken geladenheid, rekening houdend met wat was en zal zijn. Maar ondanks zijn understatement is zijn werk moreel en versformeel agressief.
Zoals hierboven aangeduid is hij een omstreden figuur, ook al omdat hij geen blad voor de mond neemt. In „Nowa Kultura" schreef hij ongeveer het volgende: „Er wordt in het hedendaagse Polen veel gepraat over poëzie en verbeeldingskracht. Alle kletspraat die in een modderige stroom door theaters, films en boeken gaat, wordt tot poëzie verklaard, alle geleuter tot uitingen van verbeeldingskracht. De kritici hebben hun vermogen tot oordelen verloren. Al die patetische schrijvers en hun deskundigen moet gezegd worden dat echte verbeeldingskracht niets te maken heeft met dwaasheid. De volkspoëzie is hiervan het beste bewijs. Dwaasheid kan men alleen aantreffen bij De Schrijver, De Dichter, dat is degene die valse beelden oproept of die uitbraakt wat hij van anderen heeft opgeslokt."
Rózewicz stoort zich aan geen buiten- of binnenlandse mode. Zijn werk blijft gelijk, want hij is de man die hij is — in deze relatie vergelijkbaar met Achterberg — en wordt in brede kring beargumenteerd (wat beters kan een schrijver zich nog wensen?) en hij blijft zijn invloed uitoefenen op de hedendaagse poëzie. Hij zal nooit een eerbiedwaardig auteur worden, geen Prins der Dichters bijvoorbeeld. En om het maar duidelijk — en afgezaagd — te zeggen: hij is een geëngageerd schrijver. Maar bovenal heeft hij prachtige gedichten gemaakt voor hen die de poëzie liefhebben. En hij zal hiermee voortgaan.

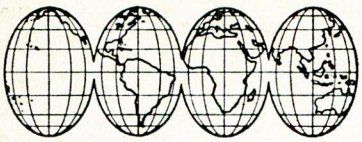
Druk met allerlei
vergat ik
dat de mens ook
moet sterven

op niet verantwoorde wijze
bleef ik die plicht verwaarlozen
of betrachtte die
maar oppervlakkig

met morgen te beginnen
zal alles anders zijn

ik zal nauwgezet sterven
in een wijs optimisme
zonder een moment te verknoeien

Pszisko Jacobs



Actualiteiten

Ontwikkelingshulp, een vergeten hervorming

Onder de titel „Entwicklungshilfe, die vergessene Reform" schreef Bruno Hake te Wiesbaden een bijzonder kritisch artikel over het karakter van de ontwikkelingshulp, dat zeker de nodige discussie zal uitlokken. Aan dit artikel, gepubliceerd in de „Neue Zürcher Zeitung" (23 okt. 1975) ontlenen wij het volgende:

Na de goed voorbereide speciale Zitting van de Verenigde Naties in september j.l. over ontwikkelingshulp kan men de vraag stellen of er door kapitaalschenkingen een groei-explosie in de derde wereld teweeggebracht kan worden. De ervaringen tot nu toe dwingen tot een sceptische benadering. In het jaar 1974 gaven de Westelijke industrielanden samen voor *f* 67 mrd ontwikkelingshulp met het doel de economische en sociale levensomstandigheden van alle bevolkingsgroepen in de arme landen te verbeteren en de economische groei te bespoedigen. Daarbij gold ook de overweging dat de industrielanden wegens tekort aan grondstoffen belang hadden bij goede betrekkingen met de derde wereld.

Voor een analyse van het nut van ontwikkelingshulp in de huidige vorm kan India zeer goed als voorbeeld genomen worden. Dit land kreeg sinds 1951 in totaal *f* 50 mrd ontwikkelingshulp, wat bijna evenveel is als het totaal van de Marshall-hulp aan Europa. Toch heeft 50% van de bevolking nog een inkomen van minder dan twintig gulden per maand en 65% van de volwassenen kan niet lezen of schrijven. Deze getallen zijn in de afgelopen jaren nauwelijks veranderd. Van 1960-1975 nam het Bruto Nationaal Produkt (BNP) per hoofd van de bevolking met minder dan 0,5% per jaar toe.

Hoewel India dringend deviezen nodig heeft voor de invoer van machines, ruwe olie en levensmiddelen exporteren de 600 mln Indiërs minder dan de 4 mln inwoners van de „kale rots" Hong Kong. Reeds vanaf 1914 behoort India tot de vier grootste textielproducenten ter wereld, het kreeg in 1907 zijn eerste staalcomplex en het hield uit de koloniale periode een goed spoorweg- en wegennet over. Verder beschikt India over grote bodemschatten, veel katoen en leder, en over een omvangrijke binnenlandse markt. Oorzaken van deze geringe groei zijn een utopistisch sociaal-economisch beleid, waardoor het particulier initiatief wordt belemmerd, een verstikkende burokratie en een verwaarlozing van de landbouw ten behoeve van industriële prestige projekten. De zware industrie verslindt kapitaal maar biedt nauwelijks uitbreiding van de werkgelegenheid. Hoewel 80% van de bevolking op het platteland leeft, is er weinig gedaan om de landbouwproduktie te verhogen; daarom ontstond er een geweldige trek naar de steden, waar onvoldoende werk is voor de bewoners van de krottenwijken rond Calcutta, Bombay en andere centra. Toch zijn er mogelijkheden genoeg, zoals voldoende voor irrigatie geschikte grond, veel water en veel zon, om een succesvol landbouwbeleid te voeren.

Uit de ontwikkelingshulp die verleend is, is ook geen politieke goodwill gekomen. India nam in de VN-conferentie geen welwillende houding aan t.o.v. de grondstofarme industrielanden, het verklaarde zich daarentegen solidair met het OPEC-kartel, hoewel de OPEC-landen slechts hulp in woorden gaven en India de hogere

kosten voor aardolie-import alleen met Westelijke hulp kon opbrengen.
India is geen op zichzelfstaand geval maar een typisch voorbeeld voor vele ontwikkelingslanden. Bekende economen hebben reeds lang ingezien dat massieve kapitaalinjekties de economische groei niet op gang kunnen brengen. Gunnar Myrdal wees erop dat ontwikkelingshulp ertoe bijdraagt dat noodzakelijke land- en belastinghervormingen **niet** uitgevoerd worden. Twee Engelse professoren, Griffin en Enos, kwamen na een onderzoek in 27 Afrikaanse landen tot de conclusie dat, hoe hoger de kapitaalhulp, hoe lager de economische groei was. De hulp leidde tot hogere consumptieve uitgaven en lagere spaarquota. De Londense hoogleraar Bauer is van oordeel dat ontwikkelingshulp een beleid bevordert, waarbij onpopulaire, maar economisch aktieve minderheden verdreven worden; ook worden militaire avonturen en de bouw van prestigeobjekten bevorderd.
De ontwikkelingshulp is door vele Westelijke politici gezien als „aflaat" voor vroeger bedreven uitbuiting van de koloniën. De burokratie van de ontwikkelingshulp is van middel doel geworden; kosten- en baten-analyses werden dikwijls niet gemaakt.
Men zou bijv. een hervorming van de ontwikkelingshulp kunnen teweeg brengen door hardere voorwaarden te stellen; de Indiase regering zou de uitgaven voor bewapening en voor atoomtechniek dienen te beperken. Dit zou echter als „neokolonialisme" betiteld worden. Anderzijds zou men het aan de ontvangende landen kunnen overlaten zelf over de manier van besteding te beslissen. Dit zou ook weinig nut hebben, want het uitblijven van een economisch wonder zou alleen tot steeds agressievere verzoeken om hulp leiden.
Misschien zou stopzetting van de hulp het meest efficiënt zijn: China geeft hier het bewijs voor. Maar noch de professionele wereldverbeteraars noch de politici van de derde wereld zouden hiermede akkoord kunnen gaan.
Rest slechts een pragmatisch aanpak. Het Westen moet aanvaarden dat de problemen van de derde wereld alleen door de landen zélf opgelost kunnen worden. In concreto betekent dit minder miljoenen voor grote industrieprojekten, maar meer praktische technische hulp bij landbouw en ambacht, bevordering van gemeenschappelijke projekten van particuliere Westelijke ondernemingen en ondernemingen in de derde wereld, waardoor de overdracht van technologische kennis wordt versneld.
Ook is van belang het afbreken van tariefmuren, zodat de derde wereld met textiel, landbouwprodukten enz. de hoognodige deviezen kan verdienen. Baanbrekend is het plan van de Europese Gemeenschap om de exportopbrengst te gaan stabiliseren. Met minder kosten en minder konfliktmogelijkheden zou er een gunstiger verhouding tussen kosten en baten komen. Dit zou ook van belang zijn nu de recessie in de industrielanden tot vermindering van de ontwikkelingshulp leidt.

Bedreigde flora, bedreigde mensheid

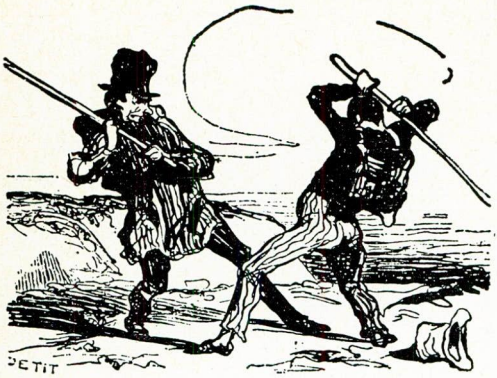
Hoe vèrreikend het menselijk ingrijpen in de levende natuur is en hoe gering ons inzicht lange tijd geweest is in de gevolgen van de exploitatie van de natuurlijke rijkdommen, werd onlangs nog weer eens aangetoond door R. Allen in een artikel „The year of the rain forest" in „New Scientist" (24 april 1975), waaraan wij het volgende ontlenen:
Het jaar 1975 kan gevoeglijk als het jaar van de tropische regenwouden worden bestempeld, aangezien men in dit jaar voor het eerst een campagne is begonnen om deze oerwouden, die het resultaat zijn van een ongeveer 50 miljoen jaren lange evolutieperiode, tegen algehele uitroeiïng te beschermen. Dat dit gevaar niet denkbeeldig moet worden geacht, wordt gedemonstreerd door de omstandigheid dat een instelling als bijv. het Costaricaanse Instituut voor Kolonisatie in staat is om binnen twee uur tijds één hectare grond volledig te ontbossen, terwijl voorts een onderneming als de „International Timber Corp. Indonesia" bezig is met de houtaankap op het eiland Borneo, die een omvang heeft van niet minder dan

60.000 m^3 hout per maand. Blijft men op deze wijze doorgaan dan zullen in 20 tot 30 jaar tijds alle tropische regenwouden van de aardbodem zijn verdwenen.
Reeds nu is onherstelbare schade toegebracht aan de specifieke fauna en flora van deze wouden, waarvan de verscheidenheid nauw samenhangt met o.a. het continent, waarop zij zich bevinden, de grondsoort, de vochtigheidsgraad en vele andere factoren, die men nog niet heeft kunnen vaststellen. Zelfs wanneer er overeenkomst bestaat in grondsoort en klimaat, dan nòg zijn er belangrijke verschillen tussen de wouden en gedeelten daarvan te constateren. Kwalijk is de omstandigheid dat de kostbaarste bossen van eeuwenoude herkomst en die veelal in laagvlakten liggen, met uitroeiïng worden bedreigd.
Tropische regenwouden zijn voorbeelden van de meest uitbundige en gevarieerde levensvormen, die op deze planeet voorkomen. Op één hectare van deze wouden worden méér dan 100 boomsoorten met een diameter van 20 cm. en meer aangetroffen en in zeer rijke vegetatiegebieden, zoals de bedreigde bossen op het schiereiland Malakka, kan vaak worden geconstateerd dat er twee maal zoveel soorten voorkomen. Ter vergelijking diene dat equivalente bosgebieden in een meer gematigd klimaat slechts 10 tot 20 boomsoorten opleveren.
De unieke diversiteit van deze tropische regenwouden wordt slechts geëvenaard door de opmerkelijke verschillen in fauna en flora. Zo blijkt de bromelia één van de meest verbreide epifietensoorten in de regenwouden van het Amerikaanse continent te zijn, terwijl deze plant in de bossen van Afrika en Zuidoost-Azië niet voorkomt. Evenzo komt de toekan alleen in de nieuwe wereld voor, terwijl in de oude wereld de neushoornvogel wordt aangetroffen. Geschat wordt dat in de regenwouden van Zuidoost-Azië meer dan 25.000 plantensoorten voorkomen, waarvan 49% uniek is en nergens anders wordt gevonden.

Hoewel het de wetenschap nog niet is gelukt om een exacte verklaring voor een dergelijke diversiteit te vinden, meent men dat dit voor een deel kan worden toegeschreven aan milieu-omstandigheden en voor een ander deel aan het eeuwenlange evolutieproces. Uiteraard kan men hierover van mening verschillen, maar dit verschil van mening bestaat niet ten aanzien van diè ontbossingsactiviteiten, waardoor unieke levensvormen voor altijd worden vernietigd.
Een dergelijk verlies zal ongetwijfeld een ongunstige uitwerking hebben op de mensheid, aangezien tropische regenwouden niet alleen van belang zijn voor de waterbeheersing, maar meer nog als onuitputtelijke reservoirs voor genetische diversiteit. De kennis omtrent voedings-, medicinale, chemische en andere eigenschappen van duizenden plantensoorten is uiterst gering, terwijl vooruitgang in het inzicht in ecologische en evolutieproblemen afhankelijk is van het onderzoek, dat in deze wouden wordt ondernomen. In tegenstelling tot de wijdverbreide mening dat de jungle zeer gevaarlijk en eentonig is, zijn deze wouden veiliger dan de jungles van beton en bieden zij de bezoeker een ongekende pracht.
Nu het World Wildlife Fund (WWF) en de International Union for Conservation of Nature and Natural Resources (IUCN) een campagne zijn begonnen om deze regenwouden te sparen en er bovendien in okt. '75 door de FAO terzake een internationale conferentie zal woren gehouden, bestaat er gerede hoop dat 1975 op dit gebied een keerpunt zal betekenen. Het belangrijkste obstakel voor een rationele benutting van het regenwoud is, naast het winstmotief, immers onkunde. Teneinde deze onkunde te bestrijden heeft de IUCN onder auspiciën van het UN Environment Programme (UNEP) in 1974 twee conferenties (één te Carácas en één te Bandoeng) georganiseerd om richtlijnen voor een rationele bosexploitatie in Latijns-Amerika en Zuidoost-Azië op te stellen.
De door de Bandoeng-conferentie opgestelde richtlijnen werden onlangs onder de titel: "Ecological guidelines for development in tropical forest areas of South-East Asia" gepubliceerd. Het moet essen-

tieel worden geacht dat de desbetreffende autoriteiten kennisnemen van de opgestelde richtlijnen alvorens zich vast te leggen op bepaalde projecten. Voorts behoeft het geen verbazing te wekken dat deze richtlijnen tot het opstellen van nationale en regionale rapporten dringend benodigd zijn teneinde uit deze gegevens een rationele exploitatie van de tropische regenwouden te kunnen distilleren.
Uiteraard ligt het zwaartepunt van de richtlijnen op het **behoud** van de regenwouden, waarvoor dan ook beschermde arealen worden ingesteld, die een omvang van minstens 2.000 km^2 dienen te hebben, wil men althans de fauna en flora hierin voor uitsterven behoeden. Auteur merkt tenslotte op dat geen enkel land is gebaat bij een onoordeelkundige bosexploitatie, waardoor de bosrijkdom wordt getransformeerd in een afzichtelijke waardeloze woestenij.

P. Krug



Wat mankeert het strafrecht?

Toelichting en handleiding bij „inleiding en aanleiding"

. . . ik vraag mij af waar zij het over hebben,
zou er wat mee te verdienen zijn?

In het vorige nummer van Rekenschap heeft de heer Janse de Jonge het mes gezet in een beschouwelijke verhandeling over het strafrecht die in het daaraan voorafgaande nummer van mijn hand was verschenen. Zeer verheugend en leerzaam! De titel Inleiding en Aanleiding is abusievelijk boven het stuk i.p.v. boven de eerste paragraaf terecht gekomen. Dàt stuk had ik reeds het opschift „wat mankeert het strafrecht?" willen meegeven, waarop dan het antwoord gemakkelijk in de inhoud zou zijn op te sporen; een doel!, of zo men wil een paradoxale kluwen hooggegrepen idealen die geen ondubbelzinnige werkhypothese oplevert.
Nu was de verhandeling tamelijk gecomprimeerd en gaf zodoende gelegenheid er met een miljoen problemen op in te haken, maar Janse de Jonge vindt eigenlijk de vraag naar een doel reeds onterecht. Hij blijft tenminste steken in de vraag naar ideologische, systeemtheoretische en rechtsfilosofische verantwoording.
Ik geef nog even het raamwerk van mijn gedachtengang alvorens op enkele punten nader in te gaan.
In het licht van de (orthodoxe) strafrechtstheorieën zijn de door het strafrecht aangewezen middelen niet rationeel; beperken wij op mijn suggestie het strafrecht tot een soort eerste hulp bij ongelukken met als opportunistische doelen herstel en speciale preventie dan nog zijn de middelen ongeschikt. Dit komt doordat deze middelen, overeenkomstig de sfeer die de strafrechtspleging nog immer beheerst, geënt zijn op de vergelding, en deze is niet rationeel te duiden, geen wonder dus!
In het algemeen is een kritische beoordeling van een activiteit of organisatie gediend met het bezien van de oogmerken, de motivatie en de functie van de werkzaamheden dier activiteit of organisatie. Dit is maar zo een mening van mij. Is het strafrecht er soms voor de bestrijding der criminaliteit? Neen, meen ik. De E.H.B.O. voorkomt en bestrijdt geen ongevallen; zij reageert op de nadelige gevolgen. Op grond van deze overweging zou ik de generale preventie uit de sanctie-motivering gelicht willen zien. Hooguit kan men hiermede in verband brengen de signaal-functie van de strafrechtspleging die ik op het laatst ter sprake bracht; zoals, bij wijze van spreken de GGD wellicht het ministerie van verkeer en waterstaat erop wijst dat rijksweg 6 verbreding behoeft gezien het aantal malen dat er met ambulances derwaarts moet worden uitgerukt. De praktijk der strafrechtspleging kan met statistische argumenten verwijzen naar structurele tekortkomingen van de sociale beheersing.

De kortzichtige hermeneutiek van Janse de Jonge schuift mij in de schoenen dat bestrijding der misdaad vooral efficiënt moet zijn. In dat geval had ik voor versterking van het politie-apparaat gepleit. Ik sprak van zinvolle reactie òp de daad (of positie!) in plaats van de spreekwoordelijke slag in de lucht, de x maanden opsluiting. Opsluiting is niet anders te rechtvaardigen dan met argumenten die zinvol inhaken op de na-

delen iemand vrij rond te laten lopen. Wat is de vervangende hechtenis voor iets wonderbaarlijks? Ik bedoel maar. Mijn probleem is niet zozeer dat twee duizendvijfhonderd mensen in de bak zitten, tientallen malen meer mensen zitten vast in gestichten, tehuizen, militaire dienst en kantoorbanen of flatwoningen. Het gaat om de motivatie. Isoleert men iemand dermate nadrukkelijk, en met zoveel poespas, dan wil ik graag weten waarom deze controle-vorm noodzakelijk geacht wordt.
De geavanceerde wetenschapper verwijt mij dus dat ik mij niet bekreun om de waardengebondenheid van het rationaliteitsbegrip. Een aanval op een volstrekt ander niveau, dat de toegankelijkheid van mijn betoog doorkruist met prealabele problemen. De aanmerking is evenwel belangrijk genoeg om op in te gaan.
Als ik de rationaliteit niet mag opvatten als een deductief systeem (denkmethode) zonder mystificaties (noch religieus noch juridisch), verwijs ik naar het impliciet aan de orde gekomen ethisch beginsel dat ik het expres leed toebrengen ongeoorloofd vind, en met geen enkele rechtvaardiging daarvan genoegen neem, en dat ik het doel-middel-model vooralsnog als een oirbare toets voor de straftoemeting beschouw. Dan blijken namelijk de huidige sancties zowel vanuit het aspect van ordenings-efficiency (de koele zakelijkheid van het gezagsopportunisme) als vanuit de grondrechtelijke waardering van menselijke integriteit (ethiek van het leed) nergens op te slaan. Het is trouwens nog de vraag of „binnen het beeld dat het recht van zichzelf heeft" de straftoemeting anno 1975 rationeel kan worden genoemd. Naast het overige recht vertoont het strafrecht juist in de strafmeting een rationaliteitsmanco dat ik eerst theoretisch wil opvullen voordat ik mij zorgen maak over de *rationaliseringsdrang* van het overheidsoptreden. Hiermede wordt bedoeld de tendens tot centraliseren, uniformeren en overzichtelijk maken van het beleid, en als zodanig wel degelijk gebonden aan kapitalistische waarden van productievergroting en beheersingsefficiency. Deze drang zal ook Janse de Jonge wel niet kunnen keren. Uiteraard is de ontwikkeling zeer bedreigend voor de democratisering en de kleinschaligheid der maatschappelijke structuren, en ik ben (als *„verlicht* technocraat") beducht voor de geöliede moloch van het gezagsapparaat.
Er bestaat hoe dan ook een soort rationaliteit die in een democratie door het gezag gebruikt wordt ter verantwoording van pak weg het wetgevings- en vervolgingsbeleid; net zoals het doctrinaire recht in allerlei concrete rechtsvragen de redelijkheid te hulp roept om tot een beslissing te geraken. Hiérbinnen ben ik in de weer en tracht ik inconsequenties aan te wijzen. Ziet hoe nobel en trouwhartig!
Goed beschouwd behoef ik mij dan ook niet ideologisch te verdedigen en de invalshoek van mijn bezwaren te expliciteren. Ik laat de fatsoensopvattingen van de overheid bewust voor wat ze zijn. Ik gun de overheid, al of niet te zijn de vertegenwoordiger der culturele etc. exponenten der samenleving, het recht (beter de bevoegdheid) te bezitten uit te maken wat haar streven is, en aldus te formuleren wat dit streven dwarsboomt. De strafbaarstellingen en de interpretatie daarvan door de vervolgingsorganen zijn de resultante van politieke strijd en machtsopportunisme. Hierop heb ik naarmate de democratie beter functioneert immers invloed! Dit deelnamegevoel verlangt doorzichtigheid van het beleid, zelfs al noemen we dit de van god en ons rechtvaardigheidsgevoel ontvangen wet. Toevallig interesseert mij de doel-middel verhouding bij de straftoemeting bovenmatig.
Bij voorkeur hanteer ik het begrip zakelijk omdat dit, gelieerd aan het gezagsopportunisme van greep op/en ordening van de maatschappij, een duidelijke tegenhanger biedt voor de zedelijkheid die de strafrechtelijke dogmatiek doortrekt met een aantal metafysische trucs, een juridisch misschien coherent systeem dat echter met termen als schuld, verwijt, toerekenen enzovoorts al dadelijk moeilijkheden geeft.

Nog verder parafraserend op de zwakke tekstverklaring van Janse de Jonge kom ik op mijn z.g. tweede veronderstelling dat het strafrecht gelegitimeerd zou zijn als haar

doelstellingen werden bereikt. Van geen kant! Voor wie gelegitimeerd? Voorlopig niet voor mij in elk geval, want zelfs indien de doelstellingen herstel en spec. preventie onderschreven werden, dan nog kon ik met de middelen geen vrede hebben.
De schijn wordt gewekt dat ik met een totalitair strafrecht kom aandragen; het omgekeerde is waar. Doorzichtigheid van het beleid en vooral van de terminologie is van het grootste belang voor de controle. Hierin heeft de onafhankelijke rechter als toevluchtsoord voor de bedreigde burger een voorname functie. Dit is tenminste zo in de spiegel die het recht zichzelve voorhoudt: de rechtsstaat, waarin de overheid als elk ander aan het recht onderworpen is. Het voert te ver hier op dit kaartenhuis nog nader in te gaan, het lijdt geen twijfel dat er op deze constructie wel iets af te dingen valt.

Aan de rechter had ik weinig aandacht besteed, behalve dat ik hem tussen neus en lippen door een omvangrijk sanctie-pakket heb aangeboden in ruil voor een uitgebreide motivatie der uitspraken. Hij wordt in zijn arbeidsvrijheid slechts beperkt door de wet, die hij hooguit aan algemene beginselen en internationale grondrechten mag toetsen en door zijn eigen taakopvatting. Zo kan de rechter zeer remmend werken op de totstandkoming van de „adequate reactie" als hij zich ruimschoots van de grondrechten bedient en zich niet vereenzelvigt met het gezag. Het is een hoog ambt en gunst verplicht . . .

Janse de Jonge maakt zich niet druk over de vergelding, en ziet het strafrecht als de kanalisering van tomeloze wraak; ik houd het liever bij kanalisering van tomeloze herstelprogramma's en tomeloze speciaal preventieve maatregelen. Tevens verkoopt hij de leedstraf als een voorrecht. Dit lijkt een variant van de idee dat de straf een huldeblijk is van de menselijke waardigheid; iemand wordt vrij en gelijk door hem verantwoordelijk te stellen. (Het woord zegt het al: hij is het niet, je dicht het hem toe.) Naar mijn gevoel is het iets dergelijks als de wildwest moraal dat je iemand gerust pal van voren, doch nimmer in de rug mag treffen. Daarmee geef je iemand de sportieve zij het symbolische gelegenheid zich te verweren, zodat hij in zekere zin medeplichtig (medeschuldig) is geworden aan zijn verdiende loon. Zoals gezegd kan ik met de heilloze onderscheiding determinisme-indeterminisme weinig aanvangen.
Er komt een aantal hooggeleerde schrijvers te pas aan de kritiek waarmee Janse de Jonge op mij inha(a)kt, en dan, ja hoor, de steelse knipoog naar Marx; je *moet* bijna wel tegenwoordig, anders tel je niet mee. Het machtsopportunisme van het recht manifesteert zich echter niet alleen in de praktijk, evenzogoed in de normatieve functie. Denk aan de regel die als compromis tot stand komt, maar met ongelijke middelen is bevochten. De marxist neemt geen genoegen met klassebewuste toepassing van het recht, het gaat om de klassebewuste totstandkoming. De juridische optiek verdoezelt de machtsverhoudingen. De verwarring die overigens ontstaat bij de splitsing van feiten en normen ben ik nog niet te boven. Het recht benoemt feiten naar normen, die op hun beurt weer voortkomen uit de onvermijdelijke ideologische of machtsopportunistische conceptie van feiten. Daar zit ik mee, eerlijk.
Het strafrecht als problematische interactie schildert een zeer optimistisch beeld. Was het maar zo. De dialoog zit aan de kant van het recht alvast potdicht; daders en slachtoffers komen niet aan bod.

Job Knap

Notities van een lezer

Mij blijft het altijd boeien hoe mensen er toe komen voor een gedachte óp te staan en in beweging te komen. Uiteraard gaat mijn aandacht dan vooral uit naar vrijdenkers en humanisten die in een grijs verleden, tamelijk eenzaam, de stoot hebben gegeven tot een beweging waarin wij ons thans zelf, min of meer gedreven, bevinden.

Rondom de stichting van het maandblad **De Dageraad** en de oprichting van een vrijdenkersvereniging van dezelfde optimistische naam, zo'n honderd-vijf-en-twintig jaar geleden, hangen nog vele nevels. Het is een belangwekkend moment geweest in onze negentiende-eeuwse geschiedenis en het is een chronische zachte behoefte van mij om te speuren naar feiten die het voorgevallene in die dagen kunnen verhelderen.

Hoezeer het ontstaan van de vrijdenkersorganisatie een fase in onze geschiedenis markeert, bemerkt men steeds weer. In het officiële orgaan van de Joodse Gemeente te Amsterdam „Ha-kehilla" van januari 1957 stond een vervolgartikel van Dr. J. Meijer, getiteld: „Van Dernburg tot Dünner", waarin achtereenvolgens een schets werd gegeven van de vervlakking van het joods-godsdienstige leven, van de verwereldlijking vooral. Dr. Meijer kwam tot bepaalde conclusies en besloot zijn stuk met de verzuchting, dat de tijd omstreeks het midden van de vorige eeuw geen normatief Jodendom meer kende. „Nog één stap", zei hij — als apothese van zijn betoog — „nog één stap en de Joodse vrijmetselaars van het buiten de officiële loge staande Post Nubila Lux gaven de stoot tot de oprichting van De Dageraad."

Dit nu is volkomen onjuist, tenzij Dr. Meijer over àndere gegevens beschikt dan die welke ik onder ogen heb gehad. En de laatstbedoelde mogelijkheid kan vrijwel worden uitgeschakeld. Ik heb hem indertijd 'n briefje geschreven, maar hij kon mij niet terstond opheldering geven, hij zou het in zijn aantekeningen nazien. Ik heb er nooit meer wat over gehoord. Het geeft me dus geen enkel gevoel van risico, indien ik hier mijn geheel tegengestelde mening geef: er is niet één Jood betrokken geweest bij de oprichting van De Dageraad. Het waren inderdaad leden van de onafhankelijke loge Post Nubila Lux, die de stoot gaven — maar de énige Jood die in dit verband genoemd mag worden was de voorzitter van die Loge, Dr. M. S. Polak . . . , die zich bij wijze van spreken te vuur en te zwaard er tegen verzet heeft om ook maar verdacht te worden van 'n greintje sympathie voor de vrijdenkers. Het is dus omgekeerd.

Nu geloof ik niet dat de strekking van de artikelenreeks van Dr. J. Meijer destijds over de assimilatie en verwereldlijking der Joden gedeerd wordt doordat ik er het fraaie slot-akkoord heb afgeknipt. Bovendien is mijn waardering voor de secularisatie onder de Joden van geheel andere aard dan die van Dr. Meijer. Waar hij in mineur en ietwat schamper een onjuist beeld geeft — daar zou ik eigenlijk graag een bazuin steken.

Wij weten evenwel toch niet zo heel precies hoe het is gegaan. Van de „tien mannen", die het oprichtingsmanifest van de eerste vrijdenkers-beweging hebben ondertekend, kennen wij maar nauwelijks de helft. Dr. Franz Junghuhn, Frans Christiaan Günst, Rudolf Charles d'Ablaing van Giessenburg, A. G. Renssen en nog iemand.

Om die „nog iemand" gaat het nu. Over de anderen weten we wel het een of ander, over deze niets.

*
* *

Het eerst las ik iets over hem bij A. H. Gerhard in zijn geschiedenis van de halve eeuw De Dageraad (1906). Hij noemde buiten de anderen nog: Olden. Meer niet. Later komt zijn naam nergens meer voor. Hij is verdwenen in de eeuwigheid en alleen die vijf letters haken hem aan de honderd-en-vijf-en-twintig-jarige geschiedenis van De Dageraad.
't Heeft me een beetje gebiologeerd. Nergens in Dageraadspapieren was iets over hem te vinden. Toen ging ik eens bladeren in Bymholt. Dàt is een merkwaardig boek. Het is „De Geschiedenis der Arbeidersbeweging in Nederland" (Nijmegen 1894). Als geschiedenis is 't een onding, maar het is een bundel van notities, herinneringen, geruchten, nieuwtjes en anekedotische bijzonderheden waar een historicus voor de 19de eeuw niet buiten kan. Ik bemerkte dat Gerhard een goed deel van zijn gammele reconstructie van de oprichting van De Dageraad ontleend had aan onze oude Bymholt. En ik kwam iets te weten, waar een man die iets van bronnenstudie weet terstond de oren bij zal spitsen. Bymholt schrijft: „In oktober 1855 verscheen de eerste aflevering (van het tijdschrift De Dageraad). De namen van hen uit de loge, die bekend staan als de oprichters zijn: Dr. Günst, R. C. d'Ablaing van Giessenburg, beiden te Amsterdam en van Olden, gep. Ind. ambtenaar te Leiden". Gerhard heeft de namen overgenomen en zich bij Van Olden vergist en het woordje „van" als een voorzetsel in de zin beschouwd. Begrijpt u nu de zin van het voorschrift om **Van Olden** met twee hoofdletters te schrijven? Nu was ik verder gekomen — het stond nu voor mij vast dat ik binnen enkele weken in staat zou zijn achter die vijf letters „Olden" het feitelijke relaas op te trekken van een compleet mensenleven. Dat is geen loos spel. Ik heb me steeds afgevraagd, wie waren de lieden die 't lef hadden om in te gaan tegen de heersende mentaliteit? Het was geen kleinigheid. De uitgever Hazenberg staakte, door angst beklemd, de uitgave van de afleveringen van Junghuhn's boek. De eerste schrijvers in De Dageraad werkten strikt anoniem. Broodroof en achteruitstelling waren aan de orde van de dag.
Van Junghuhn heb ik me een voorstelling gemaakt, een idealistisch geleerde, een zwerversnatuur, een onafhankelijk man die vèrgaande theorieën verkondigde — maar altijd gelegitimeerd in het kader van zijn voor de lome steedse cultuur toch merkwaardige vak van natuuronderzoeker.
Van Günst en d'Ablaing heb ik ook wel een idee gekregen. Zij waren literaire, culturele nieuwlichters, beiden met andere oorsprong, maar beiden vrijbuiters, hoe verschillend dan ook.
Van Renssen en van Westermann vinden we later nog allerlei in de geschiedenis van De Dageraad. Ze zijn niet briljant, maar flink, hoewel mijn voorstelling van hen veel schimmiger is. Er kan evenwel van alles gemakkelijk gevonden worden, we weten naam en toenaam, leeftijd en afkomst.

* *
*

Wie was echter Van Olden? Een „gepensioneerd Indisch ambtenaar uit Leiden". Toen deze Indische ambtenaar in 1856 De Dageraad oprichtte, beleefde ongeveer tezelfdertijd zijn voormalige collega Eduard Douwes Dekker zijn Lebak.
Ik heb de feiten gevonden en ik zal u zijn levensverhaal vertellen.
Het reconstrueren van de levensgeschiedenis van een onbekende oprichter van de eerste organisatie van vrijdenkers en humanisten is met horten en stoten gegaan en ik moet straks aan het einde van mijn verhaal nog een gewichtige bedenking lozen.
Aanvankelijk kon het bevolkingsregister van Leiden mij niet helpen. De gegevens waren àl te summier. Ik had niets anders te bieden dan „Van Olden, gepensioneerd Indisch ambtenaar, omstreeks 1856 in Leiden woonachtig". Na deze kleine te-

leurstelling meende ik een poging te moeten wagen op een ander punt van mijn overlevering: de Indische loopbaan. Ik ging in de universiteitsbibliotheek van Amsterdam zoeken in de „Almanak en Naamregister voor Nederlandsch Indië", bij wijze van steekproef over de jaren 1820, 1830, 1840 en 1850. Van achteren naar voren had ik succes bij het deel voor 1840. Het bleek dat een Frederich van Olden in dat jaar **assistent-resident** was in Banjoemaas, de Afdeling Poerwokerto. Een merkwaardige bijzonderheid was het dat zijn chef daar ter plaatse de heer C. P. Brest van Kempen was — de latere chef van Multatuli in Lebak, de Slijmering uit de Max Havelaar.
Nu had ik een stevig aanknopingspunt. De volgende stap was duidelijk. Een verzoek aan het Algemeen Rijksarchief te 's-Gravenhage leverde mij de volledige staat-van-dienst in fotocopie. Dit was een systematisch overzicht van zijn gehele ambtelijke carrière. Nu moest ik nog een paar stappen terug en een paar stappen vooruit doen.
Terug moest ik gaan tot zijn geboorte en afkomst. Zijn staat-van-dienst leverde mij zijn geboortedatum: 15 januari 1799 en de plaats waar dit geschiedde: 's-Gravenhage. Dit gaf weer enige vaste voet, hoewel de bevolkingsregisters toen nog niet werkten.
In zo'n geval kunnen echter doopregisters en kerkboeken wel helpen. Er is echter nog een andere mogelijkheid. En die vond ik, namelijk in de deeltjes, getiteld „Nederlands Patriciaat". De twaalfde jaargang (1921—'22) bevat een volledig overzicht van het geslacht Van Olden, waartoe onze Frederich behoorde.
Ik verkreeg het volgende beeld. Zijn geslacht, dat van protestantse religie was geweest, telt terug tot omstreeks 1600, uit de streek rondom Arnhem. De spreuk van de eersten luidde: Fama nocet, dat ongeveer betekent: „'t Gerucht schaadt".
De vader van Frederich was Mr. Roedolph van Olden (1752—1828), achtereenvolgens benoemd tot Raad, Thesaurier en Rentmeester-generaal van Prins Willem V, lid van het college van raden en generaal-rentmeesteren van de munt, later commissaris voor de liquidatie van het Huis van Oranje met de Bataafse Republiek. Ridder in de Orde van de Nederlandse Leeuw. Dat was niet mis.

* *
*

De moeder van onze Frederich was Ida Scheltus (1763—1805).
Soms kan men over deze oude patriciërsgeslachten nog iets vinden in „De Navorscher", maar het enige dat veel speurwerk mij opleverde was een notitie, die de vader in 1772 in een vriendenalbum had gezet: „sic itur ad astra" — zo stijgt men omhoog.
Het was een vrij groot gezin, waarin Frederich werd geboren. Hij had vijf broers en vijf zusters.
Over zijn jeugdjaren weet ik niets — pas zijn **Indische carrière** markeert een begin. In 1824, toen hij dus 25 jaar was, vertrok hij naar Indië, met het schip Helena Christina, waar hij na aankomst benoemd werd tot ambtenaar 5e klasse A. Kort hierna trouwt hij — op 20 november 1825 te Semarang met Cornelia Silviana Anthonisse, waarna hij in 1826 promotie maakte en benoemd werd tot Opziener der landelijke inkomsten te Kendal.
Kort achter elkaar werden er twee dochters geboren in dit gezin. Hij maakte weer enige promotie en werd overgeplaatst naar Semarang.
Het schijnt dat zijn gezondheid niet best was. In 1829 vertrekt hij met zijn gezin naar Nederland voor herstel van gezondheid. Ook financieel stond hij niet sterk, en uit een aantal rekesten die hij verzond is het mij duidelijk geworden dat de Minister van Koloniën hem een bedrag van *f* 1000,— deed uitkeren als tegemoetkoming in de kosten.
Het handschrift van Van Olden maakt een tamelijk kinderlijke indruk op me — maar ik heb geen enkele nadere indicatie.
Hij vestigde zich in Warmond, waar nog een zoon wordt geboren. Tegen het einde van 1831 wil hij terug naar Indië, maar zijn geldmiddelen zijn gering. De minister staat hem (net als aan Multatuli, ruim 20 jaar later) een voorschot van vier maan-

den tractement toe en hij vertrekt.
Maar nu zit ik met een moeilijkheid. Op grond van bepaalde vermoedens heb ik geinformeerd bij de Orde van Vrijmetselaren onder het Groot-Oosten der Nederlanden of er in hun registers iemand van de naam en de antecëdenten van Frederich van Olden voorkwam. Dat bleek inderdaad het geval te zijn, maar . . . de aanneming van een Fred. van Olden, oud 35 jaren, beroep „ambtenaar in Oost Indiën", was geschied in 1832 bij de Loge l'Union Royale te 's-Gravenhage. Dat is een moeilijkheid. In maart 1832 zat Frederich van Olden al in Indië en verkreeg de rang van Controleur 1e klasse in de residentie Madioen. De overtocht in die jaren duurde ruim drie maanden, dus het is uitgesloten dat onze Van Olden in 1832 nog in Den Haag was. Evenwel, een àndere Van Olden als „Indisch ambtenaar" bestond niet!
Ik hel over tot de mening dat er een dateringsfout is gemaakt in de registers van de loge. Want er is verder ook wel zekere aanleiding om het aannemelijk te achten dat Frederich van Olden vrijmetselaar is geweest. (Net als Multatuli)
Tot nu toe is het een onopvallende carrière geweest van een man van goeden huize, die het niet makkelijk heeft gehad om zich te vestigen. Een zwakke gezondheid en tamelijk bekrompen financiële omstandigheden — een langzame, aarzelende opgang in de ambtelijke hiërarchie, deze indrukken verschaffen mij het beeld van een man die wat te klagen had. De toon van zijn diverse rekesten bevestigt dit.

*
* *

Met de „Kortenaar" moet Van Olden omstreeks het einde van 1831 weer naar Nederlands-Indië zijn teruggekeerd. Op 30 maart '32 kreeg hij de benoeming tot administrateur van een der grote gouvernements-suikerfabrieken in de Residentie Madioen. Er wordt een zoon geboren (op 18 april 1832) doch ruim een half jaar later overlijdt dit kind weer. Het noodlot achtervolgt de man; want op 9 november 1834 wordt er weer een zoon geboren, die zes dagen later overlijdt.
In die tijd wendde hij zich tot Jean Chrétien Baud — die van 1833 tot 1836 het ambt van Gouverneur-Generaal waarnam — met klachten over zijn carrière. Inderdaad was zijn loopbaan tot heden niet schitterend geweest. Hij had tien dienstjaren en was nog niet tot assistent-resident bij het Binnenlands Bestuur bevorderd. In een rekest aan Baud beriep hij zich op zijn goede naam en faam en op zijn ijver en plichtsbetrachting. Baud onderzocht de zaak grondig en moest tot de conclusie komen dat er geen spoor van verkeerd gedrag of gebrek aan toewijding in 's mans ambtelijke loopbaan viel te ontdekken. Maar er was wèl iets niet in orde. Wàt dit precies is geweest, werd mij niet geheel duidelijk, maar uit allerlei omslachtige frases in ambtelijke brieven maak ik op, dat Van Olden een ietwat eigenwijze man moet zijn geweest. Misschien vergis ik me, maar wat kan ik anders afleiden uit een definitie van Baud als deze: „te ver gedreven gevoel van eigenwaarde hetwelk euvel opgenomen was door kwalijknemende en on-edelmoedige superieuren". Er komt iets bij. Van Olden had geen sterke gezondheid. Het beeld dat in deze jaren van hem voor mij oprijst is dat van een man die niet sterk en gezond is, die zich hevig **verongelijkt en miskend** gevoelt — en niet de tact of de plooibaarheid bezit om zich te bewegen in de ambtelijke coterie.
De G.G. Baud helpt hem. Hij wordt in 1834 assistent-resident van Palembang, waar hij vooral ook voor zijn gezondheid een zittend leven kan leiden. Hij trof het echter niet. Een tamelijk onoordeelkundige resident en een twistzieke militaire commandant maken hem het leven zuur. Tegen het einde van 1835 komt er grote herrie ter plaatse en Van Olden kreeg mede 'n tik van de Hoge Regering. Intussen wordt hem weer een zoon geboren, die gelukkig in leven blijft. Maar hij wordt op wachtgeld gesteld en in juli 1836 krijgt hij door toedoen van Baud nog een tamelijk gunstige benoeming als assistent-resident van Poerwokerto. Nu gaat het een poosje goed.

In de zomer van 1839 begint het hem echter weer hoog te zitten en hij richt een rekest aan de Koning met het verzoek hem in sneller tempo te doen bevorderen. Baud adviseert — thans wonende in Utrecht als lid van de Raad van State — ten gunste van Van Olden. Hij acht hem bekwaam boven de middelmaat, vlijtig, arbeidzaam en trouw, hoewel de neiging tot onverdraagzaamheid (wellicht strijdbaarheid) door Baud wordt gegispt.
Er waren moeilijkheden voor de Koning om bij de G.G. aan te dringen om een ambtenaar in Indië te bevorderen. Baud wijdt daar een uitmuntende bladzijde staatsrechtelijke theorie aan in zijn advies, maar besluit dan met het voorstel aan de vorst om de G.G. een wenk te geven, dat het behaaglijk wezen zou indien de ambtenaar Van Olden wat minder traag promotie werd verleend.
Er gebeurt echter niets. Er worden kinderen geboren. Een zoon in 1840, een dochter in 1843.
Dan echter overlijdt zijn vrouw, op 10 juli 1844. Het is duidelijk, dat deze man met drie zoons en drie dochters spoedig moest hertrouwen. Dat gebeurt dan ook op 22 november 1844, met Elise Sophie Bogaardt, die toen — volgens de gegevens van betrouwbare instellingen — pas 17 jaar oud was. Twee jaar later wordt hun eerste kind geboren.
Doch dan komt er een kans. Op 27 maart 1848 wordt hij benoemd tot Resident van Banka. Maar het is tevens het begin van het einde van zijn carrière. Tussen de bedrijven door worden er nog twee kinderen geboren, maar dan komt de catastrofe.

* *
*

Tegen het einde van 1850 breken er op Banka **onlusten** uit. Onder aanvoering van een inlander, Depatti Amir, komt er een groep inlanders in opstand; er wordt geplunderd, er worden huizen in brand gestoken. De Hoge Regering zendt een inspecteur. Troepen worden op oorlogssterkte gebracht, maar tenslotte loopt alles nog met een (lange) sisser af — doch er komen rapporten. En de conclusie luidt dat de onrust geweten moet worden aan gebrek aan gezag. Er wordt de Resident F. van Olden verweten te zijn opgetreden „zonder genoegzaam doorzigt, beleid en geestkracht" en „zelfs eigendunkelijk onregtvaardig en onvoorzigtig te werk te zijn gegaan".
Hij wordt op 17 september 1850 eervol ontheven van de vervulling van zijn ambt als Resident van Banka, onder toekenning van een wachtgeld. Twee maanden later verleent de Gouverneur-Generaal hem een tweejarig verlof naar Nederland voor herstel van gezondheid.
Dit is het einde van zijn ambtelijke carrière. In september 1851 is hij in Holland, op 8 januari 1853 wil hij zelfs niet meer terug. Hij vraagt en krijgt eervol ontslag op een pensioen van *f* 4860.— per jaar. Op dat moment woont hij in Leiden aan de Vliet nr. 15.
Wat weet ik nu van deze man? Weet ik genoeg om een amateuristische bijdrage te leveren tot de psychologie van de vrijdenker en de humanist? Al te weinig. Hij heeft gefaald in zijn ambtelijke loopbaan. Maar de affaire-Lebak van Multatuli heeft mij geleerd op ambtelijke rapporten niet een voorstelling, laat staan een oordeel te funderen. Ik wéét niet precies wat er op Banka is gebeurd. In Palembang is hij weliswaar ook te kort geschoten — maar vóór Lebak beleefde Multatuli óók zijn Padang, dat in feite heel anders verliep dan de ambtelijke stukken zouden doen geloven.
Ik weet het niet. Een lichamelijk niet-sterke man van goede familie. Kennelijk een licht prikkelbare man — men noemde hem „onverdraagzaam", een ander woord voor licht-geraakt, in elk geval geen allemansvriend. Daardoor ook niet getapt, niet populair. Zijn handschrift duidt naar mijn smaak op enige kieskeurigheid, misschien zelfs op onafhankelijkheidszin. Het kan gemakkelijk gebeuren, dat zo iemand in z'n carrière achterblijft — en dit verhardt hem des te meer. Veel tact moet men van deze toch geenszins ordinaire soort van mensen niet verwachten. 't Zijn bepaald geen leiders. De tragiek was dat zijn loopbaan juist uitgerekend die van een leider wàs.

Zo faalde hij.
Omstreeks deze tijd moet hij, wellicht in de vrijmetselaarsloge Post Nubila Lux, met Junghuhn in verbinding zijn gekomen. Let wel: zéker weet ik dit niet. Er is geen enkele rechtstreekse bron. Geen vaag spoortje zelfs leidt r e c h t s t r e e k s van hem naar De Dageraad of naar één van de andere bekende oprichters. Maar er is overigens — op grond van i n d i r e c t e bronnen — geen twijfel aan. Bymholt, een tijdgenoot van tijdgenoten, zegt het en wel àl te precies om nog maar een vleug van twijfel over te laten. Joan Nieuwenhuis, ook een tijdgenoot van tijdgenoten, bevestigt dit („Een halve eeuw onder socialisten", blz. 15). Deze beklemtoont bovendien, dat na de oprichting van het maandblad in oktober 1855 — waaraan Van Olden deelnam — hij óók met Günst en d'Ablaing de oprichter was van de vereniging De Dageraad in oktober 1856.
Er zit wel iets van verklaring in zijn levensloop, voor een daad als de stichting van blad en vereniging. Maar nogmaals: geen draadje van rechtstreeks contact heb ik onder ogen gehad. Ik kan me wel v ó ó r s t e l l e n, dat Van Olden, die ik door zijn Indische jaren heb gevolgd, meewerkte aan die nieuwe bevrijdingsbeweging. Maar ik zou geen wóórd van argumentatie ter beschikking hebben als iemand wilde bewijzen dat Van Olden bijvoorbeeld een voorvechter zou zijn geweest van het Petitionnement bij de aprilbeweging van 1853.
Maar hij is toch één der onzen. Dat is niet te bestrijden — al staat tevens vast, dat hij al gauw de gelederen verliet en opgevolgd werd in zijn bestuursfunctie door Mr. W. B. Westermann. Daarna bezitten we alleen nog wat data. Er worden kinderen geboren, uit zijn tweede huwelijk zeven in totaal. Er sterven kinderen. Er vertrekken kinderen. Frederich van Olden blijft wonen aan de Vliet nr. 15 te Leiden.
Tenslotte heb ik voor mij liggen zijn overlijdensadvertentie — mij welwillend afgestaan door het Centraal Bureau voor Genealogie te 's-Gravenhage Op 13 april 1877 overleed de Hoog-Ed. Gestr. Heer F. van Olden, oud-Resident van Banka. Oprichter van De Dageraad. Dat laatste stond er niet bij. Dat weten we nu pas. Hij zij hiermede herdacht.

P. Spigt

HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES

De Stichting is in het leven geroepen

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

Vormen van deelneming:

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

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

Donateurs worden tevens als contribuanten beschouwd.

De stichting geeft uit

rekenschap

driemaandelijks tijdschrift voor wetenschap en cultuur, onder redactie van prof. dr. J. C. BRANDT CORSTIUS, prof. dr. H. FREUDENTHAL, mr. 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* 25,—; losse nummers *f* 6,25.

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.