REKENSCHAP

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT
VOOR WETENSCHAP EN CULTUUR

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

EERSTE JAARGANG
NUMMER 2. JULI 1954

REKENSCHAP,

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

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

Men wordt verzocht kopij enz. niet te zenden aan de redacteuren persoonlijk, maar aan het secretariaat der redactie, F. P. Huygens, Duinrell 1, Wassenaar (tel. K 1751-3568). Inzendingen worden alleen in behandeling genomen, wanneer de kopij getypt is, postzegels zijn bijgevoegd en het adres van de auteur op de kopij zelf is vermeld.

Het abonnement loopt van 1 Januari tot 31 December. Abonnementsprijs *f* 7,50; voor donateurs en contribuanten van de Stichting en voor studenten *f* 6,—; losse nummers *f* 2,—.

HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES

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

Bestuur: het Dagelijks Bestuur van het Humanistisch Verbond.

Werkzaamheden:

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

Vorm van deelneming:

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

Donateurs worden tevens als contribuanten beschouwd. Giro 582293 t.n.v. Humanistische Stichting Socrates, Bleyenburgstraat 1, Utrecht.

I N H O U D.

1e Jaargang Nr 2 — Juli 1954

	blz.
Kwee Swan Liat, Naar een internationaal Humanisme	49
J. in 't Veld, Humanistisch Rechtsbesef	61
Libbe van der Wal, Geestelijke Vrijheid	73
H. R. Hoetink, Humanisme en Transcendentie II	79
Uit andere Hoek (Prof. Mr W. P. J. Pompe)	88
Boekbespreking (B. Stroman)	91
Internationale Kroniek (B. W. Schaper)	93
Zomerschool 1954 (Humanistische Stichting Socrates)	96

De versieringen op de blzz. 60, 72, 90, 92 en 96 zijn naar tekeningen van Frans Dille, Antwerpen.

KWEE SWAN LIAT

NAAR EEN INTERNATIONAAL HUMANISME

In de ontwikkelingsgang van het moderne humanisme zijn formeel twee grote bewegingen te onderscheiden, die wel nauw met elkaar samenhangen en elkaar wederzijds bepalen, maar die toch in wezen duidelijk van elkaar verschillen Aan de ene kant is er het integrale proces van geleidelijke verschuiving in de totale cultureel-wijsgerige problematiek, in een vorig artikel aangeduid als de „Ontdekking van de Mens" die zich manifesteert in een groeiend „Universeel Humanisme"[1]). Tegelijkertijd is er echter ook een proces van differentiatie, doordat nieuwe denk- en zienswijzen, opduikend uit de veranderende situatie, gestalte krijgen in nieuwe organisatievormen, die stelling nemen tegen de bestaande, als ontoereikend gevoelde verhoudingen, en actief de situatie op hun beurt gaan beïnvloeden in de richting van nieuwe idealen. Deze sectarische stromingen groeien uit, en verwante groeperingen van locale aard sluiten zich aaneen in internationale verbanden. In deze zin is er sprake van een beweging „naar een internationaal humanisme". In de onderlinge wisselwerking van beide bewegingen, naar een *universeel* en naar een *internationaal* humanisme, is de wordingsgang van het moderne humanisme bepaald.

Tussen deze beide bewegingen bestaan belangrijke verschillen. Humanisme in de eerste zin is *evolutionair*. Het breekt geleidelijk door over de gehele breedte zonder een duidelijk front te vormen. Denkers en schrijvers van uiteenlopende culturele traditie en religieuze overtuiging houden zich intensief bezig met dezelfde of verwante problemen, en betitelen hun stelsels, hoewel variërend in uitgangspunt en strekking, met dezelfde term „humanisme". Humanisme in de tweede zin is meer *revolutionair*. Het manifesteert zich het duidelijkst in een kleine groep om een bepaalde kern van verzet en vernieuwing. Humanisme in de eerste zin is universeel maar ietwat vaag. Het is een langzaam veranderend algemeen bewustzijn, door de denker geformuleerd in wijsgerige theorie en door de kunstenaar uitgewerkt in artistieke schepping. De historicus die het geheel overziet en beschouwt in historisch perspectief herkent het als een karakteristiek tijdsverschijnsel. Hij ziet de geleidelijke integrale verschuiving in het totale blikveld van de Europese mens van de wereld van eeuwige transcendente waarden in de Middeleeuwen over de mechanistisch-naturalistische levensinterpretatie van de 17e en 18e eeuw naar de wereld van het eigen en specifiek menselijke. In deze zin is een „universeel humanisme" gegroeid, en wel universeel omdat het zich openbaart op alle terreinen van cultureel en geestelijk leven: in wijsgerige systemen, in „wetenschappen van de mens", in veranderde kunstopvattingen, in de intensievere uitbeelding van menselijke levensproblemen in letterkunde en beeldende kunst, in nieuwe inzichten omtrent onderwijs en opvoeding, in sociale hervormingen, in humanitaire stromingen, in de humanisering van de rechtsgedachte. De voornaamste „bronnen" waaraan wij het universele humanisme kennen zijn de uitingen van een geestelijke élite. Maar de historicus probeert verder door te dringen tot het

geestelijke en culturele substraat, dat deze uitingen draagt, voedt en weer in zich opneemt. Universeel humanisme is dan vooral de geleidelijke integrale verandering in dit geestelijke en culturele substraat. In zo'n beschouwing wordt echter alleen gelet op de integrale resultante en geabstraheerd van het wisselende detail. Concentreren we onze aandacht op de details, dan nemen wij ook een andere beweging waar. We hebben dan te maken met humanisme in de tweede zin, een humanisme dat exclusief is, dynamisch en strijdbaar. We hebben dan meer oog voor de innerlijke variatie van dit verschijnsel, voor nuanceringen die samenhangen met verschillen in geestelijk klimaat en maatschappelijke condities. Naast de beweging die resulteerde in een „universeel humanisme" kunnen we aldus een tweede grote beweging onderscheiden, nauw met de eerste samenhangend, die geleid heeft naar een „internationaal humanisme".

Om deze ontwikkeling goed te kunnen vervolgen, dienen we ons eerst rekenschap te geven van de dimensies die we in de ontwikkeling kunnen waarnemen. Ten eerste is er een *historische dimensie*, die ons de variatie en gradatie tussen de verschillende stromingen beter doet begrijpen. Terwijl het culturele en geestelijke leven als geheel namelijk een geleidelijke verandering ondergaat, dragen de sectarische groeperingen die zich na elkaar afsplitsen sterk het karakter van de periode waarin deze afsplitsing plaats heeft gevonden en behouden deze karaktertrekken, juist door de grote nadruk die er op gelegd wordt, nog lange tijd daarna. In een sectarische groep worden als het ware idealen in „reincultuur" beleden. In de resulterende situatie handhaven zich de groeperingen naast elkaar, en is het mogelijk in de subtiele gradatie van „extreem links" over een „middengroep" naar „extreem rechts" de historische groei tot op zekere hoogte terug te vinden.

In de tweede plaats kunnen we een *horizontale dimensie* waarnemen in de geographische spreiding en internationale aaneensluiting van de diverse groeperingen. Deze ontwikkeling in de breedte schept nieuwe problemen door de confrontatie van verschillen in culturele traditie en sociaal milieu. Juist in deze confrontatie komt ook de betekenis naar voren van de derde, *verticale dimensie*, die van de sociale dynamiek. De ontwikkeling van het humanisme immers, samenhangend met de „ontdekking van de mens", sluit nauw aan bij de ontplooiing van maatschappelijke krachten die de menselijke samenleving revolutionair veranderen. Georganiseerd humanisme is in wezen juist de practische consequentie van het humanisme als ideaal en wijsgerige theorie; de maatschappelijke verwerkelijking van de humanistische samenlevingsgedachte, die evenzeer verschilt van de theocratische en mechanistische — beide absolutische — staatsgedachten, als de „ontdekking van de mens" verschilt van het middeleeuwse-sacrale en van de „ontdekking van de natuur".

De sociale dynamiek geeft zo aan het georganiseerde internationale humanisme een ander élan dan we kunnen vinden in de „entretiens" en „rencontres internationales" van denkers, geleerden en kunstenaars. Het blijft niet beperkt tot een sociale élite, die hoofdzakelijk in theorie streeft naar universele idealen, universele mensenrechten, universele broederschap. Het vindt aansluiting bij revolutionaire bewegingen die daadwerkelijk de samenleving willen beïnvloeden. Deze vermenging

van ideële met sociale factoren geeft aan het internationale humanisme een eigen taak, maar tegelijk ook eigen moeilijkheden en problemen.
In het volgende willen we in het kort deze drie dimensies in de ontwikkeling naar het internationale humanisme aan een nadere beschouwing onderwerpen.

Historisch bezien is het vooral de radicale verschuiving in de geestelijke instelling van de Europese mens, die ons de sleutel geeft tot het begrijpen van het verschijnsel humanisme, niet alleen zoals het geleid heeft tot een universeel humanisme, maar ook in de totstandkoming van verschillende groeperingen, die naast elkaar de verschillende nuances in het georganiseerde humanisme vertegenwoordigen. Dit georganiseerd humanisme in Europa kunnen we in hoofdzaak zien als een gevolg van de geleidelijke desintegratie van het Christendom. De radicale ommekeer, die in ongeveer zes eeuwen, van het einde der Middelleeuwen tot nu toe, in het Europese geestelijke klimaat zich heeft voltrokken, is primair een steeds verder loslaten van de sacrale binding, die het Middeleeuwse Christendom op het totale geestelijke en culturele leven van Europa heeft uitgeoefend.
Hierbij is het belangrijk te wijzen op wat we zouden kunnen noemen de „dubbele perspectief-werking", die door het gebruik van de term „humanisme" in de historische waardering van het verschijnsel „humanisme" is ontstaan. De term vinden we pas in het begin van de 19e eeuw, in de kringen van historici en paedagogen in Duitsland, die sterk onder invloed staan van de Romantiek[2]). Deze Romantiek was op zichzelf een reactie, en wel op het overwegend mechanistisch-rationalistische denken van de 18e eeuw. Ze wil een terugkeer naar de „natuur", maar dan in de zin van een door de romantische mens geïdealiseerde oerstaat. Vandaar ook de grote nadruk en belangstelling in deze periode voor de primitieve mens, tot uiting komend in de opkomende ethnologie, in het kind, tot uiting komend in de jonge paedagogie, en in het historische verleden, tot uiting komend in het historicisme. De 19e eeuwse „neohumanistische" historicus nu, in zijn eigen gerichtheid op een geromantiseerd verleden, meent een verwantschap tet bespeuren in het teruggrijpen op het verleden door de geleerden van de Renaissance, en noemt daarom deze oudere beweging ook maar „humanisme"[3]). Teveel zien we nu het verschijnsel van het humanisme in de Renaissance, en nog verder teruggaande het humanisme van de klassieke oudheid, door de bril van de 19e eeuwse neo-humanist. Teveel leggen we daarom ook nadruk op een vermeende fundamentele gelijkheid in alle drie „phasen van humanisme". Deze vertekening van de historische visie door de „dubbele perspectief-werking" dient zorgvuldig te worden gecorrigeerd. Ze vertroebelt ons inzicht in de radicale veranderingen die in de geschiedenis zijn opgetreden en onze waardering voor het nieuwe daarin. Inderdaad liggen de bronnen van de Europese cultuur in Israel en Hellas, maar het zou een ongemotiveerde overschatting zijn van het verleden, om te zeggen dat „Christendom" en „Humanisme" alléén de Europese cultuur hebben gemaakt tot wat ze is. De grondige metamorphose, die het Christendom in zijn lange ontwikkeling heeft ondergaan, ontneemt ons de mogelijkheid om deze benaming als iets eenduidigs te gebruiken. Evenmin is er sprake van een in essentie zichzelf gelijk blijvend „humanisme".

Humanisme is primair, zowel als universeel substraat als in georganiseerde vorm, een product van de Nieuwe Geschiedenis en een gevolg van de desintegratie van het Christendom.
De sacrale greep van het Middeleeuwse Christendom berustte op de actualiteit bij grote groepen van mensen van het centrale probleem waarop juist het Christendom een integraal antwoord geeft, namelijk het probleem van God en het hiernamaals. Nu is juist het kenmerkende van het Europese denken bij de overgang van Middeleeuwen naar Nieuwe Geschiedenis, dat deze problemen hun onontkombare greep op de mensen verliezen, en deze geleidelijk uit de sacrale binding en afhankelijkheid losraken, om als individuele denkers zich niet meer uitsluitend in een gemeenschappelijk beleden mystiek ideaal te verdiepen, maar zich toe te leggen op de „ontdekking van de natuur", in geduldige waarneming en berekening, in technische constructie en beheersing. Zo fascinerend werd deze nieuwe bezigheid en zo overstelpend de rijkdommen die ze opleverde dat de oude problematiek hierbij verbleekte, en alleen terloops in in een totaal nieuwe thematische zetting nog gepresenteerd werd. Op de „ontdekking van de natuur" volgde de „ontdekking van de mens", met weer nieuwe boeiende problemen en nieuwe onvermoede rijkdommen.
Het is goed ons rekenschap te geven van de consequenties van deze radicale verschuivingen in de actualiteit van cultureel-wijsgerige problemen. Vaak wordt de moderne humanist door de christelijke gelovige verweten, dat hij agnostisch staat tegenover problemen van God en hiernamaals, maar men vergeet dat de humanist tegenover het agnosticisme in deze richting een intensievere belangstelling heeft op andere terreinen waar nu juist de orthodoxe gelovige weer weinig oog voor heeft. Verschillen in problematiek kunnen maken dat mensen langs elkaar heen praten en elkaar niet kunnen verstaan, ook al snijden ze dezelfde thema's aan. Deze verschillen zijn categorisch, en er is dus maar weinig kans om door argumentering en redenering nader tot elkaar te komen. De enige mogelijke weg is misschien gelegen in een historische terugblik tot aan het punt waar de scheiding der geesten ongeveer begonnen is om van daar uit te pogen het terrein in een integraal perspectief te omvatten. Zo iets leidt tot een „universalistische" zienswijze. Het historische proces daarentegen is juist de weg gegaan van voortdurende differentiatie. Om de hieruit resulterende verscheidenheid van vormen te overzien willen we enkele formele onderscheidingen maken. Het ontstaan en de afsplitsing van steeds weer nieuwe vormen is een gevolg geweest van de steeds toenemende desintegratie van de sacrale levensvorm en de daarmee gepaard gaande verschuiving in de problematiek. Nu verandert een probleem niet abrupt van onontkoombare actualiteit tot volslagen indifferentie. Daartussen liggen nog talloze gradaties. Zo bleef ook bij de niet meer Christelijke stromingen nog lange tijd het probleem van God en van de levensbestemming actueel in die zin, dat men in deze kringen hetzij eigen, van het traditionele Christendom afwijkende, antwoorden gaf („rechtervleugel"), hetzij de Christelijke traditie fel bekritiseerde en bestreed („linkervleugel"). Voor de „middengroep" tussen rechts en links is de belangstelling voor de oude problematiek overvleugeld door die voor nieuwere problemen. Ook in deze constellatie van „rechts-midden-links" treden in de loop van de historische ontwikkeling vele verschuivingen op.

Aanvankelijk hield de desintegratie van het Christendom nog alleen maar in een uiteenvallen van de sacrale eenheid der Middeleeuwen in vele naast elkaar staande Christelijke stromingen en secten, waaronder we ook het „Bijbelse Humanisme" van de 15e—17e eeuw kunnen rekenen. Openlijk verzet tegen het Christendom als zodanig treffen we hoogstens bij enkele alleenstaande denkers aan, zoals Giordano Bruno en Vanini. Het aantal denkers en geleerden, dat geheel in de problematiek van de nieuwe natuurbeschouwing opging en onverschillig werd voor de centrale vragen van het Middeleeuwse Christendom, groeide wel gestadig, zodat we in de 16e en 17e eeuw van een vrij grote heterogene „middengroep" kunnen spreken, maar een organisatorische vorm anders dan in universitair verband of in wetenschappelijke genootschappen doet zich hierin nog niet voor. Het is juist in de rechtervleugel dat we van een eerste zelfstandige organisatie kunnen spreken, wanneer we de Vrijmetselaars hiertoe rekenen, die sinds het eind van de 17e eeuw grote activiteit ontplooiden. Het is interessant op te merken dat in de symboliek van de Vrijmetselaars naast de bijbel ook de passer en de winkelhaak voorkomen, zo typerend voor de periode van de „ontdekking van de natuur". De thematiek van de rationalistisch-mechanistische natuurinterpretatie vinden we ook weerspiegeld in de opvatting van het godsprobleem bij de deïsten, die in de 18e eeuw in Engeland en Frankrijk een overheersende rol in het geestelijk leven hebben gespeeld, en bij denkers als Spinoza, Hume en Leibniz. Ook bij de aanhangers van een „natuurlijke godsdienst" lag de nadruk eerder op het „natuurlijke" dan op de „godsdienst". De rationalistische natuurbeschouwing en de ontdekking van andere beschavingen naast de Christelijke Europese bleken in de 18e eeuw steeds meer ondermijnende factoren te zijn voor het geloof in de Christelijke antwoorden. Hoewel een duidelijke gesloten organisatie nog ontbreekt zijn er in deze periode in de „linkervleugel" die de kerk bestreed toch duidelijk verschillende stromingen waar te nemen. De denkers van de Franse Verlichting zoals de emotionele Voltaire, de Encyclopaedisten, de materialisten als De Lamettrie en Baron d'Holbach kunnen hiertoe worden gerekend.

De ontwikkeling van humanistische groeperingen in de eigenlijke zin vinden we pas in de 19e eeuw. Kenmerkend voor de geest van de overgang is bijvoorbeeld de populariteit van de werken van Thomas Paine: *Rights of Man, Religion of Humanity, The Age of Reason,* die nog aan het einde van de 18e eeuw zijn verschenen en die zo duidelijk het rationalistische karakter van de 18e eeuw combineren met de komende „ontdekking van de mens" in de 19e eeuw. De sterke nadruk op het rationalisme in de „linkervleugel" bij de bestrijding van de Christelijke traditie blijft de gehele 19e eeuw gehandhaafd. Maar nu komen in de bestrijding naast de mechanistische natuur-interpretatie nog andere argumenten en zienswijzen die samenhangen met de „ontdekking van de mens". De afstammigsleer van Darwin en de uitwerking en popularisering bij Thomas H. Huxley en Ernst Heackel, en de diepgaande bijbelkritiek, geboren in de „linkervleugel van het Hegelianisme", bij David Friedrich Strausz (1836 *Das Leben Jesu),* Bruno Bauer en Ludwig Feuerbach (1841 *Das Wesen des Christentums,* 1851 *Vorlesungen über das Wesen der Religion),* hebben, naast het posivitisme van Comte, Hippolyte Taine, Ernest Renan, Ernest Havet, Emile Littré, Jean Marie Guyau, het materialisme van

Jacob Moleschott, Carl Vogt en F. K. C. L. Büchner, het dialectisch materialisme van Karl Marx en Friedrich Engels, en het atheïstisch anarchisme van Mikhail Bakoenin, op grote schaal een veelzijdige en felle ondermijnende actie ontketend tegen het, bij vele Christenen in die tijd toch al sterk verwaterde, geloof en de christelijke kerk. Schreef in 1877 John Stuart Blackie van het atheïsme „It is a doctrine so averse from the general currents of human sentiment, that the unsophisticated mass of mankind instinctively turn away from it, as the other foxes did from their vulpine brother who, having lost his tail in a trap, tried to convince the whole world of foxes that the bushy appendage in the posterior region was a deformity of which all high-minded members of the vulpine aristocracy should get rid as soon as possible"[4]), hij kon daarmee het feit niet ontkennen dat de intellectuele aristocratie na 1875 niet alleen in Engeland, maar ook in Italië, Frankrijk en Nederland, in grote getale zich openlijk afkeerde van de kerk, en dat deze ontkerkelijking mede door andere, maatschappelijke factoren, in toenemende mate zich bleef voortzetten. Toen in 1863 *Vie de Jésus*, het eerste deel van Ernest Renan's *Histoire des origines du Christianisme* (1863—85 7 dln), verscheen, werden van dit werk binnen 4 maanden 80000 exemplaren verkocht. Toen in 1852 George Jacob Holyoke, die voor het eerst de term „secularism" gebruikte voor anti-religieus rationalisme, een conferentie in Manchester organiseerde, leidde deze al gauw tot de oprichting van „Secularist groups" in verschillende Engelse steden. Charles Bradlaugh (1833—91), de president van de London Secular Society, een militant atheïst, was lange tijd een bezielende figuur. In 1884 gaf Charles Albert Watts te London uit de *Agnostic Annual* en eveneens *The Literary Guide*, gesteund door een daarvoor opgerichte Rationalist Press Committee, sinds 1899 omgedoopt in *Rationalist Press Association*. De uitgeverij van C. A. Watts te London en de R.P.A. zijn nog steeds actieve centra voor de Engelse linkervleugel der humanistische beweging. Ook in de Verenigde Staten van Amerika bestaan actieve Secular Groups, terwijl de Rationalist Press Association verwante organisaties kent in Australië, Nieuw-Zeeland en India (in dit laatste land wordt sinds 1953 het tijdschrift *The Indian Rationalist* uitgegeven). Naast het tijdschrift *The Literary Guide* geeft de R.P.A. in Engeland ook *The Rationalist Annual* uit.

In Italië verscheen in 1854—57 *Il libero pensiero* van Francesco Christoforo Banavino, een gewezen priester, in 1886 heropgericht door Luigi Stefanoni. Een anticlericaal congres in 1869 in Napels bijeengeroepen door Giuseppe Napoleone Ricciardi zou later de stoot geven tot een internationale federatie van Vrijdenkers. De Vrije Gedachte was al een beweging, die in de 18e eeuw geformuleerd werd (1713 verscheen A. Collins *A discourse on freethinking)*, maar pas in de tweede helft van de 19e eeuw organisatorische vorm kreeg. In Nederland werd in October 1856 de Vrijdenkersvereniging „De Dageraad" opgericht met het doel „Het zoeken naar Waarheid, geleid aan de hand van natuur en rede, en het verspreiden van de bevindingen verkregen van dat zoeken, de verbroedering onder geestverwanten en het practisch medewerken tot het geluk der maatschappij", met de tijdschriften „De Dageraad" en de fellere „De Tijdgenoot" (sinds 1859) „op het gebied van de rede, gewijd aan de bevordering der kennis van de hedendaagse wijsbegeerte, de leer der

humaniteit en de emancipatie der vrouw". Door de medewerking o.a. van Fr. Junghuhn, Multatuli en J. van Vloten kreeg deze beweging een militant karakter. Ook het tijdschrift van J. van Vloten *De Levensbode*, Tijdschrift voor onbevooroordeelde waarheid en wetenschap op verstandelijk en geestelijk gebied (1865—80), later voortgezet als *De Humanist, tijdschrift voor geloofsvrije menselijke beschaving en veredeling* (1880—83) [5]), moet tot de linkervleugel van de Nederlandse humanistische beweging worden gerekend.

In en om de „rechtervleugel" ontstaan in de loop van de 19e eeuw zeer vele religieus-wijsgerige organisaties, die niet alle als humanistisch kunnen worden aangemerkt. Dit deel van het front dat grenst aan het Christelijke kamp vertoont hoe langer hoe meer de bontste mengeling van vormen. De historische bijbelkritiek leidt niet alleen tot een moderne theologie, maar vooral in Nederland ook tot een Moderne Beweging, een vorm van Vrijzinnig Christendom die breekt met vele traditionele dogma's. Hierdoor krijgen we een geleidelijke overgang van Vrijzinnig Christendom naar religieus humanisme. Figuren als A. D. Loman en Allard Pierson moeten nog tot het Christelijk kamp worden gerekend, maar de gebroeders Hugenholtz, die in 1877 met de traditionele vorm van Christendom braken en de Vrije Gemeente in Amsterdam stichtten, moeten niets meer hebben van de dogmatische geloofsbelijdenis en stellen Socrates en Goethe op gelijke lijn met Christus.

Er valt in heel Europa in de 19e eeuw een hernieuwd opleven te constateren van het „spiritualisme", dat vooral in het begin een reactie is op rationalisme, materialisme en positivisme. De „ontdekking van de mens" immers werd geboren in de sfeer van het Duitse piëtisme (Kant) en van de romantiek (Rousseau, Herder, Novalis). Deze ontdekking van de mens bracht ook de belangstelling voor de „spirituele erfenis" van vele culturen buiten Europa. Zo kritisch als de Europese mens in deze periode stond tegenover zijn Christelijke verleden, zo onkritisch heeft hij aan de andere kant de vermeende spirituele erfenis van „Oosterse" volkeren geassimileerd. De studie van Oosterse talen ontsloot een onmetelijk terrein van religieus-wijsgerige literatuur, die in populaire vertalingen en dramatische en lyrische bewerkingen door Westerse schrijvers zijn weg tot de verbeelding van het grote publiek heeft gevonden. Edgar Quinet sprak zelfs van een „humanisme intégral", om daarmee aan te duiden dat niet alleen het klassieke verleden van de Westerse maar ook van de Oosterse volkeren als lichtend voorbeeld moest worden bestudeerd[6]). Voerde dit op wetenschappelijk gebied tot de instelling van de eerste leerstoel in de Geschiedenis der Godsdiensten te Leiden in 1876, bezet door Cornelis Petrus Tiele (1830—1902), op populair-religieus terrein kunnen we de oprichting van de Theosofische Vereniging door Olcott en Madame H. P. Blavatsky in 1875 zien als de belangrijkste manifestatie van deze historische groei. Vooral het Boeddhisme, voor de Europeaan zo merkwaardig als godsdienst zonder god en zonder een geloof in het bestaan van de ziel, oefende in intellectuele kringen een fascinerende werking uit. Het was de periode dat deze leer door de werken van grote geleerden als Samuel Beal, T. W. Rhys Davids, Hendrik Kern, V. Fausböll, Eugène Burnouf, E. Senart, H. Oldenberg, grote bekendheid verwierf, en veel meer nog door de aangrijpende lyrische uitbeelding van Boeddha's levensverhaal door Sir

Edwin Arnold in *The Light of Asia* (1879) tot de verbeelding van de massa sprak. De activiteit van Swami Vivekananda, sinds het Wereldparlement van Godsdiensten, in 1893 te Chicago gehouden, tot aan zijn dood in 1902, maakte in het Westen ook de Yoga en de Vedanta populair.
De spirituele honger van de Westerse mens werd in de 20e eeuw eerder groter dan kleiner. Spiritisme en psychical research groeiden in de publieke belangstelling. De psycho-analyse van Freud opende een nieuwe wereld van droom- en driftleven. Tegen de achtergrond van een Spengleriaanse ondergangsstemming poogde Graf Hermann Keyserling met zijn *Schule der Weisheit,* in 1920 in Darmstadt opgericht, een synthese tussen „Oost en West" om te komen tot een *Sinns-, Seins- und Könnenskultur.* De ideeën van J. Krishnamurti zijn in bepaalde kringen in Nederland nog steeds populair. Ook analytische psychologie en diepte-psychologie zijn in onze tijd aanleiding tot nieuwe religieuze bewegingen, zoals in de Eranos-groep in Ascona gevormd rondom C. G. Jung, die — ook al — naar een synthese tussen „Oost en West" streeft.
Het beeld dat we in het populair religieus-wijsgerige Europa van heden aantreffen is door dit alles uitermate chaotisch. Min of meer verwant aan het traditionele Christendom vinden we zulke bewegingen als de Christian Science, het Leger des Heils, de Young Men Christian Association, de Oxford-beweging en de Morele Herbewapening, de Quakers en de Woodbrookers, de Unitarians, de Heiligen der Laatste Dagen, de Oud-Katholieken en de Vrije Katholieken, de Getuigen van Jehova. Min of meer populaire wijsgerige stelsels zijn o.a. het monisme van Haeckel, het monisme van G. Heymans, het Spinozisme, het Neo-Hegelianisme vooral door G. J. P. J. Bolland in ruimere kring bekend gemaakt, en in latere tijd de verschillende existentialistische philosophieën. De anthroposophie van Rudolf Steiner, het mysticisme van Bo Yin Ra, de vrijmetselaarsloges, de diverse theosofische richtingen, de Soefi-beweging van Inayat Khan, de Buddhist Society in London, de Sri Ramakrishna-missie, de vrij-religieuze, open-religieuze en neo-religieuze bewegingen completeren het geheel.
Verwant aan de Vrije Gemeente in Amsterdam is de *Society for Ethical Culture* in 1876 door Felix Adler in New York opgericht. „It is devoted to the promotion of the knowledge, the love and the practice of the right in all the relationships of life. It affirms the simple belief that the greatest spiritual values may be found in seeking to raise the quality of human relationships. Through its religious and educational programs it seeks to make the individual more adequate in his personal relationships and better able to contribute to the life of his community". Tezamen met verwante groeperingen in Brooklyn, Chicago, Philadelphia, St. Louis, Long Island, Washington D.C., Westchester, Los Angelos vormt de New York Ethical Society de *American Ethical Union.* Sinds 1886 bestaan ook in Engeland Ethical Societies, die zijn aaneengesloten tot de *British Ethical Union.* In 1892 volgde in Duitsland de oprichting van de *Deutsche Geselschaft für Ethische Kultur,* in 1937 door de Hitler regering ontbonden. In Oostenrijk bestaat de *Ethische Gemeinde,* terwijl verwante groeperingen te vinden zijn in Frankrijk, Italië, Zwitserland en Japan. In 1896 op het Congres in Zürich kwam de *International Ethical Union* tot stand[7]).
Een nieuwe phase treedt in wanneer na de tweede wereldoorlog vooral de

middengroep van het humanisme eigen organisatorische vormen krijgt. In 1945 wordt de Vereniging voor Maatschappelijk Werk op humanistische grondslag „Humanitas" opgericht en in 1946 het Humanistisch Verbond. Veel sterker dan in de anti-godsdienstige linkervleugel en in de religieuze rechtervleugel komt hierin een eigen positief karakter naar voren. Hier is eindelijk de doorbraak van een eigen problematiek, die geheel met de „ontdekking van de mens" in al haar aspecten samenhangt. Hier wordt het humanisme gedreven en bezield door de alles overheersende gerichtheid op de medemens, de concrete, vragende, worstelende hedendaagse mens met zijn moeilijkheden en problemen, zijn maatschappelijke zorgen, zijn sexuele problemen, zijn geestelijke noden, zijn verlangen naar een zinvol bestaan in deze vaak zo beklemmende en beangstigende historische situatie.

Ook dit humanisme vindt zijn weg naar internationale verbanden. De behoefte om naast de Internationale Vrijdenkersunie te komen tot een eigen internationale humanistische organisatie kreeg gestalte in de oprichting op het Congres in Amsterdam in Augustus 1952 van de Internationale Humanistische en Ethische Unie. Hiermee staan we aan het begin van een nieuwe ontwikkeling.

Willen we de tendenties van deze nieuwe beweging begrijpen, dan zullen we naast de historische dimensie ook aan de horizontale en verticale dimensies aandacht moeten besteden.

De ontwikkeling in horizontale richting kunnen we bij bijna alle geestelijke en culturele stromingen aantreffen. Internationalisme en interculturalisme zijn typische verschijnselen van deze eeuw. We zien het streven naar internationale machtsvorming in de rooms-katholieke kerk. We zien de internationale aaneensluiting in de *Oecumenische Beweging* en de *Wereldraad van Kerken*. We zien de oprichting in 1931 van de *World Fellowship of Faith*, door Kedarnath Dasgupta en Charles Frederick Wheller, en in 1936 van het *World Congress of Faiths* door Sir Francis Younghusband. Ook de Oxford-beweging van Dr Frank Buchman groeit uit tot een wereldomvattende beweging voor Morele Herbewapening.

Het historische proces van de „blanke expansie" en de diepgaande wederzijdse beïnvloeding tussen Oost en West hebben deze merkwaardige ontwikkeling in de breedte en horizontale frontvorming in de hand gewerkt. Politieke ideologieën en bewegingen voor godsdienstige, maatschappelijke, geestelijke, sexuele en culturele hervorming zoeken hun kracht in internationale organisaties. Hierdoor krijgt het internationale geestelijke en culturele leven een sterk fragmentarisch en gespleten karakter. Naast elkaar en in onderlinge wedijver proberen de groepen in horizontale richting hun machtsgreep uit te breiden. Ook in dit milieu zal het internationale humanisme zijn plaats moeten bepalen.

Hierbij moet rekening worden gehouden met een merkwaardige historische paradox. De elementen die in de blanke expansie over de wereld zijn uitgezwermd droegen meestal een revolutionaire instelling mee. In de tijd dat zij zich van de oude gemeenschap afsplitsten, konden ze zeker als de meest vooruitstrevende groep worden beschouwd. De Amerikaanse Vrijheidsoorlog vond eerder plaats dan de Franse Revolutie. De Unitarians en de Quakers hebben zich in de Nieuwe Wereld vrijer kunnen ontplooien dan in de Oude. Het Engelse secularisme en rationalisme vond in Amerka, in Australië en Nieuw-Zeeland grotere weerklank dan in het

Europa van de 19e en 20e eeuw, dat liever zich te buiten ging aan een „Oosters" geënt spiritualisme. Japan dat het eerst van de Aziatische landen bewust het Westen imiteerde was sterker rationalistisch dan bij voorbeeld India, dat een bolwerk is gebleven van spiritualisme en religiositeit.
Maar hierin komt juist een zeer scherpe verandering. Rusland, dat steeds geestelijk en cultureel een orthodoxe en conservatieve rol heeft gespeeld, wordt na 1917 niet alleen politiek maar ook geestelijk het meest „links" georiënteerde land ter wereld. Het is daar dat de geleidelijke verschuiving in het Europese levens- en wereldbeeld, sinds het einde van de Middeleeuwen ingetreden, haar extreme en meest radicale uitdrukking heeft gevonden. Op de verhoudingen in heel Azië heeft deze ommekeer zijn invloed uitgeoefend. China, dat tot omstreeks 1905 geregeerd werd door een orthodoxe, literair-humanistisch geschoolde geleerdenstand, is na 1950 een leidende mogendheid geworden in de Aziatische revolutie. Maatschappelijke hervorming is een alles overheersend probleem. In dit licht wordt door de jonge Aziaat elke levens- en wereldbeschouwing betrokken op de politiek en op de onmiddellijke sociale praktijk.
Het meest opvallend is de politieke associatie die de humanistische beweging in India vertoont. De term „humanisme" vinden we terloops gebruikt door enkele wijsgerige-religieuze schrijvers zoals Rabindranath Tagore en Sarvepalli Radhakrishnan, maar dan in een universele, idealistische zin. Tot een duidelijke organisatie komt dit universele, religieuze humanisme in India niet. Wel vinden we er een militante groepering, die zich radicaal-humanistisch noemt. Deze groep stond tot voor kort onder de bezielende leiding van Manabendranath Roy, destijds de rechterhand van Lenin en de centrale figuur van de Communistische internationale, in 1930 door het Engelse gouvernement bij zijn terugkeer in India gevangen gezet en in 1936 weer vrijgelaten. Tijdens de tweede wereldoorlog heeft hij definitief met het Stalinistisch communisme gebroken. In December 1953 is Roy na een langdurige ziekte overleden. Het door hem geredigeerde blad *Independent India* is sinds 1944 omgedoopt in *The Radical Humanist*. Van de hand van Manabendranath Roy zijn verder verschillende verhandelingen over humanisme verschenen[8]).
De verschillen tussen „rechts" en „links" in de opvattingen over het humanisme zijn misschien nergens zo sterk als in het nieuwe India. Er is een universeel getint idealistisch humanisme van geleerden en wijsgeren, die de oude religieuze traditie in herboren vorm willen voortzetten. Maar er is ook een revolutionair rationalistisch humanisme, dat liefst geheel wil breken met de oude traditie, die in hun ogen schuldig is aan de maatschappelijke wantoestanden, aan de kastenscheidingen, aan de onderdrukking der vrouw. In een land met dreigende en actuele hongersnood en een onhoudbare bevolkingsdruk betekent voor de jonge revolutionair humanisme ook de consequente praktische toepassing van de resultaten van de sociale wetenschappen. In deze kringen wordt vurig geijverd voor een grote actie voor „planned parenthood" en voor een radicale herziening van de menselijke verhoudingen in huwelijk en gemeenschap. Een tijdschrift als *Samaja swathya* (Sociale vrede), geleid door de in 1953 overleden rationalist en mathematicus Raghunath Dhondo Karve, vurig pleiter voor volledige geestelijke emancipatie van het Indische volk, is karakteristiek voor het geestelijke klimaat in het jonge India. In Dehra

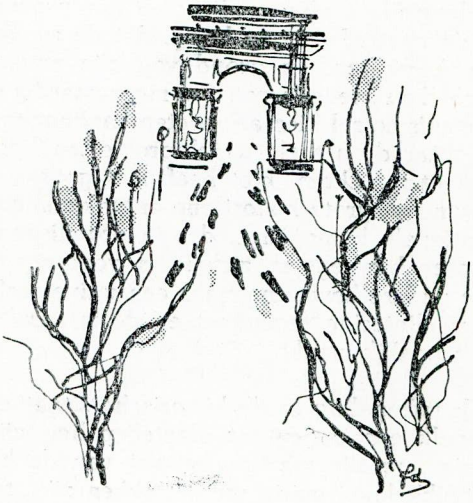
Dun in Uttar Pradesh hebben deze humanisten een politiek experiment opgezet met het doel om het volk rijp te maken voor de nieuwe gemeenschapsgedachte. De candidaten die bij een plaatselijke verkiezing moesten worden uitgezocht, werden niet door de politieke partijen aangewezen maar door de dorpsbewoners zelf los van enig politieke groepering.
De ontwikkeling naar een internationaal humanisme wordt hiermee geconfronteerd met het probleem van de sociale dynamiek. Een theoretisch humanisme dat niet toe komt aan de actuele vraagstukken van maatschappelijke hervorming en vernieuwing, aan vraagstukken van internationaal belang, mist de stootkracht die onmisbaar is voor een internationale organisatie. De verhoudingen tussen maatschappelijke groepen, en tussen individuen, zoals die in het overgrote deel van de wereld bestaan, zijn een aanfluiting van elk redelijk denken en elk menselijk waardebesef. Het is geen wonder dat in zulk een situatie een beweging als die van de Morele Herbewapening inslaat. Er is een hunkering naar een nieuwe belijdenis van oprechte menselijke saamhorigheid. Er is een verlangen naar een eenvoudig humanisme dat aanspreekt zonder geloofsdogma en politieke partijdwang, dat nu eens op grote schaal ernst maakt met de eenvoudige verwezenlijking van idealen van algemene menselijkheid, dat open oog heeft voor de concrete mens in zijn maatschappelijke en geestelijke noden, dat de nog onvermoede latente krachten kan mobiliseren voor een werkelijke grootscheepse vernieuwing. In dit tijdsgewricht kan het humanisme een belangrijke taak vervullen; het kan proberen iets te maken van de algemeen gekoesterde verwachting, dat de mens, ondanks al zijn gebreken en tekortkomingen, op grond van zijn menselijke vermogens toch nog iets terecht kan brengen van een menswaardige samenleving.
Internationaal humanisme zal hieraan moeten aanknopen. Het zal terdege moeten begrijpen waar de actuele wereldproblemen liggen, en daarnaar zijn programma moeten richten. Het heeft het getij mee, want het ligt geheel in de lijn van een grote historische ontwikkeling.
Naast het internationale humanisme, dat in organisatorische vorm zich in specifieke sectoren beweegt en zich inzet voor een actueel program, is er nog altijd de andere beweging naar een universeel humanisme, dat de toenemende versplintering tegengaat en de integrale aansluiting met andere richtingen mogelijk maakt.

Een poging tot plaatsbepaling in de historische situatie is een vorm van rekenschap. Als zulk een pogen tot plaatsbepaling zijn deze artikelen bedoeld. Te weinig nog zijn we ons bewust van de historische draagwijdte van de ontwikkeling waarin we betrokken zijn, te weinig ook van de historische mogelijkheden en verantwoordelijkheden, te weinig van de gevaren die in een extreem linkse of extreem rechtse frontvorming kunnen liggen. Wanneer deze eerste terreinverkenning er toe kan bijdragen dat anderen, beter toegerust met feitelijke hulpmiddelen, met systematische explorations zullen volgen, dan acht de schrijver zijn streven ruimschoots beloond.

Aantekeningen

1) *Rekenschap* I, 1, p. 2—12.
2) F. J. NIETHAMMER *Der Streit des Philanthopismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit* 1808.

[3]) G. VOIGT *Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus* 1859.
[4]) J. S. BLACKIE *The natural history of Atheism* London 1877.
[5]) Vgl. O. NOORDENBOS *Het atheisme in Nederland in de negentiende eeuw. Een kritisch overzicht* Rotterdam (Brusse) 1931.
JOHN M. ROBERTSON *A history of freethought in the nineteenth century* 2 vols. London (C. A. Watts) [2]1906, [3]1916.
JOHN M. ROBERTSON *A history of freethought in the nineteenth century* 2 vols. London (C. A. Watts) 1929.
[6]) Vgl. RAYMOND SCHWAB *La renaissance orientale* Paris (Payot) 1950.
[7]) WALTER ECKSTEIN *Die ethische Bewegung in Amerika* Hamburger Kulturverlag. Sammlung *Natur und Geist* 1949.
1876—1951 Seventy-five years of the Ethical Movement, speciaal nummer van *The Standard XXXVII,* 4 (Jan.—Febr. 1951)
[8]) M. N. ROY *New Humanism, a Manifesto. A Statement of the philosophy of freedom based on modern scientific knowledge* Calcutta (Renaissance Publishers) 1953.
M. N. ROY *Reason, Romanticism and Revolution* 2 vols. *A treatise on social philosophy deduced from a humanist view of cultural history and a scientific interpretation of humanism* Calcutta (Renaissance Publishers) 1953.



J. IN 'T VELD

HUMANISTISCH RECHTSBESEF*)

Het valt mij niet gemakkelijk een duidelijk beeld te schetsen van de humanistische opvatting over recht en rechtsbewustzijn. Van een algemeen aanvaarde humanistische levensbeschouwing is immers nog geen sprake en zal waarschijnlijk ook nooit sprake zijn, omdat de humanist er van uitgaat, dat de waarheid hem niet kant en klaar wordt opgediend, maar dat het is een eeuwig zoeken naar de waarheid. En waar de opvattingen over recht en rechtsbewustzijn ten nauwste met de levensbeschouwing samenhangen, kan ik ook hierover niet veel met stelligheid te berde brengen. Daarbij komt, dat mij helaas de tijd ontbreekt om mij zoveel in deze problemen te verdiepen, als ik graag zou willen. Ik moet mij daarom bepalen tot hoofdlijnen en tot enkele suggesties voor een diepere uitwerking, in de hoop, dat er onder de aankomende juristen zijn, die, evenals ik geboeid door het probleem, zich geroepen zullen voelen daarop nader te gaan studeren.

Waar de humanist niet uitgaat van het geloof in een persoonlijke Godheid, is het duidelijk, dat een rechtsleer, gebaseerd op de *Godssouvereiniteit,* voor hem geen uitkomst kan brengen. Zodanige leer kan slechts hem aanspreken, die gelooft in een bijzondere openbaring. Wie deze genade niet heeft ervaren, moet onwennig staan tegenover de gedachte, dat het wereldlijk gezag zijn macht ontvangen heeft uit handen van God.

Ook de leer van de *Staatssouvereiniteit* zal de humanist moeilijk kunnen bevredigen. Zij constateert slechts een *feit* en komt niet tot een verklaring, terwijl de zoekende mens juist daaraan behoefte heeft.

Hetzelfde geldt voor de *positivistische rechtswetenschap.* Men mag, als Kelsen, het vraagstuk van de gerechtigheid buiten de poorten van de rechtswetenschap bannen, aangezien het van meta-juridische natuur is, wij ontmoeten het dan toch weer op het terrein van de levensbeschouwing. En als humanist interesseert ons nu eenmaal meer het probleem van de gerechtigheid dan het positieve recht.

In tegenstelling tot wat velen menen, vindt ook de leer van de *Volkssouvereiniteit,* opgevat in haar meest simpele vorm van macht, bij „contrat social" overgedragen aan het volk, onder humanisten weinig aanhang. Niet in de eerste plaats op grond van haar historische tekortkomingen, maar veel meer, omdat zij ons in de steek laat, zodra wij een recht van de minderheid, dat ook met *haar* belangen en opvattingen rekening zal worden gehouden, willen gaan construeren. Rousseau wijst ons intussen een weg, als hij er de aandacht op vestigt, dat *volonté générale* iets anders is als *volonté de tous,* en dat „ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix que *l'intéret commun* qui les unit". Krabbe borduurt hierop voort: het is dus de *innerlijke* waarde van de wet, waarop haar heerschappij berust; en als men dit in het oog houdt, dan heeft men bij de „volonté générale" te doen met een uit eigen kracht gel-

*) Lezing, gehouden op 20 Nov. 1953 in het conferentie-oord Woudschoten voor het Interacademiaal Congres van de Vereniging van Juridische Faculteiten in Nederland.

dende macht, dus met de onpersoonlijke macht van het recht.[1])
Langs deze weg kwam hij tot zijn leer van de *Rechtssouvereiniteit*. „De enige macht, die in de Maatschappij aanspraak kan maken op erkenning, is de macht van het recht". En het recht vindt zijn grond in het rechtsbewustzijn van het volk.
Maar hierop wierp zich nu juist de critiek. Wat is dat rechtsbewustzijn der volksgenoten? Uit het zich bij de een niet geheel anders dan bij de ander? Geeft het wel voldoende houvast?
Zouden de critici hierin gelijk hebben, dan — het is duidelijk — ware de grondslag van de leer der rechtssouvereiniteit wel heel wankel. Kranenburg heeft dit begrepen en daarom het rechtsbewustzijn — op ongeveer gelijke wijze als Heymans het zedelijk bewustzijn — aan een nader onderzoek onderworpen. In zijn „Positief recht en rechtsbewustzijn" heeft hij aan de hand van een brede vergelijkende studie volgens de empirische methode aangetoond, dat er wel degelijk een laatste criterium is, waarnaar in alle volken en door alle tijden heen naar recht en onrecht is onderscheiden: het *evenredigheidspostulaat*.
Kranenburg zelf omschrijft dit als volgt: „Elk lid der rechtsgemeenschap is ten aanzien der verdeling van de voorwaarden voor lust en onlust gelijk en gelijkwaardig, voor zover hij niet zelf de voorwaarden voor het ontstaan van bijzondere lust en onlust schept: zoveel lust en onlust, als waarvoor elk de voorwaarden heeft gecreëerd, komen aan hem toe."[2])
Er is op deze omschrijving veel critiek geoefend. Voor een deel stem ik daarmede in. Ik kom daarop nog terug. Dit lijkt mij echter niet het belangrijkste. Van veel meer betekenis lijkt mij de vraag, of inderdaad het bestaan van een dergelijk laatste criterium mag worden aangenomen, of men langs de weg van het empirisch onderzoek dit criterium aan het licht kan brengen.
Dit laatste is van vele kanten ontkend. De grief was, dat dit terrein zich niet leent voor een empirisch onderzoek. Het rechtsbewustzijn, evenals het zedelijk bewustzijn, is een *apriori* van de mensengeest. Het kan daarom niet gevonden worden door volgens empirische methode te vragen naar de zedelijke oordelen, die zich waar dan ook voordoen, maar alleen door zelfbezinning.[3]) Anders uitgedrukt: een psychologische wetmatigheid, een formule voor een algemeen-menselijke bewustzijns-reactie (want dat is het, wat men in het gunstigste geval krijgt) is daarom nog geen norm. De vraag, waarop het aankomt, is: waarom *geldt* die wet voor ons? Er is geen logische brug, welke van datgene, wat *is*, leidt tot datgene, wat *behoort* te zijn.[4])
Kranenburg heeft zich tegen deze bedenkingen verweerd door er op te wijzen, dat wij hier, evenals bij de wetten der logica, die ons helpen te onderscheiden tussen waarheid en dwaling, te doen hebben met een functioneringswijze van het bewustzijn. Dit zou verklaren, waarom het door hem geformuleerde beginsel voor ieder menselijk bewustzijn onmiddellijk evident is.
In dit geschilpunt plaats ik mij graag naast Kranenburg. Ook mij lijkt

[1]) Kritische Darstellung der Staatslehre (Den Haag 1930), blz. 171.
[2]) T.a.p., blz. 130.
[3]) Zie o.a. Bierens de Haan, Ethica (Servire, den Haag, 1942), blz. 6.
[4]) De kennis van goed en kwaad, Gedachtenwisseling tussen Prof. Heymans, ds. F. J. de Holl en Prof. Kranenburg (Wereldbibliotheek 1928) blz. 83 en 149.

het aannemelijk, dat uit de *ervaring* een gelijk functioneren van het bewustzijn valt af te leiden. Het is immers niet zó, dat uit het feitelijk oordelen wordt beantwoord de vraag, hoe wij *behoren* te oordelen: er wordt slechts antwoord gegeven op de vraag, hoe blijkbaar door „iedereen" geoordeeld wordt. En uit die gelijkheid van oordelen mag ook naar mijn mening terecht worden afgeleid, dat er blijkbaar laatste criteria zijn, waarnaar vrij algemeen onderscheiden wordt tussen waarheid en dwaling, goed en kwaad, recht en onrecht, misschien ook wel tussen schoon en lelijk.

Intussen zijn hiermede alle vragen, welke zich aan ons opdringen, zeker nog niet beantwoord.

De eerste vraag: moeten wij het rechtsbewustzijn zien als bron, waaruit het recht opwelt, of meer als toetssteen ter beoordeling, of het positieve recht voldoet aan onze opvatting van gerechtigheid? Ik voel meer voor het laatste. Er is ongetwijfeld positief recht, waarvan het twijfelachtig is, of het in overeenstemming is met het rechtsbewustzijn van de meerderheid van het volk, terwijl het toch wordt nageleefd. De oplossing is, meen ik, dat de handhaving der rechtsorde voor het rechtsbewustzijn van de doorsnee burger een zó volstrekte noodzaak is, dat daarvoor het individuele rechtsbewustzijn in een incidenteel geval heeft te wijken.[5])

Men spreekt dan wel van *formele* aanvaarding van een bepaalde maatregel door het rechtsbewustzijn. Alleen bij hevige krenking van het rechtsbewustzijn komt verzet. Daarom is het van belang, dat de inrichting van de Staat zodanig is, dat dit gevaar tot de kleinst mogelijke proporties wordt teruggebracht. Voor volken met een ontwikkeld rechtsbewustzijn is uit dien hoofde de democratie de enig-aanvaardbare regeringsvorm.

Een tweede vraag is, of Kranenburg het evenredigheidsbeginsel niet te eng heeft geformuleerd. De wijze, waarop hij poogt verschillende casusposities te wringen in het schema, voorgeschreven door zijn formulering, is niet altijd overtuigend. En men kan nog meer casus-posities bedenken, die aan de hand van Kranenburg's formule moeilijk zijn op te lossen. Ik noem maar allerlei kwesties op het gebied van het personenrecht, maatregelen van orde, zoals verkeerswetgeving, de Zondagswet, de Drankwet, de Hinderwet, de Woningwet, de Gezondheidswet, e.d., de verhouding tussen openbaar en bijzonder onderwijs, enz.

Waarom niet eenvoudig gesteld, dat het rechtsbewustzijn eist een eerlijk en objectief afwegen van tegengestelde belangen en opvattingen? *Justitia* wordt niet ten onrechte afgebeeld met een blinddoek en een weegschaal. Daarachter rijst dan natuurlijk de vraag, naar welke *maatstaf* moet worden afgewogen. En dan kan het antwoord luiden, dat bij dit afwegen zoveel mogelijk de evenredigheid moet worden betracht. Maar niet alleen, voor zover het betreft het toeschatten van lust en onlust, ook waar het geldt het afwegen van een te dienen algemeen belang tegenover het daarmede gemoeide offer aan persoonlijke vrijheid, het inzicht van een minderheid tegenover dat van de meerderheid, e.d.

Zo zal b.v. de persoonlijke vrijheid altijd zwaar moeten wegen, vooral wanneer het geweten in het gedrang dreigt te raken. Anderzijds is het opmerkelijk, dat de bereidheid om in de sfeer der persoonlijke vrijheid ordenend in te grijpen, thans heel wat groter is dan b.v. in de 19e eeuw.

---

[5]) Vgl. Krabbe „Die Lehre der Rechtssouveränität" (Groningen 1906) blz. 185.

Het besef is gerijpt, dat ongeremde vrijheid niet alleen de gerechtigheid, maar ook de maatschappelijke orde in gevaar brengt. Daartegenover doet deze socialiserende tendenz thans weer de beduchtheid groeien voor een te sterke inperking van de ruimte voor vrije persoonlijke ontwikkeling. Het is steeds een zoeken naar het juiste evenwicht, naar evenredigheid. De maatschappelijke ontwikkeling leidt er ook toe, dat het individu zich heeft te schikken in steeds grotere verbanden. De ontwikkeling ging van stam-gemeenschap over stads- en gewestelijke gemeenschap naar staatsgemeenschap en gaat nu verder via Benelux-, West-Europese, Atlantische gemeenschap, e.d. naar een de gehele aarde omspannende gemeenschap. Dit betekent, dat de grenzen der rechtsgemeenschap zich geleidelijk uitbreiden, Het besef groeit, dat rechtsopvattingen niet alleen de verhoudingen binnen één volk behoren te beheersen, maar ook die tussen de volken onderling. Ook in die verhoudingen moeten wij leren het eigen nationale belang, de eigen nationale opvatting te zien in ruimer kader, ook hier zal de evenredigheids-eis tot zijn recht moeten gaan komen. Vandaar dat ons rechtsgevoel in opstand kwam, toen Hitler zijn beruchte leuze aanhief: Recht ist, was dem deutschen Volke nutzt. Hieruit spreekt allerminst de bereidheid om te streven naar een eerlijk afwegen van het belang van het duitse volk tegen dat van andere volken, nog daargelaten, dat dit gelijkstellen van recht met nuttigheid een volslagen miskenning inhoudt van het zedelijk karakter van het recht.

Wie oog heeft voor de eisen der maatschappelijke ontwikkeling, zal daarom niet beangst zijn voor het opgeven van een stuk nationale souvereiniteit, wanneer boven-Staatse belangen dit noodzakelijk maken. Zoals ook het individu bereid zal zijn een stuk van zijn persoonlijke vrijheid te offeren op het altaar der volksgemeenschap.

Maar evenals wij aan de Staat de eis stellen, dat zo groot mogelijke ruimte wordt gelaten voor vrije ontwikkeling van de persoonlijkheid, zo zullen wij van super-nationale gemeenschappen mogen verlangen, dat zij ruimte laten voor vrije ontplooiing van het eigen volkskarakter en van de eigen krachten, die in elk volk leven.

Zo zien wij een ontwikkeling zich aftekenen, die leidt naar een rechtsgemeenschap, welke de gehele aarde omspant, maar waarin de voorwaarden voor de ontwikkeling van het eigene, zowel in elk volk als in de onderdelen en niet het minst in elk individu, zo gunstig mogelijk zijn.

In deze omschrijving komt echter al iets van een levens- en wereldbeschouwing naar voren. En daarmede raak ik dan tegelijk het essentiële bezwaar, dat tegen de uiteenzetting van Kranenburg wordt aangevoerd. En ook naar mijn mening terecht.

Kranenburg steunt zijn leer op de kennistheorie van Kant. Er zijn grenzen aan ons kennen, die wij niet kunnen overschrijden. Hebben wij de laatste grond gevonden, die wij met onze Rede bevatten kunnen, dan moeten wij niet verder zoeken. Wagen wij ons toch daaraan, dan leidt dit tot een zich overschreeuwen van de gedachte.[6])

Het laatste criterium nu, waaraan wij onze opvattingen over recht en onrecht toetsen, is het evenredigheidsbeginsel. Wij moeten dit zien als een bewustzijnswetmatigheid, die ons aangeboren is. Dit criterium leeft in ons. Of wij willen of niet, het doet zich gelden. Precies als het geweten,

---

[6]) Zie Kranenburg „De Grondslagen der Rechtswetenschap" (3de druk); blz. 175.

precies als de denkwetten, reeds door Aristoteles geformuleerd. Kant noemt dit een synthetisch oordeel a priori, te vergelijken met de axioma's in de wiskunde.
Het rechtsgevoel is aldus op één lijn te stellen met de opvattingen van ruimte en tijd. Volgens Kant bestaan ruimte en tijd niet op zichzelf. De ruimte wordt door onze geest geleverd als een raamwerk voor de ordening der voorwerpen, zodat wij uitsluitend vanuit *menselijk* standpunt kunnen spreken over ruimte, afmetingen van voorwerpen, enz. De ruimte is geen conceptie, die is ontleend aan van buiten komende ervaring, zij is een noodzakelijke a priori-voorstelling, die de basis vormt voor alle van buiten komende gewaarwordingen. „Ook de tijd is geen empirische conceptie, maar terwijl de ruimtezin dient voor de voorstellingen van gegewaarwordingen, die *van buiten* komen, dient de tijdzin voor de voorstelling van *in* ons ontstane gewaarwordingen, de gewaarwordingen van ons zelf en onze innerlijke gesteldheid". M.a.w. ruimte en tijd zijn geen waargenomen dingen, maar wijzen van waarneming, manieren om aan de gewaarwording zin te verlenen. Of nog anders uitgedrukt, het zijn bewustzijnsvormen. Ook hier een bewustzijnswetmatigheid, die ons is aangeboren.
Hiermede zijn wij dan aan het einde van wat wij met onze Rede nog kunnen bevatten. Wie een nadere verklaring verlangt van het op zichzelf toch wel merkwaardige verschijnsel, dat alle menselijk bewustzijn aldus op gelijke wijze blijkt te functioneren, wordt door Kranenburg ongetroost heengestuurd met de opmerking, dat het niet onmogelijk is, dat het empirisch-critisch onderzoek van het menselijk kenvermogen ons leert, dat dit een niet te beantwoorden, verkeerd gestelde vraag is, zoals het in de geschiedenis van het menselijk geestesleven wel vaker is voorgekomen, dat het bewustzijn zich heeft afgetobd met de vervulling van een wezenlijk onvervulbare, verkeerd gestelde taak.
Reeds eerder heb ik te kennen gegeven, dat ik mij op dit punt door mijn leermeester toch een beetje in de steek gelaten voel. En ook na lezing van hetgeen Kranenburg daarop heeft geantwoord in het naschrift op de derde druk van zijn „Grondslagen der Rechtswetenschap", voel ik mij nog niet ten volle bevredigd.
Op een andere plaats zegt Kranenburg, dat zijn leer zeer wel te verenigen is met een bepaalde levensbeschouwing, zo b.v. met de opvatting, dat God de mens aldus geschapen heeft met zijn rede en zijn rechtsgevoel (t.a.p. blz. 175).
Ook met deze nadere toelichting heeft de leer echter geen genade kunnen vinden in de ogen van iemand als Prof. Dooijeweerd.[7]) Zijn voornaamste grief is, dat Kranenburg wel beweert met zijn theorie te blijven binnen de grenzen der wetenschap, maar dat zij niettemin niet vrij is van bovenTheoretische vooroordelen.
Zo komen wij allereerst voor de vraag, wat wij in het licht van de jongste ontwikkeling der natuurwetenschappen moeten denken van synthetische oordelen a priori. Sir James Jeans in zijn boek „Natuurkunde en wijsbegeerte" (den Haag 1948) heeft er geen goed woord voor over. Voor de wiskundige axioma's, die voor het gezond verstand zo evident zijn, dat er

---

[7]) Zie diens bespreking van het werk van Kranenburg in Rechtsgeleerd Magazijn Themis 1953, afl. 3.

niet aan te twijfelen valt, blijkt, dat zij als regel slechts opgaan in de z.g. euclidische meetkunde. Zij gaan echter niet meer op in de uiterst kleine wereld van atoomphysica en in de uiterst grote wereld van de nevelvlekken. M.a.w. zij hebben geen algemene geldigheid. In de atoomphysica gaat zelfs niet meer op, dat pq = qp.
Het feit, dat licht zich met een eindige snelheid, al is die dan ook fantastisch groot, door de ruimte voortplant, heeft ons voorts genoodzaakt onze opvattingen over ruimte en tijd te herzien. Wanneer men de leek over het begrip 4-dimensionaal spreekt — aldus Einstein —, dan lopen hem de koude rillingen over de rug, alsof hij aan occulte krachten herinnerd wordt. En toch is er niets buitengewoons in de verklaring, dat de wereld, waarin wij leven, een vierdimensionaal continuum van tijd en ruimte is. Wanneer dit inderdaad niets buitengewoons is, waarom zou dan de mens over 1000 of 5000 of 100.000 jaren niet even gemakkelijk denken in een ruimte-tijd-eenheid als wij nu in de afzonderlijke vormen ruimte en tijd, die alleen in de euclidische ruimte bruikbaar zijn? En waarschijnlijk zal de dan levende mens evenzeer geneigd zijn de ruimte-tijd-eenheid als aangeboren bewustzijnswetmatigheid te erkennen, tenzij men in die tijd ook op dit probleem een andere kijk zal hebben gekregen. Wat niet onwaarschijnlijk lijkt. Men zal dan immers de *ontwikkeling* in het bewustzijn door de loop der eeuwen nauwkeuriger kunnen volgen en daardoor beter in staat zijn over dit nu nog onopgeloste probleem te oordelen.
Nu kunnen wij alleen constateren, dat er onder de geleerden nog ernstig verschil van mening bestaat over de vraag, of het soort kennis, waarom het hier gaat, aangeboren is, dan wel gezien moet worden als een soort sediment, dat door de stroom van ervaringen van de menselijke wereld in onze geest is achtergebleven. Jeans pleit met overtuiging voor een oplossing in laatstbedoelde zin. „Een leven in de electronen- of nevelvlekkenwereld zou een volkomen verschillend sediment hebben achtergelaten, dat de rationalisten onder ons dan als *a priori* kennis zouden hebben aangemerkt" (t.a.p. blz. 95 en 96). Hetzelfde geldt voor het causaliteitsbegrip. „Onze ervaring van de menselijke wereld schept in onze geest denkgewoonten, die de causaliteit en de voorstelling in ruimte en tijd als vanzelfsprekend aannemen. Wij kunnen ons niets anders voorstellen, daar wij nooit iets anders hebben ondervonden" (t.a.p. blz. 96 en 97).
Jeans licht deze stellingen breedvoerig toe en zijn betoog lijkt mij zeer overtuigend. Wanneer wij werkelijk met a priori kennis te doen zouden hebben, is het mij ook niet duidelijk, in welke phase van de ontwikkeling deze kennis zich genesteld heeft in het menselijk bewustzijn en daarvan een integrerend deel is gaan uitmaken. Was dit al het geval bij de Neanderthaler? Ik betwijfel het. Ik kan mij nog voorstellen, dat deze al tot het inzicht was gekomen, dat de kortste afstand tussen twee punten een rechte lijn is. Maar is dit inzicht plotseling uit de hemel in zijn brein neergedaald? Het is hoogst onwaarschijnlijk. Veel meer voor de hand ligt, dat het in de loop van vele eeuwen gegroeid is, mede door ervaring, totdat een hunner aan dit gewonnen inzicht de vorm gaf, die evident was voor het gerijpte bewustzijn en daarom als axioma tot ons is gekomen.
Op de grondslag van deze axioma's is de wiskunde tot ontwikkeling gekomen. En men zou kunnen volhouden, dat de wiskunde is een gesloten systeem, dat beheerst wordt door eigen wetten, los van de ervaring. Maar in de eerste plaats is ook dit hele denksysteem de mens niet uit de hemel

aangewaaid, maar heeft deze het zich in een eeuwenlange worsteling eigen moeten maken. En ook nu nog zijn zelfs onder de beschaafde volken de eenvoudigste denkwetten nog lang niet gemeengoed van de massa. In de tweede plaats: zou de moderne physica — en daarmede ook de wiskunde — haar huidige peil bereikt kunnen hebben alleen langs de weg van logische redenering, zonder de hulp van het laboratorium, zou de astronomie zo vele raadselen hebben kunnen ontsluieren zonder de medewerking van het observatorium? Toen Roemer in 1675 de eindige snelheid van het licht ontdekte, werd dit begroet als een sensationele nieuwe ontdekking en niet als de bevestiging van iets, dat altijd vanzelfsprekend was geweest.

Het meest voor de hand liggend is daarom, dat alle kennis verworven is en wordt door zoeken en tasten ,in voortdurende aanraking met de ervaring, die bij dwaling weer op de juiste weg terug voert. En het zijn de enkele begenadigden, in elk tijdperk, die met hun lucide invallen telkens weer een machtige stoot vooruit geven.

Waarom zou niet op dezelfde wijze ook de z.g. a priori-kennis gestalte hebben gekregen? Het verschil is slechts, dat deze ontwikkeling nog geheel in de nevelen ligt en wij van de wording practisch niets weten. Wij kennen de mens toch eigenlijk slechts van af de aanvang der menselijke beschaving en toen was het proces van de vorming van wat wij nu als a priori-kennis beschouwen practisch voltooid. Mogen wij daarom aannemen, dat de mens met deze volledige bagage plotseling op aarde is verschenen?

Nog sterker spreekt dit alles met betrekking tot het zedelijk en rechtsbewustzijn. Wij kunnen ons nog de illusie maken, dat het *verstand* een specifiek-menselijke eigenschap is, al ben ik persoonlijk overtuigd, dat er al aanknopingspunten te vinden zijn bij de hogere diersoorten en al kan ik moeilijk aannemen, dat er in de evolutie-keten een schakel ontbreekt, die deze hogere diersoorten met de mens verbindt. Met betrekking tot het zedelijk bewustzijn is deze lijn in ieder geval duidelijk zichtbaar. De sociale instincten bij verschillende hogere diersoorten mogen zeker beschouwd worden als een voorloper van het zedelijk bewustzijn in de mens.

Wie er zich rekenschap van geeft, welke belangrijke functie dit zedelijk bewustzijn — en hetzelfde geldt voor het rechtsbewustzijn in nog sterker mate — vervult in de ontwikkeling van een gezond gemeenschapsleven, zal niet verwonderd zijn, dat in alle opvoedingsarbeid een grote plaats wordt ingeruimd aan het bewust aankweken van dit zedelijk- en rechtsbewustzijn. Ook dit bewustzijn is de mens niet aangewaaid, ook dit moest in eeuwenlange worsteling met vallen en opstaan worden veroverd. Ook hier dikwijls een ernstige terugval, ook hier dikwijls bittere en pijnlijke ervaring, die de dwalende weer op het goede pad terug bracht; ook hier grote geesten, die de weg wezen.

Valt er aan te ontkomen bij de behandeling van deze vraagstukken ook de levensbeschouwing in het geding te brengen?

Ik zie de mogelijkheid niet, al ware het slechts, omdat een kijk op de ontwikkeling, als hier gegeven, moeilijk verenigbaar is met het Bijbelse scheppingsverhaal, terwijl zij daarentegen volledig past in de moderne leer van de scheppende evolutie. En een rechtsleer, die deze aanraking met de levensbeschouwing op de achtergrond uit de weg gaat, kan mij — en,

naar ik meen, vele anderen — maar matig bevredigen.
Ik moet dus enige aandacht schenken aan deze leer van de scheppende evolutie, die mij als levensbeschouwing nu eenmaal het meest bevredigt, al heb ik mij bij deze uiteenzetting de nodige beperking op te leggen. Hetgeen intussen te gemakkelijker valt, omdat ik verwijzen kan naar het boek van Joad, „Gids voor het moderne denken" (Den Haag 1950), dat sterk van de beginselen dezer leer doortrokken is.
De leer past op haar beurt weer in het wereldbeeld, dat ons door de huidige wetenschap geboden wordt. De aarde ongeveer 3000 mln. jaren oud, misschien zelfs nog ouder; de eerste sporen van leven in zijn meest eenvoudige vorm, welke dateren van ongeveer 1200 mln. jaren her; van daaruit een ontwikkeling naar steeds rijker levensvormen, die haar (voorlopig?) hoogtepunt vindt in de mens, in wie zich een redelijk en zedelijk bewustzijn ontwikkelt, de mens, die verschijnt op aarde ongeveer 600.000 à 1 mln. jaren geleden, maar eerst ongeveer 6000 jaren geleden de periode binnentreedt, welke men als menselijke beschaving pleegt aan te duiden.
Het is geen gemakkelijke weg, die het leven gegaan is. De weg van de evolutie ligt — zoals Joad opmerkt — bezaaid met de brokstukken van afgedankte experimenten.
Het is ook niet een weg, die zich duidelijk aftekent. De vraag, vanwaar het leven op aarde gekomen is, bleef tot dusver onopgelost, evenals de vraag, vanwaar de geest.
Wij moeten, dunkt mij, wel tot de conclusie komen, dat leven en geest bestaan ook los van de materie. Volgens sommiger opvatting is geest een bijzondere vorm van leven, welke verschijnt op een bepaalde trap van evolutie. Joad meent, dat ook de biologische gegevens in deze richting wijzen, n.l. naar een kracht- of levensstroom, die zijn meest kenmerkende uitdrukking vindt in de instincten van de lagere dieren en zijn hoogste in de zelfbewuste, denkende geest.
Om de relatie aan te geven van de geest tot het lichaam, gebruikt men wel het beeld van de vlam en de kaars. Zoals de vlam verdwijnt, wanneer de kaars is opgebrand, zou ook de ziel verdwijnen, wanneer het lichaam het begeeft.
Joad meent, dat dit beeld niets verduidelijkt, hetgeen blijkt, wanneer wij het vervangen door een ander.
Stellen wij ons het lichaam voor als radio-ontvangtoestel, dat werkt op accu's en het leven of de ziel als de draadloze golven, die het opvangt. Wanneer het water in de accu's opraakt, of het toestel op een of andere wijze onklaar raakt, neemt het de golven niet meer op. Maar dit betekent niet, dat nu ook de golven niet meer bestaan. Zo is ook het feit, dat het lichaam bij de dood geen levensverschijnselen meer vertoont, op zichzelf in het geheel geen reden om aan te nemen, dat de levensstroom heeft opgehouden te vloeien.
Langs deze weg komt Joad — steunende vooral op Samuel Butler, die hij beschouwt als een buitengewoon oorspronkelijk denker, wiens aandeel in het moderne denken zelfs nu nog niet voldoende erkend wordt — tot de opvatting van het leven als een dynamische, spontane kracht, die zichzelf in de stof belichaamt om levende individuen voort te brengen. „Maar hoewel het zichzelf in levende individuen tot uiting brengt, is het leven daarmee niet uitgeput. Het is als een bodemloos reservoir, waaruit de individuele levensstromen weg vloeien, zonder dat het opdroogt. De levens-

stromen vloeien er trouwens weer naar terug. En hier komen wij aan een nieuw punt. Zoals de physica tegenwoordig de mogelijkheid van één enkele bron van radio-actieve energie overweegt, waar ieder deeltje energie vandaan komt en waarnaar het waarschijnlijk ook weer terug gaat, zo zou ieder deeltje levensenergie, dat wij in zijn verbinding met de stof een levend organisme noemen, wanneer het lichaam heeft afgedaan, weer terugvloeien naar de hoofdstroom of het reservoir van het leven. En dat verrijkt met de ervaring en de kennis, het groter vermogen tot begrijpen en het dieper bewustzijn, dat het gedurende een leven van inspanning en strijd heeft opgedaan. En daarmee verrijkt het leven de levensstroom, waar het uit voortkwam."

Waarom ik uit velerlei levensopvattingen juist deze kies? Omdat ik het zó al aanvoelde, vóór ik het boek van Joad in handen kreeg. Bijna zou ik zeggen: omdat deze opvatting voor mijn bewustzijn evident is.

Zij bevredigt mij vooral, omdat zij mij een aannemelijke verklaring geeft voor het niet te loochenen verschijnsel van de voortschrijdende evolutie. Er is een ontwikkeling naar steeds rijkere en steeds hogere levensvormen. En wellicht het meest merkwaardige is, dat de hogere levensvormen gepaard gaan met een dieper bewustzijn, dàt zij hogere vormen zijn en dat zij slechts een stadium zijn in een proces, dat nog hogere vormen van leven zal voortbrengen.

Van een mechanistische opvatting heeft dit niets. Want het begrip „hogere vormen van leven" veronderstelt een *doelgerichte* kracht in de evolutie en het begrip doelgerichte kracht veronderstelt een onstoffelijk beginsel achter de evolutie.

Kenmerk van het leven is, dat het zich ontwikkelt door het optreden van steeds nieuwe eigenschappen. Heel het ingewikkelde mechanisme van het levende menselijke lichaam, het rijk geschakeerde geestelijk leven, is ontstaan uit een stukje levende materie, fijner dan de fijnste speldeknop. Mogen wij aannemen, dat dit alles in embryo al besloten lag in de oer-cellen, waaruit het leven zich ontwikkeld heeft? De veronderstelling lijkt absurd. Veel aannemelijker is de theorie van de scheppende evolutie de leer, welke uitgaat van de creativiteit van het leven.

Anders dan de anorganische stof, waarbij slechts van een hergroepering gesproken kan worden, brengt het leven steeds door wat nieuws voort. En doordat het verworvene, zij het niet altijd, behouden blijft, is er evolutie. Hoe nu het verworvene overgaat op volgende geslachten, door vererving, door voortdurende repetitie en bij geestelijk leven door het voorbeeld, de opvoeding, de overdracht van kennis, dan wel, doordat het leven — na afsterving van het lichaam — weer terugkeert tot de levensstroom, die, aldus verrijkt, in staat is weer rijkere zijstroompjes van zich af te splitsen, ik waag het niet op deze vraag een antwoord te geven. Het meest voor de hand ligt, dunkt mij, aan te nemen, dat al deze factoren een rol spelen. Met name zou ik de laatste factor niet willen uitsluiten, al wil ik graag toestemmen, dat deze berust op niet meer dan een hypothese. Het is echter een hypothese, die past in het hiervóór ontwikkelde wereldbeeld, die mij een bevredigend antwoord geeft op de levensvraag, die een aanknoping vindt in Jung's leer van het collectieve onbewuste en die een aannemelijke verklaring kan geven van parapsychologische verschijnselen.

Het wordt tijd, dat wij terugkeren tot het vraagstuk, dat ons bezig houdt, het rechtsbesef in humanistische gedachtengang. De conclusie uit het voorgaande kan wel niet anders luiden, dan dat ook het rechtsbewustzijn aan evolutie onderhevig moet zijn.
Deze evolutie komt sterk naar voren in de uiteenzetting, die Kranenburg zelf geeft met betrekking tot het begrip „rechtsgemeenschap". Strekt deze zich aanvankelijk niet verder uit dan tot de eigen stam, worden in de Griekse stad-staat de slaven nog niet tot de rechtsgemeenschap gerekend, geleidelijk breidt de gezichtskring zich uit en in onze tijd gaan de stoutste gedachten in de richting van een rechtsgemeenschap, die de gehele aarde omspant en waarvan alle mensen deel uitmaken. Maar dan — ik wees er al eerder op — een rechtsgemeenschap, die de grootst mogelijke ruimte laat aan de ontplooiing van de eigen mogelijkheden en krachten van elk volk, elke groep, elk individu en daarvoor de gunstigst mogelijke voorwaarden schept.
Dit komt neer op het stellen van een ideaal, waarnaar wij ons willen richten, of m.a.w. op het erkennen van een doelgerichte kracht ook in de ontwikkeling van het rechtsbewustzijn.
Voor het ogenblik valt van deze doelgerichtheid nog niet veel te bespeuren. De bereidheid der volken om zich te schikken in een internationale rechtsgemeenschap is over het algemeen nog niet bijster groot. Voorts blijken nog te velen bereid in werkelijkheid of in gedachten een totalitair regiem te aanvaarden, dat met het gestelde ideaal in flagrante tegenstelling is. En daartegenover zijn er de individualisten, die wel de grootst mogelijke ruimte en de gunstigst mogelijke voorwaarden verlangen voor de eigen ontplooiing, maar weinig oog tonen voor de eisen, die het gemeenschapsleven stelt. Noch in Rusland, China en Spanje enerzijds, noch in Frankrijk en Italië anderzijds, om enkele sprekende voorbeelden te noemen, functioneert het rechtsbewustzijn op een wijze, die ik als de juiste zie. Waaraan ontleen ik dan de durf om niettemin te spreken van een doelgerichte kracht?
Het antwoord is eenvoudig, dat een ontwikkeling van het rechtsbewustzijn in de richting van het door mij geschetste ideaal ligt in de algemene lijn, die zich in de evolutie aftekent. Het creatieve leven verlangt gunstige voorwaarden voor de ontwikkeling van nieuwe eigenschappen. Deze eigenschappen kunnen slechts tot ontwikkeling komen in het individu, zij het, dat diens eigen krachten steun behoeven van anderen en daarom slechts gedijen kunnen in de koesterende sfeer der gemeenschap, te beter, naar mate deze gemeenschap een ruimer en veelzijdiger karakter draagt. Dit laatste echter op voorwaarde, dat zich in de veelzijdigheid toch één leidend beginsel openbaart. Naar het woord van Thorbecke hebben wij hier te doen met de natuurlijke wet van orde: de natuur is niet daarom zo rijk, dewijl zij éne kracht, maar omdat zij een oneindige verscheidenheid van wezens, ieder met eigen kracht, onder een algemene wet laat werken.
Het is die algemene wet, die ook Einstein bij zijn speurtochten heeft ontmoet. Zoals hijzelf het uitdrukt: „bij elke belangrijke vooruitgang merkt de natuurkundige, dat de fundamentele wetten steeds eenvoudiger worden, naarmate het proefondervindelijk onderzoek voortschrijdt. Hij ziet met verbazing, dat er een verheven orde te voorschijn komt uit iets, dat zich chaotisch voordeed. En dit kan niet teruggebracht worden tot de

werking van zijn eigen geest, maar is te danken aan een eigenschap, die inhaerent is aan de wereld van waarneming". Jeans voegt hier — naar mijn mening terecht — evenwel aan toe, dat onze geest dus op een of andere wijze in harmonie is met de werking der natuur en dat de aan de natuur inhaerente eenvoudigheid van een aard is, die ook onze geest als eenvoudig herkent.
Ik zou zo zeggen: dit moet dan ook gelden voor de *verheven orde*, die zich in de natuur openbaart. Hetgeen betekent, dat het begrip voor deze verheven orde aanwezig moet zijn in de geest van de mens, die haar ontdekt. En het zal geen eeuwen meer duren, of de herkenning van deze verheven orde, die nu nog slechts het voorrecht is van enkele groten, zal binnen de mogelijkheid komen van ieder ontwikkeld mensenkind. Waarom ik niet twijfel, dat de menselijke geest hiervoor vatbaar is? Omdat ook de mens deel uitmaakt van de natuur, waarin zich deze verheven orde openbaart, en dus niet valt aan te nemen, dat deze niet een weerspiegeling zou vinden in zijn geest.
Maar als dit zo is, vloeit daaruit logisch voort, dat in beginsel in de menselijke geest ook aanwezig moet zijn de behoefte om harmonische orde te scheppen in het eigen leven en dat van de gemeenschappen, waarvan hij deel uitmaakt.
Aldus zijn de beide elementen gegeven, die in het tot rijpheid gekomen rechtsbewustzijn hun plaats zullen innemen: enerzijds de eis van het creatieve leven, dat de voorwaarden voor verdere ontwikkeling naar steeds rijkere en hogere levensvormen zo gunstig mogelijk zijn; anderzijds de behoefte om ook in de mensengemeenschap dezelfde harmonische orde te verwezenlijken, die in de natuur valt waar te nemen. En het evenredigheidspostulaat aanvaard ik dan graag als een noodzakelijke voorwaarde voor het tot stand brengen van een waarlijk *harmonische* orde. Ik zie het m.a.w. als integrerend deel van een kosmisch bewustzijn, dat de kosmos niet als statisch ervaart, maar begrip heeft voor een doelgerichte evolutie.
Dat deze ontwikkeling zich min of meer mechanisch zal voltrekken, verwacht ik bepaald niet. Integendeel, ik voorzie nog veel moeilijkheden en strijd. Maar dat is niet erg. Want juist in de strijd (waaronder ik natuurlijk niet versta een elkaar bestoken met atoombommen) ontwikkelen zich de krachten van de mens. Daarom ben ik ook overtuigd, dat de progressieve krachten het van de conservatieve altijd zullen winnen. Want wie de strijd schuwt of het niet meer nodig vindt te zoeken naar nieuwe mogelijkheden, is voor het leven onbruikbaar geworden. Zoals Joad het uitdrukt: wezens voor wie het zoeken en strijden geen bestaansvoorwaarde meer is, zoals rijkeluiszoontjes en schoothondjes, degenereren en sterven tenslotte uit. Het verschijnsel, dat sommige volkeren in hun geheel degenereren, is waarschijnlijk ook op deze wijze te verklaren.
De grote strijd zal tenslotte gaan tussen met totalitaire gedachten geïnfecteerd rechtsbewustzijn en wat ik gemakshalve maar noem personalistisch rechtsbesef. In die strijd heeft het laatste op langere termijn ongetwijfeld de beste kansen, want het totalitaire regiem brengt niet alleen een „orde", die de behoefte aan harmonie geweld aandoet, maar het legt bovendien aan het creatieve leven zo grote belemmeringen in de weg, dat dit op den duur zal moeten verschralen.
Het geloof in de uiteindelijke zege der democratie berust echter op de veronderstelling:

1ste, dat de democratieën het juiste evenwicht weten te vinden tussen individu en gemeenschap, tussen vrijheid en gebondenheid, zonder welk evenwicht een harmonische opbouw der samenleving niet denkbaar is;

2de, dat de creatieve geest de overhand behoudt op de schoothondjesmentaliteit, dat wij het geloof bewaren in eigen vitaliteit, in eigen motorische kracht, in eigen scheppende actualiteit, zoals Denis de Rougemont het uitdrukt.

Een en ander vergt een niet geringe geestelijke inspanning. Om nog eens Denis de Rougemont te citeren: „Réaliser une pensée, ce n'est pas seulement la mettre à exécution. C'est avant tout *devenir* cette idée, et le théatre de sa passion." (Penser avec les Mains, blz. 242).

De waarde van een beschouwing als hiervóór gegeven is, dat zij ons een taak wijst en een roepingsbesef in ons wakker maakt. En in het vervullen van deze roeping voelen wij ons gesteund door het geloof, dat wij, opgenomen in de levensstroom, die leidt van het oerbegin naar onbekende toekomst, ons bescheiden aandeel mogen nemen in de verwezenlijking van wat wij zien als doel der Schepping.

LIBBE VAN DER WAL

GEESTELIJKE VRIJHEID

In Januari 1951 hield ik in Sneek een lezing onder bovenstaande titel. Dat ik uitsluitend mijn persoonlijke mening weergaf en niet geacht mocht worden te spreken namens het Humanistische Verbond of althans in overeenstemming met de daar heersende mening werd door mij met nadruk voorop gesteld, en ik was onnozel genoeg om niet te voorzien, dat mijn woorden desondanks zouden worden uitgespeeld tegen het Verbond. De deining, die ik binnen en buiten de eigen kring teweeg bracht, was verrassend: het Dagelijks Bestuur van het Hum. Verbond distantieerde zich uitdrukkelijk van mijn opvattingen; de overgrote meerderheid van het Hoofdbestuur bleek deze eveneens niet te kunnen delen; en de daar tegen mij ingebrachte argumenten gaven ook mij zelf de overtuiging, dat ik althans een deel van het door mij geponeerde niet kon handhaven; er verschenen verder krantenartikelen onder suggestieve titels als „Een wolf in schaapskleren" en „Rondborstige Ruwheid", en in de Eerste Kamer heeft men het door mij gesprokene nu eens met verontwaardiging geciteerd, dan weer onbegrijpelijk genoemd en betreurd, ook wel vergoelijkt als de wat ongelukkige uitlating van iemand, die het anders niet zo kwaad bedoelt. Nog tot in de laatste tijd trachten de vijanden van het Humanisme doeltreffende wapenen te smeden uit de berucht geworden enormiteiten, die ik in Sneek zou hebben gelanceerd. Maar wat heb ik dan eigenlijk precies gezegd? Nu dit nieuwe tijdschrift mij daarvoor de gelegenheid biedt, wil ik in wat hier volgt daaromtrent nauwkeurig rekenschap afleggen. Ik zal uiteenzetten: *a.* wat ik heb betoogd; *b.* wat ik daarvan ook nu nog geheel voor mijn rekening neem; *c.* in hoeverre en waarom mijn inzichten zich hebben gewijzigd. Van de toen gehouden lezing zal ik die passages, die aanstoot gegeven hebben, letterlijk citeren (tussen aanhalingstekens), van de onschuldiger inleiding zal ik een samenvatting geven, waarin niets wezenlijks is weggelaten.

De term „geestelijke vrijheid" vereist precisering. In 1939 kwam het bekend geworden Comité van Waakzaamheid na een crisis in eigen gelederen tot een naamsverandering: het ging heten „Comité ter bescherming van de geestelijke vrijheid". De daar bedoelde geestelijke vrijheid kan dus blijkbaar, zelfs met behulp van een comité beschermd worden. Dit is alleen dan mogelijk, als de krachten, die de geestelijke vrijheid bedreigen, liggen *buiten de persoon,* om wiens geestelijke vrijheid het gaat. Van geestelijke vrijheid, die belaagd zou kunnen worden door krachten van binnen uit, is hier dus geen sprake. De Franse vrouw, die „a vu rouge" en toen wat Slauerhoff noemt „een mooie passiemoord" heeft gepleegd, valt buiten het onderwerp: wat haar van haar „geestelijke vrijheid" beroofde, zodat zij er toe kwam te doen wat zij eigenlijk niet wilde, was niets anders dan de overmacht van haar eigen momentane emotie. Ook tekort aan inzicht verhindert ons elk ogenblik in ons handelen onze eigenlijke gezindheid tot volledige uitdrukking te brengen, en men heeft ook in dit verband wel gesproken van een beperking der geestelijke vrijheid. Maar ook over de dan beperkte vrijheid, die op geen

enkele manier te beschermen ware en alleen ten volle eigen zou zijn aan de denkbeeldige persoon van volmaakt inzicht, spreek ik niet. Zeer bedenkelijk wordt de terminologie wanneer men van iemand zegt, dat hij geestelijke vrijheid mist, omdat hij in zijn ware menselijkheid belemmerd wordt door zijn zelfzucht. Ik zie niet in, waarom men hem dan niet „geestelijk niet vrij" zou kunnen noemen, omdat hij in zijn ware zelfzucht wordt belemmerd door zijn menselijkheid. En regelrecht misbruik van de term „geestelijke vrijheid" maakt men, als men van de schurk verklaart, dat hij geestelijke vrijheid ontbeert omdat hij de slaaf is van zijn eigen karakter.

Geestelijke vrijheid schrijf ik dus iemand niet toe, omdat hij dank zij een gelukkig temperament of een volmaakte intelligentie vrij is van de belemmeringen van hevige emoties of een gebrekkig inzicht, nog minder omdat hij op de een of andere geheimzinnige wijze bevrijd zou zijn van zijn slechte kwaliteiten of zelfs van zijn hele karakter. „Nee, opdat men kan zeggen, dat iemand geestelijke vrijheid geniet, moet aan twee voorwaarden zijn voldaan: in de eerste plaats moet het hem geoorloofd zijn — d.w.z. het mag hem generlei straf bezorgen — te denken en te oordelen, zoals hij nu eenmaal denkt en oordeelt; en niet minder onmisbaar is een tweede voorwaarde: hem moet de gelegenheid gegeven zijn tot *onbelemmerde ontwikkeling niet alleen van zijn intelligentie en zedelijke aanleg, maar ook van zijn eigen keur- of oordeelsvermogen*".

Hoe staat het nu met deze tweede voorwaarde? Hieraan is allerminst voldaan. In zijn merkwaardige boek „Brave new world" heeft Aldous Huxley indertijd de ontstellende wereld beschreven, die in een verre toekomst, nl. in het jaar 632 van de Ford-tijdrekening zal zijn ontstaan. In deze wereld, waar kinderen natuurlijk niet meer geboren worden uit vrouwen, maar eenvoudig langs synthetische weg, wordt op grote schaal toegepast de zogenaamde hypno-paideia. Bij de eerste experimenten heeft men fouten gemaakt. Men liet een jongetje terwijl hij sliep influisteren door een suggestieve stem iets als het volgende: „De Nijl is de langste rivier in Afrika en de tweede in lengte van alle rivieren op aarde. Hoewel hij minder lang is dan de Mississippi-Missouri, wint hij het van alle andere rivieren door de lengte van zijn stroomgebied, dat zich uitstrekt over 35 breedtegraden". De resultaten van dit aardrijkskundeonderwijs waren niet bevredigend. Als men Tommy vroeg: „Wat is de langste rivier van Afrika?" dan wist hij het niet. Hielp men hem dan even op weg: „Kom weet je niet meer? De Nijl is de langste rivier —", dan was Tommy er in eens in en zei het hele lesje glad op. Maar als men hem dan vroeg: „Dus Tommy, wat is de langste rivier in Afrika?", dan keek hij je glazig aan. „Maar de Nijl, Tommy!?" — „De Nijl is de langste rivier in Afrika en de tweede —". „Mooi. Dus Tommy, welke rivier is nu de langste?" Tommy barstte in tranen uit: hij wist het niet. De eerste experimenten waren mislukt. Men had geprobeerd Tommy iets te leren, dat hij alleen kon leren, als hij er iets van begreep, tenminste als hij wist, waar het over ging. Die fout moest men dus vermijden, en men paste nu deze slaapopvoeding toe op de zedelijke beginselen die iemand dienden te worden bijgebracht, en waaromtrent hij niets hoefde te begrijpen! Zo wordt elementair klassebewustzijn aan kleine Bêta-jongetjes ingeprent doordat hun in de slaap wordt voorgezegd: „Alpha-kinderen zijn in het grijs. Zij werken veel harder dan wij, want zij zijn vreselijk

knap. Ik ben erg blij, dat ik een Bêta ben —", waarna de nadelen van de Gamma's, de Delta's en de nog veel ergere Epsilons nauwkeurig worden nagegaan.
Hier neem ik afscheid van Huxley. Het zal U duidelijk zijn, dat zowel Tommy als de Bêta-jongetjes van geestelijke vrijheid geen last hebben. Maar hebben wij het recht, om dat schrikbeeld alleen maar te lachen? Zijn wij er zeker van, dat men ons in Nederland toch beslist niet verwijten kan te doen aan deze hypno-paideia, althans aan iets, dat daarop bedriegelijk veel lijkt?
Wij plegen niet zonder enige trots melding te maken van de bij ons heersende geloofsvrijheid, waarvoor onze vaderen tachtig jaar hebben gevochten. De betekenis van wat men dan bedoelt, nl. dat niemand om wat hij gelooft of niet gelooft, mag worden vervolgd, wil ik zeker niet laag aanslaan. Maar is er minder reden ook eens te spreken over wat daar blijkbaar heel goed mee gepaard kan gaan, nl. de *geloofsdwang*, waartegen vrees ik onze kindskinderen nog wel zullen moeten vechten? Men zal mij, als ik deze term gebruik, verdenken van rhetorische overdrijving. Wie dat doet, overwege eens rustig de volgende feiten: een uit katholieke ouders geboren kind, reeds bij zijn geboorte gedoopt en daardoor onder de invloedssfeer van de kerk gesteld, wordt stelselmatig tot „een goed katholiek" gevormd, ja gekneed. Een gebed wordt hem ingeprent, voordat hij ook maar vaag vermoeden kan, wat de door hem nagestamelde woorden betekenen, of wat in het algemeen de zin, althans de bedoeling is van wat men „bidden" noemt. Volkomen weerloos leert hij, zodra hij naar school gaat, wat hij ... geloven moet. Dat het onbehoorlijk of zondig zou zijn dit niet te geloven, en dat anderzijds vroomheid, d.w.z. het gelovig aanvaarden van het geleerde en het nauwgezet nakomen van alle geloofs-„plichten", een deugd is, die de grootste lof verdient, dat is de trieste suggestie, die voor deze hele dressuur nu eenmaal onmisbaar is. En wanneer hij dan op de leeftijd van zes, zeven jaar blijkbaar rijp genoeg is om zijn verbondenheid met de moederkerk voor goed te laten vastleggen, dan blijft deze kerk zijn hele verdere jeugd begeleiden. De kerk houdt hem in haar kring gevangen door de vele suggestieve bindmiddelen, waarover zij beschikt, en beschermt hem tegen alle invloeden van buiten af, die hem met andere denkbeelden zouden kunnen besmetten, of zelfs verleiden tot een vergelijkend onderzoek. Natuurlijk, de hier genoemde praktijken zijn in een orthodox-protestants milieu stellig minder rigoureus, maar het verschil lijkt mij toch meer van graduele dan van principiële betekenis. Ook daar wordt de gezichtskring van het kind kunstmatig zo verengd, en wordt hij onderworpen aan een zo intensieve en voortgezette suggestie, dat hij de enige geestelijke spijs, die hij zien kan, wel tot zich moèt nemen. Waarbij hij zich zelf dan nog wijs maakt, dat hij die als de voedzaamste gekozen heeft!

Is het overdrijving, als ik zeg, dat de zo groot gebrachte kinderen „godsdienstdwang" ondergaan? Het gaat niet om een woord, en ik laat het graag aan anderen over, een betere term te bedenken. De mijne is, het zij grif erkend, niet helemaal geslaagd: men kan iemand alleen maar dwingen tot wat van zijn wil afhangt, en men kan iemand dus niet werkelijk dwingen dit of dat te geloven. Maar in elk geval laten de geloof ik vaststaande feiten het toch zeker niet toe, bij deze „godsdienstige opvoeding"

nog te spreken van geestelijke vrijheid. En dàt brengt mijn term tenminste duidelijk tot uitdrukking.
Welnu, ik meen deze godsdienstdwang een onrecht te mogen noemen, een onrecht begaan tegenover het kind dat eraan wordt onderworpen. Dat dit onrecht hem met de beste bedoelingen wordt toegebracht — ik zal het geen ogenblik ontkennen, maar een onrecht blijft het.
En in wezen geldt hetzelfde voor elk dogmatisch onderwijs. Ieder, die dogmatisch wordt opgevoed en onderwezen, dat wil dus zeggen, wie onderwijs ontvangt, dat niet appelleert aan het eigen oordeelsvermogen, maar beweringen, die principieel oncontroleerbaar zijn, als waar opdringt, — ieder, aan wie daarbij wordt gesuggereerd, dat het plicht of behoorlijk is deze beweringen te geloven, en onzedelijk dat niet te doen — iedereen, van wie op deze manier het eigen oordeelsvermogen niet wordt ontwikkeld, wiens vertrouwen in dat oordeelsvermogen wordt ondermijnd, en wiens moraal daardoor wordt vervalst — *hem wordt onthouden datgene, waarop hij recht heeft als mens: volledige geestelijke vrijheid.*

En nu weet ik wel, wat men mij zal tegenwerpen: wat wil je dan? Hebben de ouders niet het recht hun kinderen op te voeden, zoals zij dat zelf wensen? Wil je de vrijheid van de ouders beknotten ter wille van de geestelijke vrijheid van de kinderen? Ik antwoord dit: niemand heeft het recht een ander — kind of niet — onrecht aan te doen. En het recht van de ouders om hun kinderen op te voeden *zoals zij maar willen* — het spijt mij, ik kan dit recht niet erkennen. Ik geloof, dat zij, die er over spreken, dat eigenlijk zelf ook niet doen. Overal waar „leerplicht" bestaat, erkent men, dat ouders niet het recht hebben hun kinderen zo groot te brengen, dat zij van alle onderwijs verstoken blijven. En ook zal niemand aan ouders het recht willen toekennen, hun kinderen lichamelijk te mishandelen. Maar zouden zij dan wel het recht hebben tot geestelijke mishandeling van hun kind? Natuurlijk besef ik, dat deze term enerzijds zeer onbillijk is, omdat daarin de veelal goede bedoelingen volkomen worden miskend, maar anderzijds, wanneer men op de resultaten let, is de term geestelijke mishandeling toch misschien niet te sterk. De stelling, dat ouders het recht hebben hun kinderen op te voeden, zoals zij zelf maar wensen, is dus in deze vorm, d.w.z. zonder enige beperking onhoudbaar. Zij hebben alleen dat recht, *indien en voorzover daardoor aan de rechten van het kind niet wordt tekort gedaan.* Dat is de onmisbare aanvulling. Maar aan rechten van het kind heeft men, sprekend over de rechten van de ouders, te weinig gedacht. Men dacht aan de kwade kans, dat het kind onttrokken zou worden aan ouders en gezin. Ik denk er niet aan, een dergelijke onttrekking te propageren. Ik wil het gezin niet idealiseren. Ik wil mijn ogen niet sluiten voor het feit, dat menig kind door de ouders dogmatisch wordt opgevoed en in zijn vrije geestelijke ontwikkeling wordt geremd. Dat dit een onrecht is, ook al wordt het met de beste bedoelingen begaan, kan dunkt mij niet worden ontkend. Nu behoort weliswaar de staat de burgers tegen onrecht te beschermen, maar zonder op onduldbare wijze binnen te dringen in de beslotenheid van het gezin kan de staat dit onrecht nooit constateren. Middelen om de mogelijkheid van dit onrecht uit te schakelen zijn er, voorzover ik zie, niet, en alles wat men in de plaats van gezinsopvoeding zou kunnen stellen, biedt naar het mij voorkomt minstens even kwade kansen. Onder deze omstandigheden

mag, ja moet de staat zich wat het gezin betreft van elk ingrijpen in de opvoeding onthouden.
Maar hij mag dat niet doen, waar enerzijds het onrecht niet alleen mogelijk, maar principieel zeker is, en anderzijds wel degelijk met succes ingegrepen kan worden. En dat is het geval bij het dogmatisch onderwijs van de confessionele of wat men noemt bijzondere school. Dit onderwijs — alweer: aan de goede bedoelingen van hen, die het dienen, wil ik geen ogenblik twijfelen, ook hier staan wij tegenover onze tegenstanders in een waarlijk tragisch conflict! — dit onderwijs beknot niet toevallig, maar principieel de geestelijke vrijheid van het kind. De staat, die immers de taak heeft de rechten der burgers — ook van de kinderen! — te beschermen, mag dit onderwijs dus niet alleen niet steunen, maar ook niet dulden.
Ter vermijding van misverstand wil ik er nog op wijzen, dat deze veroordeling van dogmatisch onderwijs althans in principe niet enkel christelijke of godsdienstige scholen geldt. Men kan zich heel wel dogmatisch onderwijs voorstellen, dat doortrokken is van andere leerstellingen, die buiten alle discussie geplaatst zijn en als zodanig zonder meer aanvaard moeten worden. Een dogmatische school op b.v. Marxistische grondslag zou even onaanvaardbaar zijn. Men kan het dogmatisch onderwijs dus ook niet aannemelijker maken door staande te houden, dat datgene, waarvan men als dogma uitgaat, nu eenmaal wáár is! Zelfs indien men met deze bewering gelijk heeft, dan blijft toch nog het feit bestaan, dat deze waarheid wordt voorgedragen als een aan elke toetsing onttrokken dogma. Het daarop gebaseerde onderwijs oefent dus niet het eigen oordeelsvermogen, het schakelt dit op een bepaald punt uit, en op grond daarvan moet het worden afgewezen.
Mijn conclusie is deze: wie het ernst is met de bescherming van de geestelijke vrijheid, moet in de eerste plaats het confessionele onderwijs principieel bestrijden. In de tweede plaats moet hij streven naar opheffing van de „geloofsdwang". Het euvel zou al in belangrijke mate worden beperkt door de wettelijke bepaling, dat men tot een kerkgenootschap of een daarmee gelijk te stellen vereniging niet mag toetreden, wanneer men niet tenminste de leeftijd van b.v. achttien jaar zou hebben bereikt. Verboden zou verder moeten worden het deelnemen of laten deelnemen aan kerkelijke plechtigheden (b.v. processies) of aan het onderricht in een leerstellig systeem. Wat men godsdienstonderwijs, catechisatie of catechismus noemt zou dus voor personen beneden die leeftijd geheel moeten verdwijnen om te worden vervangen door onderwijs in godsdienstgeschiedenis.
Maar — zou daarmee de vrijheid van godsdienst niet worden aangetast? Wie dit meent, vergist zich fors. Het enige wat zou worden aangetast is de vrijheid om anderen in hùn geestelijke vrijheid te beknotten".

Dit is wat ik in Sneek betoogde: Ik heb er slechts weinig aan toe te voegen. In de eerste plaats dit: de passus, waarin wordt gezegd „de staat, die immers de taak heeft de rechten van de burgers — ook van de kinderen — te beschermen, mag dit onderwijs dus niet alleen niet steunen, maar ook niet dulden", neem ik niet langer voor mijn rekening. Waarom niet? Niet, zoals men wel heeft gesuggereerd, uit opportunistische overwegingen, maar eenvoudig, omdat ik aan de juistheid van deze consequentie

ben gaan twijfelen. Niet meer, maar ook niet minder. Kan het verhinderen van een onrecht zelf nooit tot onrecht worden? M.a.w. wordt aan de ouders, die het hun plicht achten hun kinderen confessioneel onderwijs te laten geven, en die hun dus met de beste bedoelingen dat aandoen, wat ik dan beschouw als een onrecht — wordt hun geen onrecht aangedaan, wanneer zij belemmerd worden in wat zij als hun plicht zien? Het is deze beslissende vraag, waarop ik op het ogenblik niet meer met zekerheid het ontkennende antwoord durf te geven, dat mij eens zo onaantastbaar leek.

Mijn oordeel over het confessionele onderwijs moet ik intussen volledig handhaven. Men mene niet, dat het voor mij een genoegen is zo over dit onderwijs te schrijven. Vele overtuigde voorstanders en dienaren ervan, met wie ik in velerlei verband heb samengewerkt en die ik hoog acht, moeten mijn woorden wel erg, misschien zelfs ergerlijk vinden. Dit spijt mij, maar het is onvermijdelijk. Mijn betoog richt zich natuurlijk niet tegen hun persoon, ook niet b.v. tegen wat zij in hun scholen op velerlei gebied bereiken, maar uitsluitend tegen de dogmatische grondslag van hun onderwijs. En de belangen, die hierbij betrokken zijn, acht ik zo groot, dat ik meen mijn overtuiging in dezen niet te mogen verzwijgen. Men heeft dit pleidooi vóór de geestelijke vrijheid en tegen ontvoogding gekarakteriseerd als principieel anti-christelijk. De qualificatie lijkt mij zo onjuist dat het althans in principe dunkt mij ook voor een overtuigd christen mogelijk is mijn betoog te onderschrijven. In het rapport van de commissie — Van Melsen „Overheid en Humanistisch Verbond" lees ik dat „de vrijheid inhaerent is aan het stellen van de geloofsdaad". De terminologie lijkt mij niet gelukkig, omdat het geloven van of aan iets niet, zoals een daad wel, van de wil afhangt, maar dat hier implicite dat, wat ik „geloofsdwang" heb genoemd, wordt afgewezen, heb ik met instemming geconstateerd. Welnu, men behoeft dunkt mij het hier beleden beginsel slechts consequent door te trekken om te komen tot de door mij bereikte conclusies.

Eén opmerking tot slot. Men heeft mij gevraagd, hoe er sprake kan zijn van onrecht, als er enerzijds niets dan goede bedoelingen zijn en anderzijds allerminst het gevoel is van een ondergaan leed. Maar onrecht kan worden gepleegd ook zonder dat de bedrijvende partij vervuld is van boos opzet en zonder dat de lijdende partij het onrecht als onrecht ondervindt. Het is b.v. heel wel denkbaar, dat eens ergens ter wereld een ras wordt gekweekt van volkomen tevreden slaven, d.w.z. van mensen, aan wie alle vrijheid, alle mogelijkheid om zich te ontplooien wordt onthouden, maar die deze verkorting van hun menselijkheid geen ogenblik als een leed voelen. Zij zijn gemaakt tot bevredigde beesten. Zij worden uitstekend gevoed en gekleed, zij worden stelselmatig zoet en dom gehouden en ze worden door geen enkele vraag verontrust, zij behoeven niet te denken, dat wòrdt voor hen gedaan, zij behoeven geen hachelijke beslissingen te nemen en geen verantwoordlijkheid te dragen, zij leiden het zorgeloos bestaan van weldoorvoede, goed verzorgde dieren. Het is mogelijk, dat de lieden, die hen in deze slaventoestand hebben gebracht, hierbij door de beste bedoelingen waren bezield, en men mag aannemen, dat deze slaven zelf elke poging hen te bevrijden als een ramp zouden beschouwen. Maar ondanks deze afwezigheid van boos opzet en van leed — zou men willen beweren, dat hun geen onrecht was aangedaan?

H. R. HOETINK

HUMANISME EN TRANSCENDENTIE*)

II.

Wij hebben gezien hoe voor het menselijk denken in de Middeleeuwen de orde in de wereld zelf te vinden was, omdat ze door God zelf daarin gelegd was en het menselijk verstand de taak had die orde in de dingen aan het licht te brengen; hoe langzamerhand sinds de Renaissance en in een beslissende wending bij Kant, het zwaartepunt naar de menselijke geest gelegd werd, die de orde niet in de werkelijkheid aantrof, maar aan de werkelijkheid oplegde; en dat ná Kant deze lijn der bewustzijnsimmanentie steeds consequenter en verder werd doorgetrokken, zodat tenslotte niet alleen de vormen waarin wij de dingen kennen en waarnemen uit de menselijke geest stamden, maar ook de inhoud van de kennis, dus de dingen zelf. Hiermee was de werkelijkheid der verschijnselen tot een product van de mens teruggebracht en de echte werkelijkheid, το ὀντωσ ὄν, als onkenbaar steeds verder teruggeweken en eindelijk geheel van het toneel verdwenen. Slechts de mens bleef alleen over.

En deze mens vervluchtigde tot een tijdloos en abstract „Bewusstsein-überhaupt", dat door het veldwinnend Historisme als een onhoudbare conceptie werd aangetoond. Zo werd de mens als subject en producent van waarheid en andere zgn. absolute waarden en maatstaven zelf ook ingebed in het historisch proces; zijn maatstaven en waarden verloren daarmede elke aanspraak op tijdeloze geldigheid en werden als historisch en sociaal bepaalde voorkeuren, als „ideologieën" ontmaskerd. Na de werkelijkheid was tenslotte ook de mens verdwenen en het toneel waarvoor wij thans zitten, is volkomen leeg geworden. Aangezien een terugkeer tot eenmaal doordachte en als onhoudbare doorziene posities onmogelijk is, is de enige weg om dit nulpunt van de geest te verlaten, de innerlijke uitholling van de nihilistische positie zelf, niet door af te zien van rationele doordenking, maar door die nog scherper en nog critischer op de bestaande wijsgerige toestand aan te wenden.

De eerste groep van pogingen hiertoe laat zich brengen onder de signatuur: wending naar de zaak, naar het object, naar de werkelijkheid toe. Het weggeschoven object komt weer te voorschijn; in de filosofie draait thans niet meer, zoals vóór dertig jaar, alles om het kennen, maar het „Zijn" is weer probleem geworden. De lang veronachtzaamde ontologie, de oude, doodverklaarde metaphysica komt weer naar voren. Dit geschiedt niet uit een impuls om het maar weer eens anders te proberen, maar de doordenking van de bereikte wijsgerige positie leidde vanzelf door nadere bezinning in deze richting[1]).

*) H. R. Hoetink. Humanisme en Transcendentie I. Rekenschap I. 1954, blz. 24 e.v.

[1]) Vgl. W. Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt, in: Ges. Schriften Bd. V.S. 90 ff.
Max Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1926, S. 455—482: „Metaphy sik der Wahrnehmung und das Problem der Realität".
Nic. Hartmann, Zum Problem der Realitätsgegebenheit, 1931.
Nic. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, 1935. Hierin: S. 151—242: Die Gegebenheit des realen Seins en verder o.m. J. J. Boasson, De Bestemming van die Mens (1949), blz. 105.

In het kenproces staan subject en object — aldus heeft Nicolai Hartmann reeds in 1933 (Das Problem der geistigen Seins) uiteengezet — tegenover elkaar als twee ten opzichte van elkaar transcendente zijnsgebieden. Kennnen is geen voortbrengen van het object, maar „vatten" van het voorwerp, dat voor en buiten alle kennis aanwezig is. In dit „Erfassen" van het object ligt het metaphysisch element der kennisproblematiek, waarvan de kernvraag van ontologische aard is. Daarom spreekt Hartmann dan ook van een „Metaphysik der Erkenntnis."
Duidelijker misschien dan door deze algemene wijsgerige afleiding wordt de term wending naar de zaak, als ik probeer deze toe te lichten aan een bepaalde wetenschap, nl. de geschiedenis en wel aan het begrip Feit in de geschiedenis[2]). Wij zien hier een beweging van een naïef, of probleemloos realistisch standpunt naar een sterk subjectivistisch en relativistisch standpunt en vandaar weer een terugslag naar een nieuw soort realisme, dat zeker niet hetzelfde is als de oude, omdat het door het relativisme héén gegaan is, evenmin als het prae-relativistische absolutisme in de philosophie, als bijv. dat van Hegel, gelijkgesteld mag worden met het typisch post- relativistische existentiële denken, al betekent dat, vergeleken met het eraan voorafgaande, een wending naar het Zijn, naar de ontologie, toe.
In de geschiedenis-wetenschap zag de 19de eeuw in „de feiten" eenvoudigweg de laatste enkelvoudige en gegeven elementen waaruit de historicus zijn geschiedverhaal opbouwde. Het waren a.h.w. de kralen van het snoer. Die kralen, de feiten dus, konden wegraken of voorgoed verloren gaan, en zeker konden ze op verschillende manieren tot een snoer verbonden worden, maar het begrip „feit" als een afgerond zelfstandig gegeven leverde geen probleem op. Maar tegen het eind van de vorige eeuw begon men, onder invloed van vooral Neo-Kantiaanse denkers als Windelband, Rickert, Max Weber en Ernst Troeltsch, meer en meer oog te krijgen voor de subjectieve factoren in de historische kennisvorming. Dit subjectieve element is immers onmiskenbaar waar het de keuze uit de bekende en beschikbare hoeveelheid feiten betreft.
Het is even weinig te loochenen daar waar de geschiedschrijver de feiten, die hij uit de beschikbare voor de samenstelling van zijn geschiedverhaal gekozen heeft, naar hun „belangrijkheid" gaat onderscheiden: een bezigheid te vergelijken met het onderscheiden van de kralen in groene, rode en witte, en in grote en kleine. Maar toen ging men zich afvragen of dit subjectieve element ook niet meespeelde bij de vaststelling of iets een kraal was, dus bij het constitueren, het aanvaarden van een historisch feit als feit, in de afpaling, de uitsnijding uit het geheel, uit de amorphe, eindeloze stroom van het historisch gebeuren, van een bepaald stuk als een „historisch feit". Zoals wij „een waterval" als een afzonderlijk stuk onderscheiden in de continue loop van de rivier, zo zijn wij het ook die in de voortdurende en oneindig gecompliceerde bewegingen van mensen en dingen een „veldslag", een „revolutie", een „aanslag" afpalen. En wij kunnen deze afpaling niet verrichten op grond van de gegeven „feiten" alléén; zij geschiedt met hulp van onze historische beelden en begrippen. Ook hier kwam men tot de overtuiging, dat niet het materiaal

2) Vgl. H. R. Hoetink. Het begrip Feit in Geschiedenis en Rechtswetenschap in: Weerklank op het werk van Jan Romein. Amsterdam 1953, blz. 55—63.

de primaire factor is, maar dat dit materiaal wordt bewerkt en gestructureerd met behulp van een prealabele begripsvorming. Geen feit, zo begon men in te zien, is op zichzelf, zonder in betrekking te worden gebracht tot algemene oordelen of begrippen, in zijn geïsoleerdheid, verstaanbaar[3]). Op grond van zulke en dergelijke overwegingen kwam men tot een formulering als deze van Huizinga: „De historische beschouwer ziet zich nimmer geplaatst voor het naakte enkelvoudige feit zonder betrekking tot een wijdere algemeenheid. Ook de geringste feitelijkheid heeft voor hem slechts zin, doordat zij zich in zijn geest rangschikt in een geheel van noties, waarmee zij op een of andere wijze correspondeert. Het historische feit is slechts bijzonder, in zoverre het kan worden opgenomen in een algemene voorstelling". En deze van Ernst Cassirer: „Alles Faktische erhält seinen klar bestimmten Sinn erst durch die Bedeutungszusammenhänge, in denen es steht und durch die Bedeutungs-Kategorien die es formen. Es gibt keine nackte Materie des Tatsächlichen schlechthin, zu der diese Kategorien erst nachträglich hinzutreten; sondern sie sind es, die in ihrer Sinn-Besonderung die konkrete Besonderung des Faktums erst konstituieren". De Amerikaan Sidney Hook formuleert de consequentie van deze gedachtengang aldus: „When more carefully considered, it will be clear that there are no „facts" in *rerum natura* or in history when considered as a process of events in space and time. Facts have to be established in the course of inquiry... Every fact which the historian establishes presupposes some theoretical construction", en hij concludeert dan ook: „there is only a difference of degree of generality and validity between facts and hypotheses and theories."[4])
Geheel in dezelfde lijn ligt de conclusie van Bert James Loewenberg[5]): „The acquisition of „fact" is not the reward of patient and careful observation..... Facts are made, they are the products of intellectual effort". Zoals zo vaak het geval is, wordt een reactie bevorderd niet in de eerste plaats door haar voorstanders, maar door hen, die de verbijsterde lezer of beschouwer de uiterste consequentie van hun oorspronkelijk met sympathie of instemming ontvangen zienswijze voor ogen voeren: „Comme les gouvernements", heeft een geestig Frans geleerde[6]) gezegd, „les systèmes périssent par l'exagération de leurs principes, et sont communément ruinés par ceux-lâ mêmes qui, pour avoir voulu les compléter et leur faire porter leur dernières et logiques conséquences, les ont soudain sentis s'effrondrer."
Als wij namelijk deze aldus in alle scherpte geformuleerde gedachten nader overwegen, bekruipt ons toch twijfel of hier niet weer te weinig acht geslagen wordt op datgene wat in het oude probleem-loze stadium de „historische werkelijkheid" heette. Wat kan in deze gedachtengang verificatie van een theorie of van een hypothese aan de feiten nog betekenen, als de feiten in een mate als hier geschiedt, naar de kant van het subject worden getrokken? Ligt in het begrip verificatie niet noodwendig de idee van een althans mogelijke adaequatie met iets in de realiteit? Als wij 's middags een verkeersongeluk hebben bijgewoond en wij lezen er

[3]) Vgl. J. M. Romein, In Opdracht van de Tijd, 1946, blz. 62.
[4]) Sidney Hook, in: Theory and Practice of Historical Study, 1946 blz. 123 vv.
[5]) Bert James Loewenberg, Some Problems raised by Historical Relativism, Journal of Modern History, vol. 21 (1949), blz. 20.
[6]) Joseph Bédier, Les Fabliaux, 1895, p. 6.

's avonds een stukje over in de krant, dan zijn er zeker grote en wezenlijke verschillen tussen het korte verhaal van een tiental regels en de complexe reële gebeurtenissen die wij hebben waargenomen, maar er moet op een of andere wijze iets van een adaequatie tussen beide zijn, willen wij het berichtje niet als onjuist qualificeren. Hoe groot het element van willekeur, van keuze der „feiten", van subjectiviteit moge zijn, er moet iets in het berichtje zijn dat als een weergeven, als reproductie van wat er werkelijk gebeurd is, kan worden aangemerkt, er moet iets in „gevat" zijn van structuren die in de werkelijkheid voorhanden waren. In de Feestbundel voor Romein heb ik het met betrekking tot de geschiedeniswetenschap zo uitgedrukt: „Wie een geschiedenis van het natuurrecht, van de spotprent of van de atomistische theorie schrijft, vormt niet zelfstandig feiten, die relevant zijn; het lijkt een waarheid als een koe, maar ik geloof toch dat de consequenties ervan verder gaan dan men zich thans gemeenlijk pleegt te realiseren — dat sommige gegevens in verband *staan* tot zijn onderwerp en andere niet, en ik twijfel sterk of het een naïef, door niets gerechtvaardigd vooroordeel mag heten om aldus een van de bewerker onafhankelijke stof aan te nemen. Ik zou geneigd zijn met J. J. Schaaf[7]) te nemen, dat het weer tijd wordt dat de methodologie der geschiedenis een kleine, wat men zou kunnen noemen, ontologische wending maakt naar de stof toe en aanvaardt dat in de geschiedenis, nu in de betekenis genomen van „das Geschehen", reeds algemeenheden, verbanden en structuren aanwezig zijn, die door de wetenschap der geschiedenis aan het licht worden gebracht, er a.h.w. uit worden geschept en niet worden geschapen."

Tracht men dus thans weer door te stoten of althans toegang te krijgen tot de werkelijkheid als het substraat van de menselijke kennis, anderzijds is men zich steeds bewuster en critischer gaan afvragen: wat is de mens zelf voor wezen?

En de humanist antwoordt dan: het is een wezen dat zich zelf transcendeert. Wat dit zeggen wil, hoop ik duidelijk te maken aan een voorbeeld uit een bepaalde wetenschap, nl. aan een grondprobleem der rechtswetenschap; het begrip positief recht. De jurist die uitgaat van het positieve, geldende recht en dit in zijn grenzen, omvang en grondslag gaat overdenken, moet er vanzelf toe komen in te zien dat hij, ook als jurist, bij dit positieve recht niet kan blijven staan, maar dat het gegevene zelf heenwijst naar iets anders, een beoordelingsmaatstaf, een hoger recht en hoe men het maar noemen wil.

Indien wij om te beginnen recht omschrijven als een geheel van normatieve regels voor het gedrag van de mensen in de samenleving, die door de rechter worden toegepast en door georganiseerde dwang worden gehandhaafd, laat zich op eenvoudige wijze inzien dat deze begripsbepaling niet afdoende is, dat dit begrip positief recht boven zichzelf uitwijst, zichzelf transcendeert.

Het recht in deze positieve zin treedt ons noodzakelijk in een bepaalde *vorm* tegemoet. Die vorm is de geschreven of gedachte regel. Alleen de regel waarborgt eenheid en gelijkheid in de toepassing van het recht, en bij uitstek is daartoe dienstig de geschreven regel, de wet. Met deze vormgeving aan het recht moet evenwel gelijktijdig en evenzeer noodzake-

---

[7]) J. J. Schaaf, Geschichte und Begriff, 1946.

lijk de spanning optreden tussen de regel en het geval waarop de regel moet worden „toegepast". Deze spanning is er in beginsel altijd, al is ze soms weinig opvallend. De *interpretatie* is het middel om de wet of de regel aan te passen aan het geval; zij stelt de rechter in staat aan het geval met behulp van de regel recht te doen. Daarom is rechtspreken niet alleen een kwestie van consequentie, maar ook van billijkheid en evengoed omgekeerd niet alleen een kwestie van billijkheid maar ook van consequentie, en daarom leeft de rechtswetenschap van en in een merkwaardige combinatie van juridisch vernuft en intuïtie van billijkheid. De rechtspraak interpreteert de onveranderde wetstekst zó, dat er zoveel mogelijk met veranderde opvattingen in maatschappij en leven rekening wordt gehouden, en ze weet het — meestal — met de wetstekst zo te schikken en te plooien, dat ze met voortdurend inachtnemen van de eisen van systematische samenhang en intellectuele probiteit niet aan de billijkheid van het speciale geval te kort doet.
De voorbeelden van deze werkwijze liggen voor elke jurist voor het grijpen. Ik herinner bijv. aan de strafbaarheid van diefstal van electriciteit, aan de zgn. oude en nieuwe opvatting van het woord onrechtmatig in art. 1401 B.W., aan de vaste rechtspraak omtrent echtscheiding door onderling goedvinden, aan de beslissing dat uitgelokt overspel geen overspel is en zo veel meer. Is dit alles nog positief recht? Met het terecht op deze vraag gegeven bevestigend antwoord is de vermaarde grens tussen *ius constitutum* en *ius constituendum* vervallen.
De voorstellingen die wij hebben van het laatste trekken al aan het eerste in de vorm waarin dit aan ons gegeven schijnt te zijn. Hieruit volgt dat het positieve recht niet *is;* het bestaat niet, maar het komt voortdurend in de rechtspraak of in ons denken tot stand in de spanning tussen overwegingen van billijkheid of gerechtigheid en de gegeven regel of het gegeven precedent. Het positieve recht is steeds wat het is en is tegelijk wat het niet is, maar behoort te zijn. Het transcendeert voortdurend zichzelf.
„De brug tussen zijn en behoren, die de Kantianen ontkennen, ligt in het recht", zei Paul Scholten[8]) terecht, en in deze geest luidt ook de uitspraak van Logemann[9]): „Vaststellen wat als stellig recht geldt, is zelf een daad van rechtspolitiek".
Tot dezelfde conclusie moeten wij komen als wij de blik richten naar de vraag van de grondslag van de gelding van het recht, want als men die grondslag tracht te vinden in de wil van de meerderheid, doet zich de onontkoombare vraag voor of aan die meerderheidsmacht nergens grenzen zijn gesteld. Mag die meerderheid alles? Of zijn er voor het positieve, door de wil van de meerderheid tot stand gebrachte, recht onaantastbare zaken? Het is het vraagstuk van de mensenrechten dat hier opdoemt en het probleem waarop deze rechten die aan het positieve recht een grens stellen, wel kunnen rusten.

[8]) Paul Scholten, Recht en Gerechtigheid, Diës-oratie Amsterdam 1932, blz. 24 vgl.; zijn Structuur der Rechtswetenschap, 1945, blz. 44—48.
[9]) J. H. A. Logemann, Over de theorie van een stellig Staatsrecht, 1948, blz. 32.
„When ideal pictures have acquired a certain fixity in the judicial and professional tradition they are part of the „law" quite as much as legal precepts". Roscoe Pound, The Theory of judical decision, in: Harvard Law Review, vol. 36(1923), pag. 654.
Vgl. ook Léon Husson, Les Transformations de la Responsabilité. Etude sur la pensée juridique (1947), p. 67—74.

Voor de Historische School waren er geen tijdeloos geldende, eeuwige regels; alle recht was een historisch verschijnsel. Voor haar was het laatste woord ter verklaring van het recht: recht is traditie, het is het product van de geschiedenis. Toch roept ook dit „laatste woord" weer de verder-voerende vraag op: Zijn er dan geen verkeerde tradities? Kan het niet soms geboden zijn met een traditie te breken? En het is duidelijk dat het nooit de traditie zelf kan zijn, die eist dat men met die traditie breekt. „Eerbiediging van het historisch gewordene" kan in het recht, evenmin als in het leven, het laatste woord zijn[10]).

Het bovenstaande moge voldoende zijn om toe te lichten waarom ik meen dat het ontoereikend is om te zeggen: Het recht is wet of het recht is regel: immers de interpretatie dient juist om de regel aan te passen aan het geval en slaat de brug tussen het geldende en het wenselijke; men kan niet zeggen: het recht is wil van de meerderheid, want de mensenrechten leren ons anders; men kan niet zeggen: het recht is traditie, want vanouds kent men het begrip van de *mala consuetudo;* er zijn ook verkeerde tradities.

Elke beschouwing van het positieve recht in zijn omvang of zijn grondslag wijst dus over zich zelf heen. Maar wáárheen? Wat leidt ons naar beter recht, waarop berusten die mensenrechten, en op grond van welk criterium durven wij spreken van een verkeerde traditie?

Wij zijn hier t.a.v. het recht in de situatie dat wij zien, hoe het positieve recht zich zelf *transcendeert,* dit is heenwijst boven zich zelf uit; maar tegelijk is het niet mogelijk het *transcendente* vorm en inhoud te geven. Men kan zeggen: het positieve recht streeft naar gerechtigheid. Maar het is niet mogelijk de gerechtigheid vast te leggen als ware het een gebied, een terrein. Gerechtigheid is niet realiseerbaar in een wet, in enig positief recht of in enige concrete staatsvorm, noch voorgoed in een bepaalde internationale orde. Gerechtigheid is en blijft steeds iets waarnaar wordt gestreefd: het is geen bepaalde toestand, geen bepaald stel regels, het heeft helemaal geen „inhoud". Die inhoud is steeds „historisch" bepaald. Hetzelfde geldt voor het begrip waarheid, dat fundamenteel is voor de wetenschap.

De waarheid is niet hier of daar, is niet ergens te vinden, is niet *aanwezig,* maar is een streven, een drijfveer, alsof er zoiets ergens ware. Het is een wegwijzer, maar geen *plaats,* evenmin als het Goede of de Gerechtigheid.

Het is nu eenmaal zo, dat de mens niet opgaat in de zgn. werkelijkheid hij ziet wegwijzers, hij streeft naar juister inzicht, dieper kennis, beter handelen, rechtvaardiger samenleving. Maar het is niet zo, dat ergens de *Waarheid* bestaat, of het *Goede* of de *Rechtvaardige samenleving.*

Hij kan niet leven zonder zichzelf en de wereld te transcenderen. Hij leeft in twee werelden, hij *staat* in de ene en *reikt* naar een andere.

De vraag is: moeten wij bij dit dualisme blijven staan, bij deze gespletenheid van de mens? Hier is, dunkt mij, verheldering gekomen en nog te wachten van de moderne philosophische anthropologie. Deze probeert het dualisme, het dilemma tussen een louter naturalistische en een zuiver idealistische leer omtrent de mens te overwinnen. De pogingen in de 19e

---

[10]) Vgl. hierbij reeds Allard Pierson in 1890 over een sceptisch-quietistische uitlating van Busken Huet, in Verspr. Geschriften, Eerste deel (1902), blz. 374 vv.

eeuw om de mens in zijn totaliteit te verstaan als een deel van de organische natuur, vanuit zijn driften, zijn belangen, zijn biologisch-psychologische aanleg, hem geheel en uitsluitend als dier te beschouwen hebben evenzeer gefaald als de idealistische pogingen om zijn eigenlijke aard vanuit zijn deel-hebben aan een wereld van objectieve geestelijke wezenheden te begrijpen en in zijn creatuurlijkheid alleen een toevallig feit te zien dat zijn geest begeleidt.
Beide aspecten zijn op zichzelf eenzijdig en plaatsen de mens òf te laag òf te hoog. De taak van de moderne anthropologie is niet simpelweg om deze beide zienswijzen te verenigen, maar om het wezen van de mens bloot te leggen, waaruit zowel zijn vitaal-biologisch als zijn geestelijk aspect gedragen wordt en verstaanbaar kan worden.
Waarin hebben wij het centrale kenmerk van de mens te zien, wat bepaalt zijn eigenlijke wezen?[11]) Dat wat de mens van de dieren doet verschillen, is niet alleen zijn geest, maar ligt reeds in de structuur van zijn driften èn in het typische van zijn geestelijke structuur; het is niet zijn biologisch verworteld-zijn maar de specifieke vorm van zijn geestelijke structuur. Niet zijn dualistische aanleg is kenmerkend voor zijn positie, maar deze is reeds opgesloten in elke van de twee aspecten, waarin de mens verschijnt.
Dat de vitale levensvorm van de mens afwijkt van die van het dier is door de biologische onderzoekingen over het gebruik van werktuigen door dieren gebleken. De eigenaardigheid van de driftstructuur van de mens brengt mee dat hij, in tegenstelling tot het dier, geen bepaald gefixeerd milieu heeft. Ieder dier is als vitaal centrum op een zeker bepaald milieu gericht; daaraan beantwoordt zijn sensorische en motorische uitrusting. Zo heeft elk dier zijn bijzonder bij hem passende „Umwelt". Wat de mens karakteriseert, is nu niet de bijzondere breedheid van zijn potentieel milieu — in dit opzicht staat hij zeker bij vele hoog-ontwikkelde dieren achter — maar de aard waarop hij met het milieu verbonden is. De onderzoekingen van Von Üxküll over de relatie tussen milieu en biologische vorm en die van Wolfgang Köhler op Tenerife met mensapen over de functionnering der intelligentie hebben als resultaat opgeleverd een principiële gefixeerdheid, dus een vaste onveranderlijke bepaling van het dier aan zijn omgeving. Wel kan het dier zijn functies door ervaring verbreden, maar het kan zich daarbij nooit vrijmaken van zijn instincten[12]). Het ontbreekt het dier, zoals Plessner het heeft geformuleerd, aan de zin voor het negatieve. De betrekking die voor het dier eenmaal ontstaan is tussen zijn milieu en zijn instinct, ligt definitief vast. Dit nu is bij de mens niet het geval. Ook zijn levenscontacten brengen hem primair in betrekking tot een milieu, waarvan de omvang en richtingen afhankelijk zijn van zijn organische toerusting, die op zichzelf niet superieur is aan die van het dier. Van dit milieu kan de mens zich ook geenszins naar willekeur vrijmaken. Het is en blijft het materiaal voor zijn handelen. Maar, en dit is het beslissende punt: zijn intenties gaan niet in die omgeving op. Hij is niet zo gefixeerd aan zijn milieu als het dier is, hij kan met

[11]) Vgl. bij het volgende Alfred Müller-Armack, Entwicklungsgesetze des Kapitalismus. Ökonomische, geschichtstheoretische und soziologische Studien zur modernen Wirtschaftsverfassung, Berlin, 1932, S. 142 vv.
[12]) Vgl. Hoofdst. XI. „Instinct en Verstand" in W. M. Kruseman, Nieuwere inzichten in het Leven (1948), blz. 154 vv.

zijn neigingen en driften boven zijn omgeving uit komen en hij kan zich tegenover zijn driften en instincten negatief, dus ontkennend, stellen. De mens is niet identiek met het totaal van zijn driften, neigingen en instincten, hij kan er zich a.h.w. tegenover of er boven plaatsen. Deze mogelijkheid die hij bezit om zich tegenover zichzelf te stellen, zijn actie-centrum te versterken of te negeren, betekent dat zijn vitale structuur om zo te zeggen *open* is tegenover de wereld. Dit phaenomeen noemt Plessner de excentrische positie van de mens[13]).

Door zich aldus van zijn vitale instincten te kunnen distanciëren, verkrijgt de mens de mogelijkheid tot opbouw van een werkelijkheid van dingen, los van zijn eigen emotionele en instinctmatige structuren. Deze vitale structuren worden daartoe niet onderbroken of in hun werking uitgeschakeld. Hij heeft tot de wereld van dingen alleen toegang door middel van zijn vitale organen, die hem het materiaal tot opbouw ervan leveren. Maar doordat hij zijn centrum a.h.w. buiten zijn vitale centrum kan plaatsen, kan dit door zijn zintuigelijke organen verschafte materiaal hem dienen tot opbouw van een werkelijkheid van dingen, dus van een objectieve werkelijkheid, die los staat van zijn instincten.

Dezelfde excentrische positie is kenmerkend voor de geestelijke vorm van de mens. Want van den beginne af heeft hij in twijfel verkeerd of hij in zijn vitale centrum of in de wereld buiten hem zijn eigenlijke wezenskern te vinden heeft.

De tweeslachtigheid van zijn levensvorm, — d.i. zijn excentrische structuur — belet hem ook in zijn geest zijn eigenlijke kern te zien. De excentrische structuur van zijn geestelijke vorm en de parallelle excentriciteit ten opzichte van zijn vitaal-biologische leven vertonen hem als een wezen, dat zich van het telkens door hem gekozen centrum toch weer distanciëren kan, zonder met deze distanciëring ooit op een eigenlijke laatste kern te komen. Zijn eigenlijke wezen blijft verborgen: men zou zo van *homo absconditus* kunnen spreken.

Eerst dit begrip excentriciteit stelt ons in staat de eenheid van de levende mens èn als geestelijk èn als biologisch wezen te zien. Als organisch wezen staat hij *volledig* in de samenhang en de wetmatigheid van de biologische sfeer. Doch zijn excentrische structuur, zijn mogelijkheid om zich van zijn vitale centrum te distanciëren, is de voorwaarde voor hem om een werkelijkheid van dingen, van objectiviteiten op te bouwen vanuit zijn Umwelt, die onmiddellijk betrokken is op zijn biologische organisatie.

Ligt dus aan de ene kant in de excentrische vorm van zijn vitale leven de voorwaarde voor het geestelijk leven van de mens, anderzijds ligt in de excentrische vorm van zijn geest de voorwaarde voor de mogelijkheid dat zijn geestelijk leven in zijn vitale levensstructuur verankerd kan zijn, zonder zijn kenmerkende aard te verliezen. Want als het geestelijke een eeuwig gelijk blijvende vorm bezat, indien het betekende participatie in een Rijk van eeuwige absolute ideeën, dan zou het onverstaanbaar zijn hoe het geestelijk leven van de mens gebonden zou kunnen zijn aan een vitale sfeer zonder innerlijk en in zijn wezen te

---

[13]) Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, 1928 S. 288 vv. Vgl. ook reeds Max Scheler, Zur Idee des Menschen, in Abhandlungen und Aufsätze, deel I 1915 en Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1930.
„Der Mensch darf sich nicht gehen lassen; er muss sich kontrollieren; der bloss nackte Instinkt geziemt nicht dem Menschen", aldus reeds Goethe, Sprüche in Prosa, 8.

veranderen. Alleen als het geestelijke van *historische*, dus van *veranderlijke* aard is, kan het door een vitale grondslag gedragen worden.
Daarom is het wezenlijk voor de mens dat hij een geschiedenis heeft. Indien hij als een zuiver organisch-biologisch wezen opging in de som van zijn vitale organisatie, zou hij evenmin als het dier geschiedenis hebben; en evenmin zou dit het geval zijn als hij een louter geestelijk wezen was dat deel had aan een kosmos van absolute, tijdloze ideeën. De idealistische èn de naturalistische opvattingen van de mens hebben zijn *historiciteit* te zeer over het hoofd gezien en niet grondig en diep genoeg geduid. De eerste, de idealistische, doordat ze zijn historiciteit opvatte als geleidelijke ontplooiing van absolute ideeën of als hun ontwikkeling doordat een creatuurlijk gebonden wezen zich langzamerhand ophief tot een bovenzijdelijke wereld; de laatste, naturalistische, leer doordat ze meende de geschiedenis van de mens op de wijze van een natuurlijke evolutie te kunnen verklaren.
De excentriciteit van de mens maakt hem tot een historisch wezen. Aangezien hij tegen de wereld en tegen zichzelf opponeren kan en hem tegelijkertijd één vast centrum, een definitieve vorm ontbreekt, moet hij zijn eigen gestalte in onafgebroken verandering in de geschiedenis zoeken[14]).
In zijn historiciteit treedt de openheid van zijn vorm aan de dag, die hem niet toelaat ooit tot een definitieve waarheid te komen. De geschiedenis is voor de mens niet een toevallige eigenschap, zonder welke hij ook wel gedacht zou kunnen worden, maar zij behoort tot zijn wezen, ze is voor hem de enige weg om tot zichzelf te komen. In de geschiedenis grijpt de mens niet naar aanwezige waarden of waarheden, maar in zijn geschiedenis brengt hij ze voort. In zijn historiciteit ligt het wezen van zijn bestaan.

Om samen te vatten in wat eenvoudiger en gedrongen vorm:
De mens is excentrisch: hij gaat niet op in zijn milieu en in het moment. Juist het zich vrijmaken van het ogenblik geeft het specifiek menselijke[15]). Hij kan buiten het milieu stappen en dit be-oordelen en ver-oordelen, uit zichzelf stappen en zichzelf be- en veroordelen. Dit noemt men zijn uitmiddel-puntigheid, zijn excentriciteit. Hij is er nooit helemaal *in*. Hij is ontevreden, onaangepast en dus streeft hij, m.a.w. hij kan niet leven zonder zichzelf en de wereld te transcenderen, maar — en daarmee wil ik thans eindigen — dit houdt nog niet in, dat hij gelooft in het *transcendente* als ware het iets dat hier of daar bestáát.
De humanist erkent op logisch terrein de waarheidsidee, maar gelooft niet in de waarheid als iets dat ergens te vinden is. Op moreel terrein erkent hij de deugd of het goede als richting, als streven, maar gelooft niet in een summum bonum, een hoogste goed, of in absolute waarden, die zich zouden laten omschrijven of formuleren, laat staan dat ze in een Platonisch Rijk der Ideeën zouden bestaan. En als jurist kan hij streven naar gerechtigheid, zonder te geloven dat die gerechtigheid een toestand is die ooit te bereiken en te verwezenlijken zou zijn.

---

[14]) „Ik ben altijd weer anders dan een zo juist opgestelde definitie bepaalt. Ik ben, juist omdat ik mens ben, elke definitie steeds weer vooruit. Ik ben altijd geschiedenis. Ik ben als vrijheid transcendentie. Of beter: ik ben facticiteit èn transcendentie van die facticiteit". Aldus Sartre. Vgl. hierbij de zeer duidelijke toelichting van G. C. van Niftrik, De Boodschap van Sartre, 1953, blz. 92 vv.
[15]) Vgl. G. H. A. Feber, De Impasse van de Geest, 1949, blz. 7.

GODSDIENSTVRIJHEID *

Ons Genootschap deelt in de feestvreugde bij het eeuwfeest van het herstel der Kerkelijke Hiërarchie in Nederland. Met de beide Katholieke instellingen van Hoger Onderwijs zal het Thijmgenootschap binnenkort te Nijmegen aan een openbare zitting deelnemen, waarin de verhouding van kerkelijk leergezag en wetenschap aan een onderzoek wordt onderworpen. Het is volkomen begrijpelijk, dat dit eeuwfeest van het herstel van de eigen Nederlandse Kerkelijke Hiërarchie het probleem van het gezag onder de aandacht brengt. Niet minder reden is er echter om bij dit eeuwfeest het corresponderende probleem van de vrijheid nader te bezien. Immers in 1853 werd aan de Katholieken in Nederland de vrijheid gegeven om het eigen kerkelijk gezag te herstellen. Het was de eerbied voor de vrijheid die de toenmalige regering tot medewerking aan dit herstel heeft gebracht. — Gezag en vrijheid zijn twee op elkaar betrokken ideeën. Immers zonder gezag wordt vrijheid bandeloosheid en zonder vrijheid wordt gezag tyrannie. — Bij het herstel der Hiërarchie, dat Katholieken en niet-Katholieken dit jaar herdenken, zijn deze beide — philosophisch op elkaar betrokken — ideeën van gezag en vrijheid ook historisch aan elkaar verbonden. Het kerkelijk gezag werd hersteld op grond van de vrijheidsdrang der Katholieken en de eerbiediging van hun vrijheid bij vele niet-Katholieken.

Voor onze kring van academisch-gevormde Katholieke Nederlanders stelt deze herdenking opnieuw het probleem van de godsdienstvrijheid. Met nadruk stel ik hier godsdienstvrijheid en niet vrijheid van de godsdienst. De vrijheid van *de* godsdienst immers kan betekenen de vrijheid van de ware godsdienst, terwijl de term godsdienst-vrijheid de vrijheid insluit van alle godsdiensten, afgezien van hun waarheid of onwaarheid. Hier doet zich al dadelijk een grote moeilijkheid voor. Een ieder die waarheid en onwaarheid ook in de diepste levensvragen onderscheidt, en daarbij aanvaardt dat de waarheid, hetzij met menselijke vermogens van het verstand, hetzij door Goddelijke Openbaring, voor de mens tot enigerlei hoogte kenbaar is, zal zich hier de vraag kunnen stellen welke ik eens als een rhetorische vraag hoorde formuleren: kunnen aan de *on*waarheid evenals aan de waarheid rechten worden gegeven? Deze vraag heeft niet alleen voor Katholieken, die én de — zij het beperkte — mogelijkheid van het menselijk verstand én de onbeperkte mogelijkheid van Gods Openbaring erkennen, maar voor alle mensen een onmiskenbare betekenis. Ieder mens aanvaardt de mogelijkheid van het kennen der waarheid. Ook het oordeel van de agnosticus, dat de waarheid voor de mens niet kenbaar is, pretendeert de waarheid van dit, zij het negatieve, oordeel.

De formule, welke rechten aanneemt voor de waarheid, en eventueel voor de onwaarheid, lijkt mij echter misleidend en onzuiver. Zij geeft blijk van een overigens niet zeldzaam voorkomende personifiëring van begrippen. Men spreekt evenzo wel van de rechten van het kapitaal en van de arbeid. Hiermede wil men niets anders uitdrukken dan de rechten van de persoon die voor de productie het kapitaal verschaft en van de persoon die daarvoor de arbeid levert. Deze verduidelijking heeft practische betekenis; met name kan zij ertoe bijdragen duidelijk in te zien, dat de ondernemer, die tevens eigenaar is van de fabriek, niet alleen deze fabriek en daarmede kapitaal, maar tevens als leider van de onderneming belangrijke arbeid levert.

Rechten komen niet toe aan abstracte begrippen, maar aan personen. Het personifiëren van deze begrippen is niet louter een verkorting in de formulering, maar kan ook een vertroebeling medebrengen. Zo is het vooral met de formule, waarin gesproken wordt van rechten van de waarheid.

Ik zeg het als jurist, maar meen toch daarbij in overeenstemming te zijn met een algemeen menselijk oordeel,

wanneer ik stel dat rechten niet aan de waarheid, maar aan de persoon toekomen die een overtuiging bezit welke overeenkomstig de waarheid is. De formule moet dan luiden, of men niet alleen rechten moet geven aan de mens die de ware overtuiging heeft, maar ook aan de mens die een overtuiging heeft welke met de waarheid in strijd is. Gunt men alleen aan de eerstgenoemde het recht om zijn overtuiging te handhaven en daarnaar te leven, dan heeft men in werkelijkheid de geestelijke vrijheid van de mens vernietigd, immers afhankelijk gemaakt van het oordeel van de persoon of van de groep die in de samenleving over de macht beschikt. De historische gegevens, welke deze conclusie bevestigen, vormen een trieste reeks. De voorspelling van Haar Stichter, dat de overheden de Kerk zouden vervolgen, is reeds in Haar eerste begin in Jerusalem en later in Rome ten volle bewaarheid. Tevens is daar bewaarheid, dat het bloed der martelaren het zaad der Kerk is. Tot in deze eeuw toe blijft de Kerk vervolgingen ondergaan. De moderne dictaturen, zoals de thans neergeslagen nazi-dictatuur in Duitsland en nog steeds de communistische dictatuur in de landen achter het IJzeren Gordijn, waar zich een wereld tot aan de Stille Oceaan achter verbergt, leveren het bewijs dat de kerkvervolgers blijven bestaan. Vervolgingen ondergaat de Kerk in allerlei nuances, van bloedige uitroeiïng tot geraffineerde onderdrukking en achteruitzetting, zelfs wel in naam der vrijheid.

Helaas hebben ook Christenen, en zeker ook Katholieken, zelf andersdenkenden vervolgd en onderdrukt, Dit ging in naam van de waarheid en met de bedoeling om de Kerk te dienen. De ervaring leert echter telkens, dat zulk een optreden de Kerk schaadt. In elk geval zou het voor de Kerk een onnoemelijke winst en zegen zijn, wanneer de godsdienstvrijheid over de gehele wereld zou worden gehandhaafd, overeenkomstig de thans als programma voor het geweten der volkeren gestelde verklaring van de menselijke rechten.

Het probleem dat de godsdienstvrijheid stelt, kan echter niet principieel afdoende opgelost worden door de ervaring der schadelijke gevolgen, welke de onderdrukking dezer vrijheid voor de Kerk medebrengt en door de verwachting der baten welke de godsdienstvrijheid zelf aan de Kerk biedt. De principiële vraag dient gesteld te worden of er in het wezen der betrekkingen tussen persoon en waarheid een beslissend argument gelegen is voor de handhaving der godsdienstvrijheid. Deze vraag raakt het actuele probleem van de verhouding tussen Kerk en Staat.

De overheid in de Kerk heeft de haar door God opgelegde taak om de aan de Kerk toevertrouwde waarheid ongerept te behoeden en door te geven. Tegen ieder insluipen der dwaling moet zij met de haar ten dienste staande kerkelijke middelen optreden. De H. Geest zal haar daarbij blijven leiden. De medewerking der mensen, die God ook in de Kerk vraagt, brengt ook voor de individuele kerkelijke gezagsdragers het voortdurende gevaar van dwaling mede. De onfeilbaarheid is in de Kerk dogmatisch gedefinieerd en daarmede begrensd. Bijzonder voor de Kerk geldt het Christen-woord van Augustinus: in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas. De liefde die boven alles uitgaat is, zoals Paulus verklaart, verdraagzaam.

De actuele en principiële vraag der godsdienstvrijheid betreft de overheid van de *Staat* in haar verhouding tot de Kerk. De staatsoverheid heeft tot taak een goede samenleving en samenwerking der staatsburgers te bevorderen. Zoals God in de Openbaring aan de Kerk Haar taak en Haar gezag heeft aangewezen, zo heeft Hij het in de schepping aan de Staat gedaan. Scheiding van Kerk en Staat lijkt mij in beginsel te verwerpen, aangezien deze scheiding, welke voor Kerk en Staat beide een gemeenschap van ten dele dezelfde mensen betreft, een scheiding in de menselijke persoon zelf ten gevolge zou kunnen hebben. Het gevolg daarvan zou kunnen zijn, dat de Kerk binnen het kerkgebouw en de sacristie zou worden gebannen en de gelovigen, die tezamen de Kerk vormen, des Zondags, althans enkele ogenblikken op de Zondag, Christenen en de overige tijd los van alle Christendom zouden wezen. Evenzeer dient echter erkend te worden, dat Kerk en Staat twee zelfstandige gemeenschappen vormen. Zij dienen elkaars zelfstandigheid en daarmede elkaars vrijheid te eerbiedigen. De staatsoverheid dient derhalve de vrijheid van de Kerk te eerbiedigen en te handhaven, niet negatief in een negerende

onverschilligheid, maar positief in erkenning van Haar waarde ook voor de Staat.
De staatsoverheid gaat echter verder dan eerbiediging van de vrijheid voor de Kerk, indien zij de gemeenschappen van andersdenkenden deze vrijheid zou onthouden. Inderdaad zou dan de staatsoverheid met de haar ten dienste staande dwangmiddelen de Kerk te hulp komen en daarmede uiteindelijk ook aan de vrijheid der Kerk zelve ernstige afbreuk doen.
De godsdienstvrijheid dient principieel gehandhaafd te worden, niet alleen om natuurlijke, maar ook om bovennatuurlijke redenen. De vrijheid dient gehandhaafd te worden omwille van de mens, die, naar Gods evenbeeld, als een vrij wezen geschapen is. Zij dient evenzeer gehandhaafd te worden omwille van de waarheid, welke, voor de mensen bestemd, slechts in vrijheid door ieder mens kan aanvaard worden. Voor de Christen, hij zij Katholiek of Protestant, gelden nog sterkere redenen om de vrijheid te handhaven. Christus is mens geworden en heeft door Zijn Dood de mensen verlost, dus bevrijd. Voor deze bevrijden heeft Hij Zijn Kerk gesticht. — De Almachtige en Alwetende God heeft het aangedurfd de mens vrij te scheppen en de mens in vrijheid de Verlossing aan te bieden. Van deze vrijheid kunnen de mensen misbruik maken, en zij doen dit voortdurend. Maar God laat naast de tarwe het onkruid opgroeien. Hij rukt het niet uit, opdat niet, zoals het diepe woord van het Evangelie luidt, ook de tarwe schade lijdt. Niet ten bate van het kwade, maar ten bate van het goede is de vrijheid noodzakelijk. De hoogste vrijheid van de mens is de godsdienstvrijheid. —
Deze weinige opmerkingen over het probleem der godsdienstvrijheid en het daarmede onafscheidelijke probleem der verhouding van Kerk en Staat moge men opvatten niet als een oplossing, maar veeleer als de aanwijzing van een problematiek, welke met name ook aan academisch gevormde Katholieken een meer dan ooit dringende actuele taak biedt. Tot de oplossing van deze problemen moge ook ons Genootschap bijdragen. Het onderzoek moge geschieden zonder de tegenstanders der Kerk in het gevlij te komen, maar evenmin — ik zeg het Paulus na — ten believe van de broeders die onze vrijheid bespieden, welke wij in Christus Jesus bezitten (Gal. 2, 4).
Dit onderzoek moge noch apologetisch noch polemisch geleid worden, volgens het fiere en gelovige woord van Leo XIII: „L'Eglise n'a besoin que de la Vérité."

Prof. Mr W. P. J. POMPE

* Rede gehouden ter opening van de Algemene Vergadering van het Thijmgenootschap op 10 Mei 1953 te Maastricht en welwillend ter plaatsing in Rekenschap afgestaan (Red.).

DE ROMANS VAN PIERRE H. DUBOIS

Pierre H. Dubois, die aanvankelijk als dichter en essayist vooral in literaire kring aandacht heeft getrokken, vraagt thans de belangstelling van een breder publiek als romancier. En zijn werk is die belangstelling ten volle waard, al was het alleen maar omdat Dubois zijn persoonlijke problemen niet van zich afschrijft in door strikt individuele affecties bepaalde romans, maar omdat hij streeft naar een objectivering van subjectief ervaren, nochtans naar zijn inzicht algemeen aanwezige, problemen. Zijn beide romans, Een Vinger op de Lippen (1952) en De Ontmoeting (1953) geven elk op hun wijze, elk met hun grote verdiensten en elk met hun duidelijke tekortkomingen, zonder concessies weer, hoe Dubois de taak van de schrijver opvat. Voor hem is kunst (schrijven) een levenskwestie en geenszins een superieur amusement. Hij heeft zich als taak gesteld iets te willen uitdrukken. In Een Vinger op de Lippen wordt het individualisme in een tijd van weerkerend collectivisme uitgedrukt als een redding en een volstrekte verlatenheid. In De Ontmoeting wil de auteur uitdrukking geven aan de ontoereikendheid van de liefde, de onmogelijkheid, de leugen van de versmelting van twee zielen, omdat het individu niet buiten de eigen grens kan treden. Daarmee stelt Dubois het probleem van het bestaan, dat naar zijn oordeel voor het eerst in onze hedendaagse literatuur zou zijn gesteld. „Voor het eerst is het bestaan niet meer een rustige, voor verbetering vatbare werkelijkheid zonder meer, maar een onrustbarend probleem geworden."

De essayist Dubois predikte reeds de onzekerheid als moraal. De dichter Dubois, die zijn bundel de titel Quia Absurdum meegaf, waarschuwde dat zijn gedichten niets uitstaans hebben met de denkbeelden van Nico van Suchtelen, uitgedrukt in diens gelijknamige roman. Dubois ervaart het „absurde" niet als een ondoordringbare muur, maar als een nietweten dat een dubbele mogelijkheid openlaat, namelijk de muur en de open ruimte, doch op zichzelf een — voorlopige? — conclusie is. Het opmerkelijke blijkt nu, wanneer men de beide romans met elkaar vergelijkt: in Een Vinger op de Lippen valt het accent op de open ruimte en in De Ontmoeting op de muur.

De eerstgenoemde roman bevat de bekentenissen van de Florentijnse monnik Lorenzo Vitelli, die in 1498 op de brandstapel omkomt. De figuur van Savonarola zal iedere lezer voor de geest komen, maar even duidelijk kan het hem zijn, dat deze fanaticus, die men zowel als een vernietiger van kiemen van het jonge renaissancistische humanisme kan zien als een martelaar voor de ongerepte zuiverheid, slechts als aanknopingspunt, niet als model voor Vitelli heeft gediend. Dubois heeft het probleem van de twintigste-eeuwse mens een vijftiende-eeuws décor gegeven. Vitelli komt tot het inzicht, dat God een droom is, die onvervuld blijft. Deze monnik is een twintigsteeeuwer — de auteur zal het niet ontkennen, hij heeft hem slechts op een afstand gezet om hem scherper te kunnen waarnemen —, een mens die er naar streeft zichzelf te zijn, die zijn bekentenissen schrijft, niet om te duren, maar om zichzelf door zichzelf te overtuigen: Vitelli is een moralist, geen mysticus, een rationeel denker, voor wie elke verloren illusie een winst is. Dit „absurdisme" laat hem niet anders dan zijn eigen waarheid. En die waarheid is hijzelf. Het leven is zinloos, maar Vitelli wordt deze maatstaf gelaten: de zin van mijzelf ben ik. Zulk een conclusie leidt in Dubois' gedachtengang geenszins tot een — in de gebruikelijke zin — absurd individualisme, want Vitelli verlangt „wat men misschien niet vragen mag, een trouw die steunt op de mens en niet op een activiteit, en een verantwoordelijkheid voor de mens-zelf, veeleer dan voor een zaak die men verdedigt."

In dit boek heeft de auteur de mens Vitelli geabstraheerd (het was zijn opzet niet een gefingeerde biografie te schrijven), hij heeft het probleem gesteld van de godverlaten mens, twijfelend aan de alleenzaligmakende ratio. De mens van thans, gepeild in zijn psychisch bestaan, de mens voor wie God niets anders is dan het afwezige in een „bestendige aanwezigheid".

Hetgeen van Dubois' eerste roman — als men dit werk strikt genomen een roman mag noemen — de kracht is (het vermogen om een abstract probleem te projecteren als een menselijke ervaring) blijkt in zijn tweede roman, De Ontmoeting, de zwakte te zijn. Het is dan ook niet toevallig, dat de ik-figuur in dit boek, René Cascol, zich verweert tegen het verwijt, dat een der vrouwelijke figuren uit het boek hem maakt, namelijk dat alles wat hij alleen of met anderen heeft beleefd enkel maar dienst doet als materie voor een boek. Enerzijds is deze roman een verweer tegen de stelling, dat de auteur van alles literatuur maakt, anderzijds is dit boek een strikt eerlijke poging om de problematiek van de liefde tot op haar kern te doorgronden. Van dit laatstgenoemde standpunt bezien heeft Dubois een boek geschreven, dat waard is door velen te worden gelezen. Zij zullen er niet allereerst mensen in ontmoeten, al zijn vooral jeugdherinneringen in dit werk met een scherp waarnemingsvermogen weergegeven. Als roman maakt dit boek de indruk van een inleiding tot de roman over het leven van René Cascol. Want wel toont de schrijver ons René's ontmoetingen met verschillende vrouwen in verschillende stadia van zijn bestaan, maar het blijft te zeer bij het doorlopen van een leerschool. De toepassing van de leer: de onmogelijkheid de eigen menselijke maat te doorbreken, de onmogelijkheid dus om lief te hebben, om „op te gaan in de ander", wordt ons onthouden. De poging om deze problematiek te sublimeren in een onwerkelijke werkelijkheid, zoals die ons in het werk van de achttiende-eeuwse Venetiaanse schilder Francesco Guardi tegenstraalt, heeft wel de beste bladzijden in dit boek opgeleverd, maar zij leidt niet, kan niet leiden tot een oplossing van het a priori als onoplosbaar gestelde. Het denken van René Cascol, dat identiek mag worden gesteld aan het denken van Dubois, wordt bepaald door een zelfbestendiging, die met geen mogelijkheid aan de zelfbeperking welke als wijsgerige en psychische ervaring wordt ondergaan kan ontkomen. Daarom is het te hopen en te verwachten, dat Dubois ons de „volleerde" René Cascol verder wil laten volgen, strevend naar het tijdeloze in een bestaan, dat gebonden is aan de fictie van een aan de tijd gebonden existentie.

B. STROMAN.

GESPLETEN MENSHEID

Wie er zich toe zet, enig zicht te krijgen op de eigentijdse gebeurtenissen met die minimale distantie, waartoe een kroniekschrijver geraken moet, komt onwillekeurig onder de indruk van de hoge mate van samenhang, die er tussen de conflicten en problemen van deze wereld bestaat. Korea en Indo-China, Berlijn en Genève, de proef met de H-Bom en Dien Bien Phoe, het geval-Oppenheimer en het circus-McCarthy, de Saar-kwestie en de E.D.G., Marokko en de spanningen aan de grens van Israël, het rumoer om Guatemala en de onrust in Jamaica en Brits-Guyana enz. enz., het heeft alles op enigerlei wijze met elkaar te maken. De wereld is één in haar verdeeldheid.

Natuurlijk denkt men daarbij allereerst aan het grote conflict tussen Oost en West, aan de „koude oorlog", die maar altijd niet wil afkoelen. Niemand zal de nu reeds jarenlang voortdurende polarisatie der wereldverhoudingen durven ontkennen. Maar laat men niet al te licht tot over-simplificatie geraken. Het is zo eenvoudig, al het gebeuren tot een of andere „grote samenzwering", hetzij aan de ene of aan de andere kant, te willen herleiden. Ook is er een toenemende neiging, met zulke aantrekkelijke geo-politische begrippen als „hartlanden", randgebieden, landmassa's en bruggehoofden te opereren. Toegegeven, dat hiermee strategische en politieke realiteiten worden aangeduid en dat een nuchtere beschouwing daarvan een heilzaam tegenwicht kan vormen tegen al te ideologisch gekleurde voorstellingen. Hoe licht zal men echter ook bij zulke geo-politische analyses zich beperken tot een min of meer oppervlakkige ordening der verschijselen, zonder tot de diepere krachten en strekkingen door te dringen.

In elk geval zijn er in onze tijd processen aan de gang, machtsverschuivingen en geestelijke gistingen, sociale en raciale revoluties, technische en psychische explosies, die in de oude en nieuwe internationale constellaties en configuraties meer hun versluiering dan hun uitdrukking vinden. Wie is in staat tempo en richting ook maar bij benadering aan te geven van die enorme beweging, die zich over de geesten der Aziatische millioenenmassa's heeft vaardig gemaakt? Wie vermag het Nieuwe China politiek, sociaal of geestelijk ook maar enigermate voor een nabije of verdere toekomst te identificeren en interpreteren? En wie van ons voelt zich bij machte om de consequenties te doorbreken van het simpele feit, dat wij het onwaardeerbare „voorrecht" genieten, in een „nieuw tijdperk" te leven, het atoom-tijdperk, en daarvan anno-1954 een beslissende étappe mee te maken?

Want dat is in de vlucht der elkaar verdringende verschijnselen der laatste maanden het boven alles uitstekende, centrale feit: de waterstofatoombom heeft officieel zijn intrede gedaan en wel met het daarbij behorende gedruis, physiek en mentaal, locaal (in een kring van 450 mijl!) en globaal. Het is de vraag, of zelfs de natuur de toegebrachte schok reeds weer volkomen te boven is gekomen. Zijn repercussies in de menselijke geest en de menselijke verhoudingen verkeren ongetwijfeld nog in een beginstadium. Zozeer was ook voor de wetenschappelijke deskundigen de explosie bij Bikini op 1 Maart 1954 een sprong in het duister, dat er gerechtvaardigde twijfel mag worden gekoesterd, of de menselijke geest met dit product van zijn gehypertrofieerd intellect ooit nog weer in het reine zal kunnen komen.

* *
*

Nergens is wellicht het vraagstuk van de waterstofbom klemmender en tegelijk beklemmender aan de orde gesteld dan in het Engelse Lagerhuis. Daar heeft de Labour-leider Attlee in een uiterst waardig betoog op 5 April een aantal illusies de bodem ingeslagen, waarmee de ernst van het gevaar wordt verdoezeld. Na er op gewezen te hebben, in welk een angstwekkend snel tempo de oorlogstechniek èn haar toepassing zich in

een halve eeuw heeft ontwikkeld (negen jaar geleden beschouwde men de H-bom als iets van een verre toekomst!), rekende hij af met de theorie van de afschrikwekkende werking. Integendeel: de verwachting, dat de H-bom als „ultima ratio" niet zal worden gebruikt, moedigt aan tot kleine oorlogen van locale aard (Indo-China!). Maar bovendien is er geen enkele waarborg, dat een of andere waanzinnige heerser (men denke aan nieuwe Hitlers!) niet te eniger tijd tot een vorm van collectieve zelfvernietiging zou overgaan. Een kleine oorlog breidt zich gemakkelijk uit tot een grote; een beperkt gebruik (de zgn. tactische atoomwapenen) gaat licht over in een totaal, want, zoals de Amerikaanse atoomdeskundige Urey zeide: „Waar is dan de grens?". Waartegen Attlee bovenal waarschuwde, was de zelfbegoocheling, waaraan wij ons allemaal wel overgeven: „Het ergste zal wel niet gebeuren. Het zal onze tijd wel duren". In dat opzicht vindt hij de Amerikaanse atoom-geleerden naast zich, die op het omslag van hun „Bulletin" de klok, die aanvankelijk op 5 minuten voor twaalf stond, drie minuten vooruit geschoven hebben. Dat was, nadat de Russen vorig jaar hùn voorbereidende étappe voor de waterstofbom hadden afgelegd. Hoe ver de klok nu staat?

Beklemmend was deze Lagerhuiszitting ook om de demonstratie van ons menselijk tekort, die toen door de oude Winston Churchill werd geleverd. Deze heeft waarlijk wel getoond, de ernst van het probleem te beseffen en daaraan herhaaldelijk op treffende wijze uiting gegeven. Maar nu trok hij de behandeling niet alleen in een sfeer van naargeestige partijpolitiek, maar tevens verschanste hij zich in een optimisme, gefundeerd op de „universaliteit der potentiële vernietiging", waarmee Attlee juist grondig had afgerekend. Dit illustreert de neteligste kant van het hele probleem: de ontstellende discrepantie tussen de verschillende elementen van ons menselijk vermogen, veelal vereenvoudigd tot de kloof tussen de intellectuele en de morele ontwikkeling van de mens, maar er zit natuurlijk veel meer echter. Eén van de zorgelijkste overwegingen is altijd, hoe zulke Trumans, Churchills, Eisenhowers, Molotows, en dan zwijgen we nog maar over de McArthurs, Radfords, Juins, Kroestsjews e.t.q. voor beslissingen stonden, staan en zullen staan, die in hun draagwijdte elk menselijk beoordelingsvermogen te boven gaan. Daarbij laten wij de kwestie van de „goede wil" uiteraard buiten beschouwing.

Eisenhower heeft daarvan trouwens zeer nadrukkelijk blijk gegeven door zijn, ook via het juiste orgaan, de Verenigde Naties ingediende initiatief inzake de atoom-bank voor vreedzame doeleinden. Zijn rede voor de Algemene Vergadering van 8 Dec. 1953 is een *document humain* van de eerste orde. Het plan behelsde een psychologisch goed doordachte methode om het hele vraagstuk via een constructieve benadering in een met zo weinig mogelijk wantrouwen geladen atmosfeer te brengen. Helaas is het initiatief, na een aanvankelijk vooral om zijn snelheid hoopgevende Russische reactie, gestrand op wat men met de „Manchester Guardian" toch wel niet anders dan „onwetendheid" en „argwaan" van die kant moet noemen. En zo lijkt de ervaring werkelijk te voeren tot, wat Eisenhower noemde, „het hopeloze eind-perspectief, dat twee atoom-kolossen gedoemd zijn, elkaar voor onbepaalde tijd kwaadwillend in het oog te blijven houden temidden van een door vrees bevangen wereld".

Het enige lichtpunt wordt op dit moment gevormd door de geheime besprekingen, die een sub-commissie van de Ontwapeningscommissie der V.N. in Londen voert. Het is van belang te releveren, hoe op dit gebied waarschijnlijk van Russische kant een tweede concessie is gedaan, die wegvoert van het oorspronkelijke standpunt van een verbod van A- en H-bommen zonder meer. Nadat, naar de Overzichtschrijver van het Alg. Handelsblad herinnerde (19-5-'54 en 3-6-'54), de Russen reeds in Oct. 1948 in gelijktijdige instelling van contrôle èn verbod hadden toegestemd, zouden zij thans het principe van vestiging van controleurs in de desbetreffende landen hebben aanvaard. Een der hierna volgende punten is ongetwijfeld de Westerse eis, dat met de atoom-ontwapening een reductie der conventionele bewapeningen gepaard gaat, die een militair evenwicht tussen Oost en West doet ontstaan. Het is goed hierbij te bedenken, dat de wijze, waarop het Westen zijn kracht bovenal in de atoom-wapens heeft gezocht, gebleken is een handicap te zijn om tot een evenredige ont-

wapening te komen op ander gebied. Hier bleek dus de schaduwzijde van Churchill's bekende slagzin: „Tussen ons en een Sowjet-overheersing staat slechts Amerika's atoombom"; ook, wanneer hij aan de realiteit beantwoordde *).
Maar de absurditeit van deze ontwapeningsbesprekingen zelf is scherp gesignaleerd door de Libanese afgevaardigde Charles Malik: „Er steekt iets ongelooflijk huiveringwekkends in het schouwspel van twee volken, in hun hart vastbesloten elkaar te vernietigen en toch nog met elkaar onderhandelend over de middelen ter vernietiging". Hoe kan men dat ernstig nemen, vroeg hij zich af. „Bent U, wat U ook mocht zeggen of doen, wèl of bent U niet erop uit op de lange duur elkaar te vernietigen? Dat is de werkelijke vraag". En dr. Malik besloot, dat men daarbij buiten het domein van de Ontwapeningscommissie trad en het hier voor allen een fundamentele regering op het gebied van de wil en de geest betrof.

* * *

Hoezeer de levensgebieden in onze huidige wereld samenhangen en tegelijk totale splitsingen worden geforceerd, leert ons bovenal de tragiek der atoom-geleerden, waarvan het lot van prof. Oppenheimer het jongste, maar stellig niet het enige voorbeeld is. Deze, thans wel definitief ontslagen atoom-physicus, schepper van de eerste atoombom en wellicht incarnatie van het atoom-probleem in heel zijn complexiteit, een geleerde overigens van een verbijsterende veelzijdigheid, herinnerde zich, toen de eerste bom in Nieuw-Mexico ontplofte de woorden uit het Indische Bhagavadgita: „Ik ben de dood geworden, de verdelger van werelden". Deze man had scrupules tegenover de ontwikkeling van de H-bom, die hem noodlottig zijn geworden. Geen wonder. „De natuurkundigen weten wat zonde is", zeide hij: „die kennis laat hen niet los". Waarop zijn vroegere mentor uit Harvard hem antwoordde: „Natuurkundigen zijn niet verantwoordelijk voor de feiten in de natuur. Hun taak is, de feiten te ontdekken. Daarmee is geen zonde, geen moraal verbonden". Blijkbaar werd dr. Oppenheimer niet overtuigd. Gelukkig maar.
Men heeft in het Westen de neiging, het gevaar van een onscrupuleuze hantering der massale verdelgingsmiddelen bij voorbaat aan de andere kant van het IJzeren Gordijn te zoeken. Niet te ontkennen valt, dat in die wereld allerlei remmen, politieke en ook morele, ontbreken of zwak aanwezig zijn. Maar is de geestelijke gespletenheid, die hoe langer hoe meer een voorwaarde voor bruikbaarheid ook in de hoogste regionen der Westerse wereld dreigt te worden, een geringer gevaar? Dat men voor de bediening der modernste moordwerktuigen liefst zo ongecompliceerd mogelijke, jeugdige lieden nodig heeft, is al ernstig, zoals uit de wijze, waarop in de Koreaanse oorlog door Amerikaanse piloten met napalm „gemorst" is, duidelijk gebleken is. Dat ook de geleerden, tot aan de hoogste top, hun totale persoonlijkheid met inbegrip van hun diepstgaande scrupules aan de staat moeten onderwerpen, is een waarschuwing, voor wetenschap en samenleving beide: hier werkt immers de gelijkschakeling als een boemerang, waarbij het voorbeeld van het Hitlerdom, juist in verband met de vreemde historie der atoomsplitsing, leerzaam zou kunnen zijn. Maar hoever zijn we dan bovendien nog verwijderd van het moment, dat ook voor de staatsman, tot in de hoogste toppen, elk moreel element een besmetting wordt, dat hem tot „security risk" stempelt. Zou men zo de McCarthy's, die men thans mede via het geval-Opperheimer onschadelijk wil maken door hen te overtroeven, niet langs een achterdeur weer binnenhalen en zelfs op de troon verheffen?
Attlee's waarschuwing, zonder originaliteit of andere pretentie, „dat het nú de hoogste tijd is", was niet overdreven. Evenmin als zijn overtuiging, dat de gewone man over de gehele wereld zich bewust is van het gevaar; al tracht men de vrees wel telkens opnieuw te verdringen, soms door quasi-wetenschappelijke vertogen, die des te meer indruk pogen te maken, hoe minder gefundeerd zij zijn. Het was echter een Nederlands atoomgeleerde, die onlangs eveneens waarschuwde, dat in het nieuwe atoomtijdperk onafgebroken paraatheid, constant klaar zijn om vijandelijke bommen af te weren en eigen bommen af te vuren het enig mogelijke verweer was, een voortdurende alarmtoestand dus. „Wat het atoomtijdperk op het ogenblik voor ons be-

tekent, — aldus prof. Ir. A. Heyn in „Internationale Spectator" (8-4-'54), — is heel veel en voor het merendeel heel triest en.... we mogen het geen moment vergeten".

Wij hadden voor deze kroniek nog veel andere zaken op het oog. De samenhang, waarop in het begin gewezen werd, zou het wettigen. Maar wat is zelfs Dien Bien Phoe, in heel zijn physieke en morele verschrikkelijkheid toch slechts representatief voor de sfeer van de prae-atomische oorlog, vergeleken bij het beeld, dat de Bikini-proeven ons voor de geest roepen. Toch openbaart zich ook in zijn verhouding tot het Aziatische vraagstuk, inzake Indo-China, in Genève, de gespletenheid van de Westerse geest en de kloof, die ons van de veel integraler levens- en wereldbeschouwing en -praktijk in het Oosten scheidt. Misschien zal een volgende kroniek gelegenheid bieden te tonen, hoe ook hier de splijtingen in het mensdom vragen opwerpen, die niet enkel met materiële hulpprogramma's, laat staan met Amerikaanse bommenwerpers of zelfs veiligheidspacten kunnen worden opgelost. De gisting van het huidige Azië, heeft Nehroe gezegd, is er een van „geesten in beweging". Laat ons hopen en naar ons vermogen er aan werken, dat ook in het Westen, de geesten in beweging blijven. Maar dan niet om in een motorische „dynamiek" het Oosten vóór te blijven, doch om een rhythme te zoeken, dat een eenparige levensbeweging door heel het mensdom over heel de aarde te eniger tijd bereikbaar maakt. Eerst dan zal onze gespletenheid overwonnen kunnen worden.

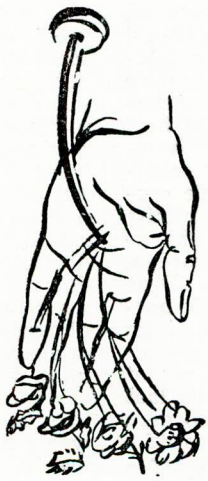
A'dam, 6 Juni '54.

B. W. SCHAPER.

---

*) Bij de revisie van deze kroniek bleek het optimisme over de Ontwapeningscommissie in Londen ook al weer illusoir. Ook „Genève" bood generlei uitzicht, maar daarom mag men er nog niet over zwijgen.

Sch.



Een boek voor U:

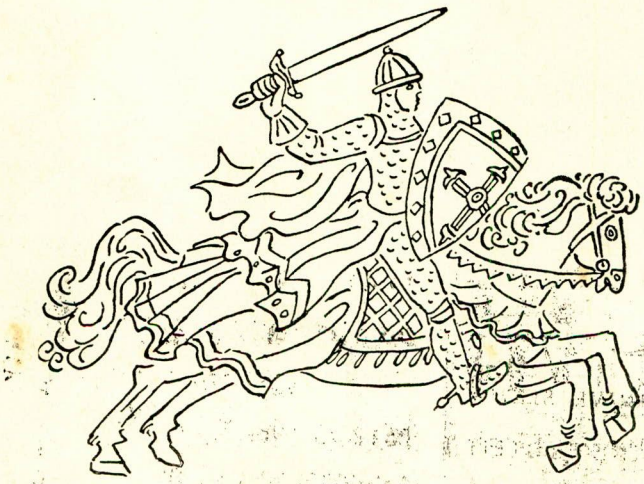
DR J. J. MAK

DE GEBOORTE DER MODERNE WESTERSE BESCHAVING

De bekende Leidse historicus behandelt in vijftig opstellen, welke eerder in de **Nieuwe Rotterdamse Courant** verschenen, de cultuurscheppende en -ontbindende tendensen in de gothische levensstijl aan de hand van een aantal eeuwig actuele vraagstukken: onderwijs, het vrije onderzoek, heilige oorlog, pacifisme, democratie, koningschap, vrijheid en dictatuur, standen en klassen, liefde en min, de vrouw, heroïsme, kerk en wereld, individu en gemeenschap enz.

Het boek is met veertig tekeningen van J. J. Hartogh verlucht.

Prijs f 7.90 gebonden



Dit boek voldoet aan alle voorwaarden die men aan een waarlijk populair-wetenschappelijk werk mag stellen. *Vrije geluiden.*

Een uitgave van Van Loghum Slaterus

In de boekhandel verkijgbaar

D. IJSSELSTIJN