rekenschap

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT
VOOR WETENSCHAP EN CULTUUR

3 OKTOBER 1977

mrt
1976

Humanistisch Opleidings Instituut
Ridderstraat 42 - Postbus 278
4100 AG Culemborg - Tel. 03450 - 2630

UH
UNIVERSITEIT VOOR HUMANISTIEK
BIBLIOTHEEK
Achter van Weickskade 28
3512 VS Utrecht
Tel: (030) 239 01 99

Humanistisch Opleidings Instituut
BIBLIOTHEEK
Postbus 797 - 3500 AT Utrecht

DE KATHOLIEKE KERK OVER SEXUELE ETHIEK

DE FUNDERING DER MORAAL

KAN OVERLEVEN DEMOCRATISCH

DEVIANT GEDRAG

HUMANISTISCH OPLEIDINGS INSTITUUT
Postbus 114 UTRECHT

MAART 1976 nr. 1
23e JAARGANG

14 NOV 1988

DE UITLEENTERMIJN LOOPT AF OP:

rekenschap

Friedrich Hebbel
1813-1863

Niet stilstaan, niet vooruitgang, slechts beweging is het doel des levens.

De grootste dwaasheid is het gebogen door het leven te gaan. Het leven is gewijd aan het weerstreven; wij moeten ons opgericht houden zo hoog en zo lang wij dit kunnen.

De grootste zegen die een mens ten deel kan vallen, is zo lang mogelijk een kind te blijven.

De begrippen der mensen van de dingen zijn meestal niets dan hun oordelen over die dingen.

Het geweten is de wond die nooit heelt en waaraan niemand sterft.

Wie de mensen wil leren kennen, bestudere hun gronden van verontschuldiging.

INHOUD

M.G.R.: De Katholieke kerk over ethiek / 1
J. P. Mazure: De fundering van de moraal / 4
M. Knap Notitie over abortus / 14
P. Thoenes: Kan overleven democratisch / 16
R. Tielman: Deviant gedrag / 26
P. Krug: Actualiteiten / 35
P. Spigt: Notities van een lezer / 37
P. Krug: Aforismen van Lec / 15, 24, 31, 34, 42

De katholieke kerk over sexuele ethiek

De katholieke kerk heeft zijn standpunt bepaald over sexuele ethiek. De omstreeks de jaarwisseling gepubliceerde verklaring daarover, afkomstig van de congregatie voor de geloofsleer is uitdrukkelijk goedgekeurd door de Paus. Wij mogen dus van een officieel standpunt van de R.K.-kerk spreken.
Waarom daaraan als humanisten aandacht besteed? Men zou immers heel wel kunnen menen dat het "anders-denkenden" niet aangaat als voor katholieken de puntjes op de sexuele i's gezet worden. Wie in de verklaring (in de door het Nederlandse episcopaat verzorgde vertaling) leest dat de kerk "ononderbroken de waarheden van de morele orde bewaart" en deze "foutloos doorgeeft", zal bovendien begrijpen dat het stuk aan buitenkerkelijken en humanisten weinig te zeggen heeft voor hun sexuele moraal. Een objectieve morele orde, die bovendien foutloos doorgegeven wordt, kent geen twijfels en het zijn juist twijfels die het leven voor humanisten maken tot een boeiend avontuur, tot een zich zelf telkens opnieuw rekenschap geven.
Neen, daarin kan de reden niet liggen om bij deze verklaring stil te staan. Die oorzaak is echter wel te vinden in de verbazing en verontwaardiging die kennisneming van de verklaring oproept.
Verbazing, omdat de kerk sinds Galileï blijkbaar echt niets geleerd heeft. Trad zij toen moderne, wetenschappelijke inzichten tegemoet met haar eeuwige zekerheden, die voor verworvenheden der wetenschap geen ruimte lieten en dus glashard verlangde dat deze ontkend werden, het is nu helaas niet anders. Dat met name de gedragswetenschappen ons over de mens en zijn sexuele beleving van alles leerden . . . het is aan de kerk voorbijgegaan. Werd Galileï met de brandstapel bedreigd tijdens zijn leven, zij die sexueel anders leven dan de congregatie wenst, worden met "doodzonde" en dus de brandstapel ná dit leven, immers de hel, bedreigd.
Verbazing ook, omdat de kerk blijkbaar meent dat zij nog net als in de Middeleeuwen, kan bepalen hoe mensen hebben te leven. De machtsfactor, die de kerk toen was, vormt zij niet meer, doch met een verklaring als deze, doet zij wel alsof. De veranderde wetgevingen op terreinen als echtscheiding en abortus in overwegend katholieke landen als Frankrijk, Italië en België hebben juist de laatste jaren laten zien hoezeer de kerk een achterhoedegevecht levert. Het is rondweg verbazend dat de congregatie daarvan niets leerde.
Onder die omstandigheden kan de verklaring niet anders gezien worden dan als een poging om alsnog macht uit te oefenen over mensen, die duidelijk

van die macht niet meer gediend zijn. Daarover zijn katholieken met wie ik over de verklaring sprak, en wij gelijkelijk, verontwaardigd.
Verontwaardigd ook over de liefdeloosheid van het stuk. Met Paulus wordt de gelovigen voorgehouden dat het "beter is te trouwen dan van begeerte te branden". Liefde tussen mensen, die niet gehuwd zijn, is niet gericht op de voortplanting en die voortplanting maakt de sexualiteit binnen het huwelijk pas gepermitteerd. De belangrijke bron voor vreugde en geluk, die sexualiteit kan vormen, wordt ontkend zodra deze zich buiten de heilige muren van het huwelijk afspeelt. Het is duidelijk dat de kerk de gelovigen daarmee het huwelijk in drijft en even helder dat niet-gehuwden recht op deze vreugde en dit geluk botweg wordt ontzegd.
Hier schuilt overigens een stuk tragiek van de verklaring. Het is namelijk aannemelijk dat de kerkvaders stelling hebben willen nemen tegen bepaalde opvattingen omtrent sexualiteit, waartegen ook het Verbond eerder een standpunt bepaalde. Ik heb het oog op die opvattingen die propageren dat sexualiteit beleefd moet worden, alleen om het genoegen van de genieter te dienen, wát ook het effect op diens partner is. Met gelijkwaardigheid van mensen, met respect voor elkaar, heeft een zodanige sexualiteit niets te maken. Zou de kerk zich beperkt hebben tot een duidelijk standpunt daartegen, tot een opkomen voor de menselijke waardigheid van beide partners, wij zouden ons in die verklaring hebben kunnen herkennen.
Tegen bezinning op hun morele gedrag op een zo belangrijk gedeelte van hun leven als dat van de sexualiteit, zullen humanisten immers niets inbrengen; integendeel. Maar de kerk ging nu juist niet na hoe over dergelijk gedrag thans, mede aan de hand van de door de wetenschap verrijkte inzichten, dient te worden gedacht. Neen, de verklaring zegt duidelijk dat de congregatie is nagegaan hoe hierover binnen de kerk altijd tot in het verre verleden is gedacht. Die opvattingen, gebaseerd dus op morele normen uit een voorbije tijd, worden thans dwingend opgelegd.
Dat daardoor gevoelens van angst, ontgoocheling en verdriet worden bezorgd aan een groot aantal katholieken, (alleen al in Nederland 90 à 200.000 echtparen!) zoals blijkt uit een onderzoek van het Nederlands Instituut voor Sociaal Sexuologisch Onderzoek, karakteriseert de verklaring als liefdeloos jegens deze in nood gebrachten.
Dat juist bij hen, die wèl volgens deze katholieke "onthoudingsmoraal" leven, veel preoccupatie met sexualiteit (boekjes, foto's, films) blijkt te bestaan — zoals hetzelfde onderzoek onthult — onderstreept hoezeer de kerk eraan meehelpt de sexualiteit niet in het geheel van menselijke gevoelens en beleving te integreren. Men zou denken dat voor beide groepen pastorale hulp en zorg geboden is. De kerk biedt die slechts vanuit haar opstelling: Trouwen of ophouden met sexuele belevingen!
De verklaring is behalve liefdeloos, helaas ook discriminerend. Homofielen worden als zieken getypeerd. De kerk ziet er ofwel een ongeneeslijke constitutioneel pathologische afwijking in, of een door verkeerde opvoeding ont-

stane, geneselijke ziekte. Dat geen wetenschappelijke opvatting, behalve die van een enkele "specialist" van de Evangelische Omroep, een dergelijke mening ondersteunt, het raakt de congregatie niet. Na uitzendingen van de E.O., waarin even hard over homofielen werd gesproken, hebben helaas tot wanhoop gedrevenen gesuicideerd. Heeft dat alles voor de kerkvaders geen gewicht?

Ik sprak hiervoor over tragiek in de verklaring. Die had betrekking op een poging weinig menswaardige moderne vormen van sexualiteit kritisch te bespreken. Wij zagen dat de verklaring in haar ijver om de "objectieve moraal foutloos door te geven" geheel over dat te respecteren doel heen schoot.

De diepere tragiek van deze verklaring schuilt in de wijze, waarop een levensovertuiging, als die van de R.K.-kerk, blijk geeft het kontakt met de werkelijkheid geheel te hebben verloren.

Als men al zou menen dat kerken nog een toekomst hebben, dan toch zeker niet als zij — gelijk in deze verklaring — trachten de werkelijkheid te dwingen hun voorbije normen te aanvaarden.

16 februari 1976

M.G.R.

De fundering van de moraal

Inleiding

Het was een goede gedachte van de redactie om in het decembernummer van „Rekenschap" te herdrukken het uit 1950 daterende artikel van H. J. Pos, dat tot een discussie met L. v. d. Wal leidde en als titel draagt „Drie fasen in de filosofie der waarden". Terecht stelt de redactie, dat het standpunt van v. d. Wal in het Verbond beter bekend is (b.v. uit zijn boek „Problemen der zedelijke waardering", later herdrukt onder de titel „Goed en kwaad") dan dat van Pos. Daarom was de herdruk van Pos' artikel een goede gelegenheid om twee van de humanistische voormannen op dit gebied met elkaar te vergelijken.

Van deze gelegenheid heb ik graag gebruik gemaakt; het resultaat was — naast veel waardering — toch ook kritiek naar weerszijden. De inzichten van Pos spreken mij in grote lijnen meer aan dan die van v.d. Wal, maar zij schieten m.i. voor een humanistische fundering van de moraal tekort. In het vervolg hoop ik duidelijk te maken waarom en een aanvulling voor te stellen, die m.i. de tegen beide standpunten gevoelde bezwaren weet te ontgaan.

Twee opmerkingen vooraf.

Treffend zijn de uitspraken van Pos op blz. 168, waarmee hij de betekenis van een discussie als deze beperkt; waarin hij stelt, dat de inhoud van de moraal van groter waarde is dan zijn fundering. De bezetting lag in 1950 nog maar kort achter ons en de verwijzing naar de „tijden van nood, wanneer er geen gelegenheid is om aan de fundering meer belang te hechten dan aan de inhoud", zal ieder, die 1940-1945 meemaakte, aanspreken. Pos „ziet het niet als een volstrekt voordeel, wanneer de gelegenheid tot strijd over de beginselen terugkeert"; hij acht het onjuist als men stelt, dat beginselen voorafgaan aan daden, omdat „in de historische ontwikkeling daden zich tot beginselen hebben verdiept en geconsolideerd".

Het is een waardevolle relativering van de betekenis ook van een artikel als dit, maar: bij volle erkenning van het primaat van de humanistische praktijk, geeft het bestaan van „Rekenschap" toch aan, dat ook de humanistische theorie een bescheiden plaats verdient.

De tweede opmerking is deze, dat mijn boven uitgesproken voorkeur voor Pos boven v. d. Wal slaat op de inhoud van hun geschriften en niet op hun vorm. V. d. Wal maakt wáár wat hij in de voorrede tot zijn genoemde boek als zijn doel stelt: „Ik heb mijn uiterste best gedaan om mijn uiteenzettingen

begrijpelijk te maken ook voor wie niet filosofisch geschoold is. Het beruchte filosofenjargon heb ik zorgvuldig vermeden". Van Pos kan dit allerminst worden gezegd. Ik kom daar nog even op terug en zal in ieder geval proberen mij in dit opzicht bij v. d. Wal aan te sluiten.

Standpunt van v. d. Wal

Thans de hoofdschotel: het tegenover elkaar stellen van deze twee humanistische beoefenaren der ethiek. Omdat de denkbeelden van v. d. Wal in het Verbond goed bekend zijn, zal ik ze slechts uiterst beknopt kenschetsen.

Als grondfeit ziet v. d. Wal niet de vraag naar richtlijnen voor het handelen, maar de zedelijke waardering. Wat zedelijk wordt gewaardeerd zijn volgens hem niet de handelingen, maar de gezindheid. De maatstaf, die daarbij wordt gehanteerd, ligt in de mens zelf en komt er op neer, dat *hij* wordt veroordeeld, die eigen belangen zwaarder laat wegen dan die van anderen. Dit objectiviteitsbeginsel acht v.d. Wal weliswaar niet logisch te bewijzen (juist omdat hij het ziet als een grondoordeel, waaruit alle andere ethische oordelen volgen), maar hij stelt, dat inderdaad altijd en overal volgens deze maatstaf is gewaardeerd en dat men alle erkende deugden kan begrijpen als verschijningsvormen van de objectiviteit.

Dat dit morele grondoordeel iets te maken zou hebben met wat men ziet als het doel van het leven of met de belangen van de gemeenschap, waartoe men behoort, bestrijdt v. d. Wal met alle kracht. Het koppelen van zedelijk handelen aan nut noemt hij op één plaats zelfs een „verontzedelijking van de deugd", en ofschoon het daar niet gaat om het „nut van het algemeen", wijst v.d. Wal de koppeling daarvan aan de moraal evenzeer af, zij het in iets minder felle termen.

Bezwaren tegen v. d. Wal's inzicht

De bezwaren, die ik tegen de zienswijze van v. d. Wal heb, zijn vrij uitvoerig uiteengezet in een artikel in „Rekenschap", juli 1959, blz. 50. Ook daarvan past hier slechts een korte recapitulatie.

Iemands gezindheid is voor een ander ontoegankelijk, en een gezindheid, die niet in het gedrag tot uiting zou komen, laat die ander onverschillig. Het objectiviteitsbeginsel, dat zou zeggen, hoe de mens zedelijk waardeert, verklaart niet, waarom hij dat doet. Het maakt niet begrijpelijk, waarom aan een ongunstige morele beoordeling andere gevolgen (blaam, straf, verontwaardiging) worden verbonden dan aan een ongunstig oordeel over het intellect of de lichamelijke prestatie. Het isoleert het morele oordeel van het maatschappelijk leven, waarmee het toch meermalen (b.v. via strafwet en rechtspraak) nauw is verweven.

Als hoofdfout van v. d. Wal wordt aangewezen het ontkennen van het verband tussen de moraal en het algemeen welzijn. Dit wordt geweten aan het niet onderscheiden tussen het aanvaarden van morele normen en het toepassen daarvan in bepaalde gevallen. Bij het laatste is inderdaad objectiviteit een

belangrijke eis, maar bij het eerste zijn beslissend de inzichten over waar het in het leven vooral op aan komt. Zowel de wetten als de moraal (moeten) worden gericht op het nut van het algemeen en dienen om het leven in gemeenschap mogelijk en waardevol te maken.

De hoofdgedachten van Pos

De hoofdlijnen van het aangehaalde artikel van Pos worden hierna geschetst, met weglaten van een aantal uitweidingen met een vakfilosofisch karakter.
Mag ik beginnen met aan te halen wat Pos bij het begin van zijn betoog stelt „Waarden (blijkens het voorafgaande spreekt Pos hier alleen over morele waarden) zijn in de gemeenschap werkende krachten, die op het handelen der groepsgenoten beslag leggen". Gezien mijn bovenstaande kritiek op de rigoureuze gezindheidsethiek van v. d. Wal is het duidelijk, dat deze zin al direct waardering bij mij opriep. Daarbij viel mij echter ook op, dat het artikel van Pos minder omvat dan de titel aangeeft. Hoewel in de aanhef naast de ethische waarden ook de aesthetische worden genoemd, komen deze verder niet aan bod, zo min als andere waarden, volgens welke de mens oordeelt en kiest. Alle uiteenzettingen betreffen morele waarden en vragen naar de fundering ervan. De titel van dit artikel sluit zich hierbij aan.
Pos beschrijft, hoe de moraal oorspronkelijk nauw was verbonden met de religie; de morele normen verschijnen dan als goddelijke geboden. Hij geeft goed aan hoe belangrijk dit was voor het handhaven van de normen: „Dat de oppermachtige schepper tegelijk de steller van de normen is, geeft aan deze een nadruk en ernst, die ze niet zouden hebben, indien ze enkel menselijk zouden zijn". De morele normen moeten de wil van de enkeling richten en zij slagen daarin gemakkelijker indien het gevoel (van liefde en ontzag voor God) daarbij steunt. Wel kan ook het verstand de morele normen ondersteunen (indien het inziet, dat deze in dienst staan van het leven), maar bij de overgrote meerderheid der mensen heeft het gevoel meer invloed op de wil dan het verstand.
Loslaten van de religieuze fundering der moraal kan daarom een verzwakking betekenen van de invloed van de moraal op de wil. Toch is hieraan niet te ontkomen, zodra groeiende kennis meebrengt, dat de aanspraken van de godsdienstige mythe op historische en feitelijke juistheid niet meer worden aanvaard. Men moet dan komen tot een humanistische fundering van de moraal.
De eerste vormen daarvan treden op in het klassieke Griekenland. Pos onderscheidt daarbij het Platonisme van het Stoïcisme. Voor Plato bestaat goed handelen in het zich richten van de enkeling op de eeuwige, verheven idee van het Goede; de moraal wordt niet meer afgeleid van boven de mensheid verheven wezens, maar van een boven de mensheid verheven ideaal.
Het Stoïcisme daarentegen gaat uit van de menselijke werkelijkheid. Het ziet in de mens een „diepere natuur", die te onderscheiden is van „de aandriften van begeerte en vrees" en die de menselijke wil in vrijheid de plichten en

normen doet aanvaarden. De filosofie der ethiek van Kant ziet Pos als nauw verwant met het Stoïcisme. (Ook het objectiviteitsbeginsel van v. d. Wal en van de Groninger school in het algemeen lijkt goed in dit kader te passen.)
Pos wijst erop, dat bij deze opvattingen weliswaar wordt gebroken met de religieus-mythische oorsprong van de moraal, maar dat er toch een mythe wordt ingevoerd: bij Plato de wereld der ideeën als een hemel boven deze aarde; in het Stoïcisme het diepere wezen van de mens, dat deugdzaam en onzelfzuchtig zou zijn. Pos spreekt daarom slechts van een eerste humanisering van de moraal. Terwijl hij de religieuze mythe „transcendent" noemt, is z.i. de eerste humanisering „transcendentaal", omdat de grondslag van de moraal wordt gelegd „in een hoogte (Plato) of diepte (Stoa en Kant), die een eigen dimensie heeft los van de historisch geworden realiteit". En hij vraagt: „maakt het veel uit of men zegt, dat de wet is ingeschapen of dat haar besef tot het wezen van de mens behoort?"
Een tweede humanisering treedt volgens Pos op, wanneer psychologie en sociologie ontdekken, dat de mens de motieven, waarom hij iets wil en nastreeft, vaak zelf niet goed kent. Andere ervaringwetenschappen bieden kennis van de verscheidenheid in de normen en hun verandering als de omstandigheden veranderen. Ook de „transcendentale" mythen van de eerste humanisering worden onderzocht en gezien „als reacties van mens en samenleving, waarvan de drijfveren onbewust blijven".
Pos eist van het humanisme, dat het deze objectivering aanvaardt om niet „gevaar te lopen de gesecularisseerde dubbelganger van de kerkelijke levenshouding te worden". Hij erkent wel: „deze objectivering is relativering" en hij spreekt van „de historische relativiteit in het handelen" als „een ideaal van humanistisch denken". Hij eindigt met enkele zinnen, waarin hij een te veel op het verleden gericht humanisme confronteert met een op de toekomst gericht dialectisch relativisme, dat wordt gesteund door psychologie en sociologie (zie onder).

Oordeel over Pos' artikel

Mijn waardering voor Pos' artikel is begrijpelijk als men het (of bovenstaande weergeving ervan) vergelijkt met wat ik als kritiek op v. d. Wal's boek uitte. Veel van wat ik in 1959 hierover in „Rekenschap" schreef (en hiervoor recapituleerde) blijkt — zoals ik eerst thans merkte — reeds eerder door Pos te zijn uitgesproken. In zijn artikel ziet ook hij de moraal als grondslag voor het handelen en niet voor het oordelen over de zedelijke gezindheid van anderen, terwijl hij de samenhang tussen de moraal en het welzijn der samenleving op verschillende plaatsen (zij het slechts terloops) aanwijst. Daarnaast waardeer ik de verhelderende wijze, waarop Pos de wisselwerking tussen wil, gevoel en verstand in zijn beschouwingen verwerkt.
Als ik hierna meer plaats besteed aan mijn kritiek dan aan mijn waardering betekent dit niet dat de eerste voor mij zwaarder weegt dan de laatste; het tegendeel is het geval. Maar uitweiden over de waardering betekent herhalen,

terwijl ingaan op de verschilpunten ons wellicht verder brengt. Omdat dit niet geldt voor mijn hiervoor reeds aangestipte bezwaren tegen de vorm, tegen het woordgebruik van Pos, zal ik hierover kort zijn. Termen als „transcendentaal" maken het betoog wel duurder, maar niet duidelijker, ook al leert men ze vrij vlug hanteren. Ik ben er evenwel niet in geslaagd, te begrijpen wat Pos bedoelt als hij b.v. schrijft, dat het willen „zichzelf stelt" of als hij het heeft over het „zich van zichzelf bewust worden" van een bezigheid.
Belangrijker is de inhoud. Dan is mijn hoofdbezwaar, dat Pos wel zeer uitvoerig kritisch ingaat op de religieuze en op de „eerste" humanistische fundering van de moraal, maar uitermate vaag blijft ten aanzien van de „tweede humanisering". In het bijzonder rijst de vraag, of Pos, als hij de objectivering toejuicht, waardoor de mythische grondslagen van de „eerste humanisering" worden blootgelegd, tevens de daarmee volgens zijn eigen uitspraak verbonden relativering waardeert.
Het antwoord lijkt bevestigend te moeten zijn, als hij het inzien van „de historische relativiteit van het handelen" als een ideaal stelt. Hetzelfde geldt als Pos aan het slot van zijn artikel tot de naar algemeen geldige grondslagen voor de moraal zoekende en deze stellende humanisten het verwijt richt, dat zij „bij alle progressieve allure meer een macht van behoud dan van vernieuwing zijn"; dit dan in tegenstelling tot wat hij noemt „het dialectisch relativisme, dat, gesteund door sociologie en psychologie, zich baanbreekt en in de voorwaarts gerichte krachten van onze tijd zijn praktische bevestiging vindt".
Pos lijkt alleen te aarzelen als hij zich ten aanzien van de ontleding van de morele drijfveren door de menswetenschappen afvraagt, „of zulk een uiterste bewustheid aangaande de kloof van kennen en willen menselijkerwijs kan worden verwezenlijkt". Maar verder opent het slot van zijn artikel de deur voor willekeur, voor het standpunt, dat de éne moraal even goed is als de andere. Met slechts dit verschil (zie citaten hierboven), dat iets nieuws altijd beter schijnt te zijn dan iets bestaands en dat de voorwaarts gerichte krachten altijd tot een betere orde zullen leiden. Dit is naar mijn inzicht een mythe en een gevaarlijke mythe, die vreemd aandoet bij iemand, die zich expliciet zo afwijzend tegen mythen opstelt.
Er is hier een tegenstelling binnen Pos' beoordelingen. Bij het bespreken van de eerste fase in de fundering der waarden brengt hij begrip op voor de versterking van het morele willen door de invloed van de religieuze oorsprong der normen op het gevoel. Maar dat in de tweede fase het funderen van de moraal op hogere (Plato) dan wel diepere (Stoa, Kant) aspecten van de menselijke geest eveneens bedoelt naast het redelijk inzicht ook het gevoel als hulp bij het richten van de wil te gebruiken, lijkt nauwelijks enig begrip bij hem te wekken.

Dilemma

Een humanist staat zodoende in een dilemma tussen twee filosofieën over de

ethiek van twee humanisten, die duidelijk in verschillende richting wijzen. Als v. d. Wal „het aan alle willekeur onttrokken menselijke keurvermogen" volgens eigen uitspraak stelt „in de plaats van het aan God toegeschreven gebod" rangschikt hij zich duidelijk naast het Stoïcisme en Kant en valt hij onder Pos' veroordeling van de „universalistisch-statische" interpretatie van waarden. Hier val ik Pos bij; ook ik zie het objectiviteitsbeginsel als iets in oorsprong en doel onverklaards, waarmee bovendien de mens volgens v. d. Wal weinig anders kan aanvangen, dan het aan de hand ervan geven van rapportcijfers over zedelijkheid aan een hypothetische, in elk mens aanwezige gezindheid.
Maar daar staat tegenover het uitvoerige, scherpzinnige betoog van v. d. Wal, dat in alle normstelsels een nauwelijks veranderlijke kern aanwezig is. Pos maakt hiervan een karikatuur als hij van de „transcendentale" opvatting zegt, dat volgens deze de variërende inhouden van verschillende moraalstelsels toch een gelijke vorm vertonen. Voor v. d. Wal geldt zeker niet, dat hij het heeft over de „vorm" van de moraal (wat die term mag betekenen); hij wijst op de gelijkheid in een aantal fundamentele normen en zoekt naar een zich daarin manifesterend grondbeginsel. Bij het aanwijzen van deze gelijkheid heeft v. d. Wal naar mijn inzicht gelijk en bij Pos zoek ik vergeefs naar een verklaring daarvoor.
Wat de gevolgen voor de praktijk van het leven betreft, mis ik pijnlijk bij Pos een criterium, dat het mogelijk maakt het éne stel morele normen hoger aan te slaan dan het andere. V. d. Wal geeft dit wel en dat waardeer ik, al kan ik bij de afleiding en uitwerking ervan niet met hem meegaan.
Kan de eis van Pos, dat een humanistische ethiek moet uitgaan van „de historisch geworden realiteit" en „de relativistisch-historische interpretatie van waarden aan de orde moet stellen" worden verbonden met de door v. d. Wal gewenste veroordeling van zelfzucht en partijdigheid op een steviger basis dan persoonlijke voorkeur? Is het mogelijk, de ethiek zo te funderen dat te veel relativisme wordt vermeden zonder een mythe in te voeren? De humanistiek dient hiertoe op zijn minst een poging te wagen.
Pos geeft de goede richting aan als hij wijst op de betekenis van de wetenschappen voor de „tweede humanisering". Het bevreemdt echter, dat hij het daarna (enkele malen) uitsluitend heeft over psychologie en sociologie, die de huidige mens bestuderen. Voor de door Pos gewenste „historische interpretatie" lijken eerder geschiedenis, archaeologie, evolutieleer en de theorie der erfelijkheid dienstig te kunnen zijn. Het loont de moeite, na te gaan, wat zij voor het gestelde doel te bieden hebben.

De les van de geschiedenis

Ongeveer anderhalf miljoen jaren geleden hebben aapachtige wezens met reeds enkele menselijke kenmerken, die tot dan waarschijnlijk in familieverband in de bomen hadden geleefd, zich in Oost-Afrika op de grond gevestigd. Tot ongeveer 10.000 jaar geleden hebben zij zo, verenigd in vrij kleine horden,

geleefd van voedsel zoeken, jacht en visvangst. Zij waren daar gewikkeld in een voortdurende strijd om hun prooi en om hun woongebied, tegen roofdieren en tegen andere menselijke horden; zij hebben zich daarbij geleidelijk over de hele aarde verspreid.
In deze periode van meer dan een miljoen jaren was het bestaan van de mens voortdurend bedreigd, kon een horde slechts overleven als haar leden een aantal, voor de strijd om het bestaan noodzakelijke eigenschappen vertoonden. Te noemen vallen: vindingrijkheid, moed, ijver en volharding, nodig voor succes in de jacht en in de strijd; daarnaast zuinigheid en spaarzaamheid om ongunstige perioden met behulp van opgeslagen voedsel door te komen. Omdat de enkele mens in de strijd met de dieren te kort schoot, was een goede samenwerking in de horde van het allerhoogste belang en hetzelfde geldt voor de daarvoor nodige eigenschappen, zoals solidariteit en betrouwbaarheid.
Al deze eigenschappen vinden hun wortels in de erffactoren (genen) van de mens, in zijn erfelijke structuur, zijn genotype. De rond 50.000 generaties, die elkaar in het beschreven tijdvak hebben opgevolgd zijn talrijk genoeg om te waarborgen dat het genotype van de mens zich door natuurlijke teeltkeus aan de eisen van de harde strijd om het bestaan aanpaste. Een horde immers, die te kort schoot in moed en volharding, of in onderlinge saamhorigheid en samenwerking ging te gronde. Slechts horden, waarin een erfelijk bepaalde onderlinge bond bestond en ieder bereid was om in zijn handelen rekening te houden met de belangen van zijn hordegenoten bleven — mits zij ook de andere eigenschappen in voldoende mate bezaten — in leven en zij zijn dus de voorouders geworden van de huidige mensheid.
De laatste 10.000 jaren was de positie van de mens veel meer verzekerd, dank zij de ontwikkeling van landbouw en veeteelt, later ook van ambacht en industrie. Het gevaar van niet-overleven was veel geringer en daardoor was er van positieve teeltkeus geen sprake meer. De periode is echter te kort (ongeveer 400 generaties) dan dat een duidelijke wijziging van het genotype van de mens heeft kunnen plaats vinden. Dit geldt te meer omdat oorzaken voor een negatieve teeltkeus (waarbij b.v. zelfzuchtige mensen meer kans op overleven en op nageslacht hebben dan personen met gemeenschapsgevoel) eerst in de laatste milennia zijn aan te wijzen.
Het is stellig niet zo dat het genotype van de mens in de prehistorie alleen van solidariteit is voorzien. Ook individualistische en zelfs zelfzuchtige eigenschappen waren in de strijd om het bestaan van waarde. De hedendaagse mens heeft zowel zelfzucht als solidariteit geërfd.

Gevolgen voor de ethiek

Het is bekend, dat mensen met gelijke erfelijke eigenschappen, indien zij onder verschillende omstandigheden opgroeien, in hun gedragingen sterk kunnen verschillen, een verschillend fenotype kunnen vertonen. Het is dus niet verwonderlijk, dat de mensen, ondanks hun gemeenschappelijk erfdeel uit de

voortijd, zich zedelijk sterk verschillend gedragen. De dagelijkse omstandigheden zijn veelal meer bevorderend voor de zelfzuchtige drijfveren in de mens dan voor zijn gemeenschapsgevoel, zeker als hij niet verder kijkt dan zijn neus lang is en alleen op korte termijn denkt. Altijd zijn er ook mensen en groepen geweest, die de zelfzucht bestreden en propaganda maakten voor een zedelijk betere levenswandel.
Altijd ook hebben deze groepen er behoefte aan gevoeld, de door hen voorgestane waarden te funderen. Zoals de Stoa onder het vaak immorele handelen het diepere wezen van de mens als deugdzaam en onzelfzuchtig zag, zo dacht v. d. Wal het objectiviteitsbeginsel in de menselijke geest verankerd. Tot beiden richt zich de kritiek van Pos, dat deze tijdeloze funderingen illusies zijn, waarin de subjectieve wil tot verabsolutering van de aanbevolen normen zich in de vorm van kennis kleedt; tot beiden zijn verwijt, dat zij weigeren het geworteld zijn van eigen grondslagen in de historische werkelijkheid te erkennen.
Is deze kritiek ook nog terecht als men — om een te ver gaand relativisme te weerleggen — wijst op het genotype van de mens, zoals dit zich in de loop der geschiedenis moet hebben ontwikkeld? Deze ontwikkeling lijkt te waarborgen, dat in de erfelijke structuur van de mens solidariteit en medemenselijkheid — naast individualistische eigenschappen — aanwezig zijn. Deze mengeling toont reeds aan dat het zeker niet gemakkelijk zal zijn om het gemeenschapsgevoel het van de zelfzucht te doen winnen. Hiervoor is reeds betoogd hoe omstandigheden het fenotype kunnen doen afwijken van het genotype.
Voor de ethiek lijkt dan van betekenis, dat alle mensen ervaringen gemeen hebben, omdat zij zeer hulpeloos ter wereld komen en het lang duurt, voor zij op eigen benen kunnen staan. Ieder mens heeft ervaren, dat zonder medemenselijkheid in zijn naaste omgeving zijn leven niet mogelijk zou zijn geweest. Daarom zal de natuurlijke ontwikkeling van de enkele mens de erfelijk geworden invloed van de ontwikkeling der mensheid dikwijls versterken. Van belang is daarbij, dat het persoonlijk — zij het deels onbewust — doorleefde het gevoel meer zal beïnvloeden.

Een te kort van deze pre-historische en biologische invloeden is, dat zij de zedelijke wil slechts richten op een kleine omgeving van de mens: de familie en de horde. Zij hebben de mens niet voorbereid op een morele houding ten opzichte van grotere groepen en zeker niet ten opzichte van de wereldbevolking. Daarvoor moet hulp worden gezocht bij het redelijk inzicht, dat verder ziet dan de eigen, kleine levensgemeenschap. Een erfelijk en biologisch bepaalde levensovertuiging, waarin medemenselijkheid en verantwoordelijkheid zijn opgenomen, kan dan worden bevrucht door het verstandelijk ontdekken, dat de huidige mensheid één, gemeenschappelijk lot heeft en dat verschillen tussen volkeren, rassen, politieke en levensbeschouwelijke groepen ondergeschikt zijn aan het gemeenschappelijk, menselijk erfdeel. Dit kan er toe leiden, dat wij de historisch noodzakelijk geworden verruiming van onze zedelijke

code willen, niet slechts op grond van verstandelijke, maar ook van emotionele motieven.
Op een aldus gefundeerde humanistische ethiek lijkt het verwijt van Pos, dat ze mythisch, trancendentaal zou zijn, niet van toepassing. Zij voldoet aan zijn eis, dat zij het geworteld zijn van eigen grondslagen in de historische en biologische werkelijkheid aanwijst en erkent. Zij past in wat Pos de derde fase en de tweede humanisering noemt en maakt gebruik van de „objectiverende wetenschappen". Toch steunt de aldus gefundeerde ethiek v.d. Wal in de erkenning van het gelijksoortige in nagenoeg alle moraalstelsels en komt met hem tot een aan algemeen menselijke aspecten — erfelijkheid en rede — verbonden veroordeling van een zelfzuchtige gezindheid.

Betekenis van deze benadering

Wat is de betekenis van de gegeven historische fundering van de morele waarden? Voor de praktijk uiteraard klein; ik roep de in de inleiding van dit artikel met instemming aangehaalde uitspraak van Pos in herinnering. Wie het welzijn van anderen een lege klank noemt en wie het uitleven van eigen persoon als hoogste waarde ziet: hij zal noch door v. d. Wal's boek, noch door artikelen van Pos en mij tot een andere levenshouding worden gebracht. Iets groter kan de betekenis zijn voor iemand, die zich inzet voor het algemeen welzijn of oproept tot medemenselijkheid. In ogenblikken van ontmoediging kan hij zich afvragen of zijn werk zin, of het énige kans op succes heeft. Dan zal hij naar een fundering voor zijn morele voorkeur zoeken en kan hij het moeilijk hebben als hem het geloof, dat het om een opdracht van God zou gaan, is ontvallen en als hij twijfelt aan de „diepere natuur" van de mens of aan een van het algemeen welzijn geïsoleerd, eeuwig geldend objectiviteitsbeginsel. Wellicht kan dan de historisch gegronde overtuiging, dat solidariteit in de erfelijke constitutie van de mens moet zijn opgenomen, hem sterken in het besef, dat het helpen verruimen en verfijnen van de oer-menselijke zedelijke drijfveren niet zinloos is.
Op het theoretisch vlak lijkt mij, dat de gegeven benadering een versterking kan betekenen voor de humanistische positie in het gesprek met anders-denkenden. Ik zal dit toelichten aan twee voorbeelden; énerzijds met godsdienstige personen, anderzijds met verdedigers van een vérgaand relativisme of van een sterk persoonlijke, hedonistische moraal. Over het humanistisch verweer tegen totalitaire ideologieën zal ik niet spreken, omdat de problematiek daartoe van een andere kant zou moeten worden belicht en vooral omdat dáárbij v. d. Wal, Pos en ik zich nauwelijks van elkaar zouden onderscheiden.
Bij het gesprek met Christenen gaat het om de fundering van de moraal. Zij verwijten de humanisten, dat deze de goede zaken, die zij in hun beginselverklaring naar voren schuiven, op drijfzand hebben gebouwd. Pos' standpunt daartegenover lijkt te zijn (tenminste in het besproken artikel) dat hij de relativering, die door een dergelijk verwijt wordt uitgedrukt, juist als een vooruitgang ziet. Het vaste objectiviteitsbeginsel van v. d. Wal moet het verwijt

ontzenuwen, maar wat moet het antwoord zijn bij twee nadere vragen: „waar komt dat objectiviteitsbeginsel vandaan?" en „waarom zou iemand moreel goed trachten te handelen, als dat niets met het algemeen welzijn te maken heeft en alleen resulteert in een gunstige beoordeling van zijn zedelijke gezindheid?". Het tegen genoemd verwijt aanvoeren van een empirisch gefundeerd vertrouwen in fundamentele eigenschappen, die in en door de menselijke ontwikkeling in ieder tenminste in aanleg aanwezig moeten zijn, lijkt mij een sterkere positie.
Een relativist zal Pos' beschouwingen gaarne aanvaarden en na het lezen van v. d. Wal's boek zeggen dat een ongunstig oordeel over iemand's zedelijke gezindheid deze koud kan laten, zeker omdat v. d. Wal toegeeft, dat zijn kans op geluk daarmee niet kleiner wordt. Van het hier verdedigde gezichtspunt uit kan zo'n relativist een wat grotere (uiteraard slechts theoretische) moeilijkheid worden voorgehouden, door hem tegen te werpen, dat een gedrag zonder medemenselijkheid op historische gronden „onnatuurlijk" kan worden genoemd en dat zo iemand moeite zal hebben, met zichzelf in het reine te komen omdat het in strijd is met zijn erfelijke aanleg (tenzij er daarmee iets mis is, want zoals een mens verstandelijk defect kan zijn, bestaan er ook morele defecten). Ondanks alle variaties, die morele waardenstelsels vertonen en die een zekere mate van relativisme tegenover elke zedelijke code wettigen, zijn er een aantal constante factoren in, die samenhangen met wat de mensheid en de mens in hun ontstaan en ontwikkeling hebben doorgemaakt.

J. P. Mazure

Onderwerpen in volgende afleveringen:

Zelfmoord

Wetsontwerp Gewetensbezwaarden militaire dienst

Humanisme en arbeid

Stervensbegeleiding

Nazorg gijzelingen

Utopie

Neo Feminisme

Bewapening

Notitie over abortus

Met een weder-oplaaien van de „abortusstrijd" in zicht (de Tweede Kamer zal zich daar vermoedelijk in april a.s. weer mee gaan bezighouden), is een kort verwijl in de historie aantrekkelijk.
Ik las onlangs een uitvoerige bespreking van een Franse recensent van een boek van een Italiaanse geleerde, Enzo Nardo, geheten „Procurato Aborto nel Mondo Greco-Romano", waarin in een omvang van 682 pagina's over een tijdsverloop van 11 eeuwen (vijf vóór en zes ná het begin van onze jaartelling) alle mogelijke bronnen waarin abortus ter sprake komt, zijn uitgeplozen. Deze bronnen omvatten zowel juridische teksten van allerlei aard, alsook teksten van wijsgeren, schrijvers, dichters, medische verhandelingen, preken, conciliebesluiten e.d.
De recensent wijst er op dat toevalligerwijs de verschijning van dit boek samenvalt met het tijdstip waarop in Frankrijk discussies gaande zijn over de abortus „plus souvent inspirées par des reactions passionelles que fondées sur des arguments scientifiques". Mag déze bespreking samenvallen met het tijdstip waarop hier te lande een man „van wetenschap", een arts, voor de televisie aanmoedigt om uitvoering van abortus door middel van het gooien van stenen te bestrijden? Enzo Nardo komt wel tot enige leerzame conclusies.
In de oudheid was abortus zeer wijdverbreid en vooral in het oude Rome. Het gebruik nam zodanig toe dat in de eerste eeuwen na het begin van onze jaartelling stemmen van afkeuring tot uiting kwamen.
Maar waaróm pleegde men abortus? Behalve de „losse zeden", is het beperken van nakomelingschap een reden. Maar ook: het vrouwelijk verlangen lichamelijke schoonheid te behouden! Voorts komen als motieven naar voren het „pesten" van een gehate echtgenoot, door hem de zozeer verlangde nakomelingen te onthouden, dan wel het zelfzuchtig streven naar erfrechtelijke bevoordeling van gehuwde vrouwen.
Merkwaardig is dat nergens iets blijkt van een verschijnsel dat bij ons zo gewoon is: de angst voor de dreiging van een ongehuwd moederschap.
De in het latere Rome opkomende afkeuring van abortus was niet zozeer zedelijk bepaald dan wel gegrond op de gevaren, verbonden aan het innemen van zwangerschap-verstorende vergiften en infectiegevaren bij instrumentele manipulaties. Van „respect voor leven van de ongeborene" blijkt nergens iets en bij afkeuring van abortus-practijken komt slechts aan de orde het respect voor het leven van de vrouw. (Ik neem ook onmiddellijk aan dat uitvoering van abortus oudtijds aanzienlijk groter gevaren met zich bracht dan tegenwoordig ondanks ook in die tijd voorkomende medische raad daarbij. Wel mag het merkwaardig heten dat het desondanks zo veel voorkwam.)
Van strafbaarheid van abortus was aanvankelijk in het geheel geen sprake. Uiteraard werd ook in de oudheid geweldpleging, mishandeling, ook zodanige welke abortus — ongewild — tot gevolg heeft, gestraft. Maar van strafbaarheid van de vrouw die zichzelf aborteert dan wel zich daarbij laat helpen is geen sprake. Hoogstens kon rechtelijk ingrijpen plaatsvinden indien duidelijk opzet om de echtgenoot te benadelen of erfrechtelijk „bedrog" te plegen aan de orde is. De ongehuwde vrouw — dan wel de gehuwde vrouw, die met toestemming van haar man handelt — is niet strafbaar.

Omstreeks de derde eeuw van onze jaartelling duikt voor het eerst een voorschrift op hetwelk een vrouw, die tegen de wil van haar man aborteert, met tijdelijke verbanning straft. Maar ook dan geldt het de bescherming van de rechten van de man en nog is er geen sprake van respect voor ongeboren leven.
Tja, dat respect voor de ongeborene! In de oudheid gold het standpunt dat de ongeboren vrucht deel uitmaakt van het inwendige organisme van de vrouw, dat die is „portio viscerum matris". Ook de kerk als representant van het opkomend christelijk geloof zweeg aanvankelijk over de — ook nu nog — brandende vragen: wannéér een foetus leeft, óf abortus met moord gelijk te stellen is e.d. Pas in de 4e eeuw zijn er conciliebesluiten die geestelijke straffen bedreigen tegen abortus. Op zijn minst twijfelachtig is of uit het in de 5e eeuw tot stand gebrachte Corpus Juris Romani afgeleid kan worden dat reeds eerder in het Romeinse recht abortus strafbaar was.
Ik voeg nog aan de bespreking toe dat het tot in de 15e eeuw heeft geduurd voordat in de Kerk als vaststaand is aangenomen dat het leven met de conceptie begint en dat dan in verband met de ook toen bestaande strijd over toelaatbaarheid van abortus.
We zijn nog maar een kleine vijf eeuwen verder. Wat is eigenlijk daarvan de betekenis in het licht van de historie van bijna 20 eeuwen, waarvan Nardo er meer dan 10 heeft doorzocht?
De recensent besluit met een verzuchting, die ik de lezer niet gaarne onthoud: „. . . c'est qu'il aura fallu attendre plus d'un millénaire de civilisation graeco-romaine, dont cinq cents ans de Christianisme, pour que l'interdiction remplace le simple blâme et que la tolérance s'efface devant les rigueurs de la loi pénale."[1])

M. Knap

[1] „er zijn meer dan 1000 jaren van grieks-romeinse beschaving, waarvan vijfhonderd van christendom, voor nodig geweest, voordat het verbod komt in de plaats van een eenvoudige afkeuring en de verdraagzaamheid verdwijnt voor de hardheid van de strafwet".

Aforismen van Lec

Ik heb geconstateerd dat mensen van gedachten houden die niet tot denken dwingen.

Onder blinden wordt eenoog ook blind.

De bekrompenheid maakt zich steeds breder.

Er zijn Don Quichottes, die wind zaaien om met molens te kunnen vechten.

Of de produktie van gedachten de bevolkingsaanwas bijhoudt?

De gedachte is onsterfelijk. Op voorwaarde dat zij steeds opnieuw wordt geboren.

Vrouwen en kinderen eerst!
of
Kan overleven democratisch?

Inleiding

Waarschijnlijk nog als een late nagalm van het congres in Rotterdam heeft uw redactie me gevraagd iets te willen schrijven over het onderwerp: Kan overleven democratisch? Ik heb die vraag nogal een tijdje laten liggen, maar nu, in de dagen tussen Kerst en Oude Jaar is mijn humanistisch gemoed blijkbaar vol genoeg gelopen, of althans mijn geweten genoeg gekweld, zodat ik achter de schrijfmachine gekropen ben.

Eigenlijk denk ik niet, dat de redactie werkelijk een antwoord verwacht, zoals men een antwoord mag verwachten van een deelnemer aan een quiz. Hij krijgt de vraag, mag even nadenken . . . roept dan ja, of misschien ook nee en dan is er een quizmaster, die ons zal vertellen of het antwoord goed of fout was.

Niet alleen dat ik niet weet, of de redactie zelf als quizmaster op wil of kan treden en ergens op een briefje het goede antwoord klaar heeft, het is zelfs zo, dat ik mijn eigen briefje ook nog niet klaar heb.

Zo'n redactie heeft natuurlijk op een avond een bepaalde discussie gehad en alles wat ze tegen elkaar gezegd hebben, is gecomprimeerd in één zin: Kan overleven democratisch?

Die zin komt naar mij toe en ik ga hem nu weer voorzichtig uit elkaar vouwen. Er zijn blijkbaar twee begrippen die hen bezig hebben gehouden: de overlevingsproblematiek en de democratisering van de samenleving. We vragen ons bezorgd af, of die twee goed samen kunnen gaan, of dat we als het puntje bij het paaltje komt, de een moeten opofferen, ter wille van de ander, in dit geval waarschijnlijk de democratie aan het overleven. Zoals al aangeduid, denk ik niet dat we over algemeen aanvaarde empirische of logische kennis beschikken, van waaruit een definitief antwoord mogelijk is. Maar laten we eerst eens verder gaan met het uit elkaar vouwen en gaan zien, wat we dan bedoelen met overleven, wat met democratiseren en hoe we denken over het gehanteerde werkwoord *-kan-*. Zouden we daar ook *moet*, of *wil*, of *zal* kunnen lezen?

Zo ver gekomen, moeten we kunnen proberen ons aan een geconditioneerd antwoord te wagen. Voor die beantwoording is het dan ook op pijnlijke wijze nodig op te graven in hoeverre onze democratie en onze overlevingsproblematiek misschien op een gemeenzame wortel terug gaan.

2. Het overleven

De overlevingsproblematiek zit ons hoog. Scherper gezegd nog, de angst dat ons voortbestaan bedreigd wordt, dat het mogelijk zou zijn, dat de mens ophield te bestaan is zodanig, dat men daar eerst van gered wil zijn, vóór enig ander onderwerp aan de orde gesteld kan worden. Zelf kan ik me dat heel goed voorstellen, maar eerlijk gezegd, toch beter als een probleem voor vele anderen, dan als één voor mezelf. De evolutie van levensvormen heeft er immers maar heel weinig laten zien, waarvan men het vermoeden kan hebben, dat ze er altijd geweest zijn en dat die altijd zullen blijven, zolang er leven op aarde is. Er zijn misschien wel bepaalde eencelligen of zo, die het lang vol houden, maar het hele beeld van het evolutieproces als een soort afvalrace van soorten tegen een astronomische klok, spreekt me niet aan. Dus denk ik van de mens ook, dat hij tegen die tijd gemeten een ogenblik heeft gehad van optreden en er ook wel één zal hebben van aftreden. En aangezien ik ook niet denk, dat de mens de kroon der schepping is, is er geen gevoel, dat er ergens een extra traan geplengd zal worden, als nu juist hij van het toneel verdwijnt. Het is eerder interessant, of hij de tijd, dat hij voor het voetlicht stond het een beetje aardig gedaan heeft en of hij er in zal slagen af te gaan, zonder dat het al te veel een afgang is.

Zou het b.v. zo zijn, dat hij toch vervalt in een grootschalige atoomoorlog, waarin hij alleen maar overleeft, ergens als een debiele primitief op een eilandje, dan ben ik streng genoeg om te denken: Als de soort zo waardeloos is, dat ze dit ontketend heeft, dan hadden die paar op dat eilandje er ook maar beter aan kunnen gaan. Daarom laten we de overleving als diersoort maar verder buiten discussie. De mens is nu in een stadium, waarin zijn overleving alleen maar van belang genoemd kan worden, als hij in staat blijkt te overleven met de middelen die hij zelf geschapen heeft. Hij is interessant door zijn cultuur en hij moet dat dan maar waar maken.

Overleving betekent dus overleving als cultuurproduct.

Het prettige van deze stellingname is, dat verdere overwegingen dan niet meer in de eerste plaats worden geredigeerd door doodsangst, maar door een cultuuropdracht. De vraag luidt dan: De mens is door zijn eigen cultuurproducten in gevaar gebracht. Zijn vernietigings- en exploitatiemethoden, als onderdelen van zijn energiehuishouding dreigen hem zo uit de hand te lopen, dat hij zichzelf of het voor hem noodzakelijke milieu vernietigt. Kan hij de cultuurtrend corrigeren en kan hij dat eventueel democratisch?

3. Is democratie een luxe?

Van de vele bestuursvormen, die de mens in de loop van zijn cultuurgeschiedenis heeft ontwikkeld, is er recentelijk één, die sterk de voorkeur en aandacht gekregen heeft, die we democratie hebben genoemd. Formeel gemeten, naar een beginsel van kiesrecht voor alle volwassenen in een bepaalde staat, voor een parlement, waaraan een regering verantwoordelijk is, functioneert het systeem pas in een beperkt aantal landen sinds de eerste wereldoorlog.

Ruimer gemeten, als een systeem, waarbij men de besluitvorming, de voorafgaande discussie en de er op volgende uitvoering probeert te laten geschieden met een zo ruim mogelijke inschakeling van alle daarvoor geschikte betrokkenen, doortrekt het onze cultuur al sinds de Hervorming, zij het erg sectoraal bepaald.
Het systeem kan alleen dan werkelijk bestaan, indien men aanneemt, dat de leden van de betrokken collectiviteit tot een zelfde orde behoren, d.w.z. niet te verdelen zijn in rassen, in religies, sexen, in standen of kasten, die onderling een principiële ongelijkheid uitdrukken.
Zelf meen ik, dat er geen redenen zijn, waarom we niet alle burgers voor de wet gelijk zullen verklaren. In politicis verdienen we allen dezelfde rechten. Waar de democratie er soms toe over meent te moeten gaan bepaalde groepen te discrimineren, door hen uit te sluiten van functies, of hun het kiesrecht te ontnemen, zoals men wel gedaan heeft met bepaalde geloofsgemeenschappen, met communisten en fascisten, geeft me dat een groot gevoel van afkeer. Omgekeerd ben ik gemakkelijker. Zou een democratie op een bepaald ogenblik besluiten dat het voor een bepaald probleem wel goed zou zijn, om de afhandeling in een periodiek wat minder democratische zetting te doen geschieden, dan zou ik dat geval op zijn eigen merites willen beoordelen. Het enige beginsel, dat ik niet aangetast wil zien, is dat bepaalde groepen niet als minderwaardig mogen worden gebrandmerkt. Verder moet de democratie dan in de practijk van haar bestaan zich aan de situatie aangepaste werkvormen kunnen veroorloven.
Hoe verhoudt dat standpunt zich nu tot de vraag, die ons hier bezig houdt: Kan overleven democratisch?
Uitvoeriger geformuleerd zou men dan zo iets moeten vragen als:
Indien een aantal mensen geconfronteerd wordt met een essentiële en gecompliceerde overlevingsproblematiek, is men dan in staat werkelijk als collectiviteit hierop voldoende te reageren?
Om het antwoord hierop te gaan zoeken, is het zaak:
1. De condities aan te geven, waaronder die confrontatie geschiedt.
a. Zo is een positieve voorwaarde een goede, uitvoerige voorlichting, die op begrijpelijke wijze aangeeft en weer aangeeft, waar de schoen wringt en welke middelen zouden moeten worden gemobiliseerd om haar meer passend te maken.
b. De confrontatie moet niet te veel beheerst worden door demonstratief optreden van pressiegroepen, die met geweld een bepaalde prioriteit of strategie willen afdwingen.
2. Er zeker van te zijn, dat de democratie over een apparaat beschikt, dat de plaatselijke uitvoering van centraal genomen besluiten werkelijk onder controle heeft. De suburbanisatie in Nederland b.v. is op nationale schaal veroordeeld. De landelijke regel, dat daarom een aantal gemeenten niet meer dan 1 % mocht groeien in een bepaalde termijn, is echter juist op gemeentelijk niveau niet werkelijk aangehouden.

Dit is een duidelijk voorbeeld, waarbij het plaatselijk belang het nationale naast zich neer legt. Zeker op het gebied van de milieuzorg zijn dergelijke ontwikkelingen heel goed denkbaar. Zelfs al meent de regering in Djakarta, dat het tropisch regenwoud geconserveerd moet worden, dan kunnen nog best privé kappers op Borneo rustig doorgaan met hun houtexploitatie.
Hetzelfde controleprobleem geldt trouwens voor regeringen met hun militaire apparaten en geheime diensten.
3. Het goede ogenblik in een bepaald tijdschema aan te houden.
Men verwijt de democratie vaak een procedurele traagheid. Soms is dat ook wel juist. Er zijn daarnaast voldoende bewijzen, dat, als het om iets gaat, dat bij alle betrokkenen leeft, de democratie niet langzaam hoeft te wezen. De vraag, die hier het meeste twijfel oproept, is eigenlijk een andere:
Zijn er groepen in het parlement, die zodanig gepréoccupeerd zijn met andere zaken, of zo verkleefd zijn aan bepaalde beginselen, dat ze verkeerd zouden reageren doordat ze te laat, of in het geheel niet de ernst der overlevingsproblematiek zouden onderkennen? Ofschoon ik die mogelijkheid in principe moet ontkennen, gezien mijn eerder ingenomen standpunt, dat men niet a priori bepaalde groepen als (intellectueel) minderwaardig moet stellen, blijft het toch wel een benauwende vraag. Parlementaire vertegenwoordigers van bepaalde partijen, die zich destijds op basis van een geheel andere problematiek, hebben geformeerd en hun leden gekozen, kunnen inderdaad t.a.v. een specifieke vraag wel eens achter lopen. Historisch gezien hebben dergelijke facties wel eens verkeerd gereageerd en besluiten genomen of ondersteund, waarvoor de geschiedenis hen later ter verantwoording heeft geroepen. Zo gezien is er geen reden om aan te nemen, dat een democratie een bestuursvorm is, die enigerlei garantie geeft, dat juist daar tijdig zal worden onderkend, hoe de wereld gered moet worden.
Het is echter evenmin zo, dat er ergens een deelgroep bestaat, waarvan iedereen veronderstelt dat ze over een combinatie van analytische rationaliteit en uitvoerend potentieel beschikt van een zodanig gehalte, dat men er zeker van zou zijn, dat indien men hun de macht maar overdroeg, de zaak wel voor elkaar zou komen. Althans binnen mijn perceptie bestaat er geen algemeen aanvaarde groep van „betere weters" en „snellere kunners". Een bepaalde selectie zou zelfs een noodlottig verkeerde kunnen zijn. De niet-democratie heeft wat dat betreft, vanuit het nu gegeven gezichtsveld niet een duidelijke voorsprong op de wel-democratie. Met de constatering, dat in principe een goede democratie het overlevingsvraagstuk niet slechter hoeft te hanteren, dan enige andere bestuursvorm, is de discussie echter nog niet gesloten.
Onder ogen moet worden gezien, dat als een gegeven collectiviteit, een streek, stad, land of werelddeel werkelijk met ondergang bedreigd wordt, er binnen de groep bepaalde extra scherpzinnige of extra nerveuze of extra bedreigde groepen het voordien al zo benauwd krijgen, dat ze zullen proberen de macht in handen te nemen. Of dat nu zal lukken of niet, in ieder geval is het dan zo, dat er al snel een politiek klimaat ontstaat, zoals in de nadagen van de

Weimarrepubliek waarin geen enkele democratie het meer erg goed doet.
In die gegevenheid is de beantwoording van onze oorspronkelijke vraag niet mogelijk meer, zelfs vrij overbodig, misschien wel ridicuul geworden.
Het is zelfs niet uitgesloten, dat in zo'n situatie wat de overlevingsproblematiek betreft, een groep, die zich speciaal op overleving richt en met het oog daarop de macht heeft overgenomen, het voor een tijdje niet onaardig doet. Wat er later ook allemaal verkeerd gegaan mag zijn, in de dagen van Valmy, heeft Frankrijk een stuk overleving te danken gehad aan het Comité du Salut Public.
Er is nog een ander aspect, dat onze aandacht vraagt, ofschoon het strikt genomen niet alleen maar betrekking heeft op democratisch bestuurde collectiva. De overlevingsproblematiek, die ons bezig houdt, wordt veelal beschouwd als een mondiale aangelegenheid. Indien we dat gemakshalve nu maar even aannemen, dan is het evident, dat we niet over een mondiaal politiek orgaan van welke signatuur ook beschikken, dat regels op kan stellen, die men dan plaatselijk in acht zal nemen. Op kleine schaal blijkt het al bij de vervuiling van de Rijn, maar in feite overal waar water en lucht zich niet gebonden achten aan de streepjes die wij op de kaart getrokken hebben.
Stellen we ons nu opnieuw voor, dat er werkelijk een noodtoestand op zou treden, dan zal er ongetwijfeld een machtsgroep binnen een bepaalde natie zijn, die zich van de macht meester maakt, maar daarna de redding der wereld ter hand zal nemen en met behulp van haar bajonetten of dergelijke voorwerpen andere naties hardhandig dwingen om zich in het reddingsgelid te scharen. Het daarbij aangeboden charisma is niet op democratisch recept te koop.

4. Kan, moet, mag, zal

We hebben in het voorafgaande een schetsmatige aanduiding gegeven van wat we denken bij overleving en bij democratie. Kunnen we nu al iets meer zeggen in welke termen we de onderlinge verhouding willen aangeven?
Kan overleven democratisch? Moet overleven democratisch? Durven we democratisch te overleven? Zullen we?
Indien we de overlevingsproblematiek serieus nemen, en dat is min of meer het uitgangspunt van dit artikel, dan is het een vraagstuk van een geheel eigen orde van grootte. Tegenover de ernst van wat daarbij aan de orde komt, treedt heel veel andere, toch ook wel als nijpend ervaren problematiek naar de achtergrond. Ik heb al te kennen gegeven, dat ik desondanks geen voorstander ben van het soort opvatting, die over overleven dan maar ongeconditioneerd wil denken, als de mens als soort maar mag voortbestaan. Moeten we nu ook de democratie binnen de conditionering betrekken, of is ze ons daar toch niet lief genoeg voor?
Nu, ze is me wel lief, ik heb er veel voor over, maar in geval van werkelijke overlevingsnood, zou ik, indien ik redelijk helder kon zien, wat we bezig waren te doen, en ik overtuigd was van een sine qua non, wel bereid zijn haar tijdelijk opzij te zetten. Moèt overleven democratisch?, beantwoord ik dus met nee.

Of we het durven? Het is misschien het beste ermee door te gaan in goed vertrouwen, tot we eventueel merken dat het echt niet gaat. Al te vroeg zou dat echter niet gedacht hoeven te worden en nu is het zeker nog niet zo ver.
De vraag: zùllen we democratisch overleven? is de moeilijkste.
De bedoeling is dat U haar zo leest: Als er een toekomstig historisch proces is waarbij de overlevingsvraag acuut wordt, zullen we dan waarschijnlijk de democratie vervangen door iets, dat we efficiënter denken te zijn?
Dat lijkt me erg waarschijnlijk. Mondiaal en historisch gezien is de democratie een recente luxe. Krijgen we het werkelijk benauwd, dan zullen we wel gaan roepen om een gedisciplineerde partij of een sterke man, die we volgen willen. Stelt men echter de omgekeerde vraag: moeten we òndemocratisch overleven?, dan is dat evenmin noodzakelijkerwijs met ja te beantwoorden.
Het zwakke punt ligt historisch gezien niet bij de democratieën. In de bestrijding van het kwaad, hebben zij tot nu toe zich niet slechter geweerd dan andere. Het uur heeft nog niet geslagen, waarop het oordeel uitgesproken kan worden. Een democratie die zich weet uit te rusten met een goedwerkend registratie- en waarschuwingsapparaat, met redelijke wettelijke bevoegdheden en met een scherp werkend uitvoerend orgaan blijkt best iets te kunnen. Wie weet vangen we binnenkort weer zalm op de Theems. Waarom dan niet op de Nieuwe Waterweg?

5. Private vices, public disasters

Tot zo ver heeft de discussie weinig opzienbarends opgeleverd. Indien men de democratie in haar goede dagen confronteert met een to be or not to beprobleem, dan beschikt ze waarschijnlijk niet minder dan andere bestuursvormen over het vermogen de dreiging te keren. Of we werkelijk het hoofd koel genoeg zullen houden om democratisch overleg ook te houden, is de vraag. Of de bestaande democratieën, tezamen met andere regeringen voldoende mondiaal besef en vermogen hebben om tijdig in de weer te komen blijft ook een open kwestie.
Uiteindelijk heeft het vraagstuk echter nog een andere dimensie, die bezien moet worden.
In het voorafgaande is de overlevingsproblematiek gezien als een van buiten komend kwaad. De democratie is er mee geconfronteerd, zoals een waterschap met een overstromingsgevaar. In zijn omvang heeft de overlevingsproblematiek inderdaad het karakter van een natuurramp. Toch is ze het niet. Ze is een cultuurramp, d.w.z. binnen een bepaalde cultuur is ze door bewust menselijk ingrijpen ontstaan. Die cultuur is onze westerse, die door de combinatie van een hoog technisch kunnen een geraffineerd economisch systeem en een agressief politiek gedrag grootschalige vernietiging toepast of mogelijk maakt. Onze cultuur onderscheidt zich door dit vermogen van al haar voorgangers. Het is ons eigen bezit en daar het ook de eerste cultuur is, die waarlijk mondiaal is is ons probleem tegelijk een wereldprobleem.
Merkwaardig is het nu, dat deze Westerse cultuur nòg een eigenschap heeft,

die anderen niet hadden. Ze is veel verder voortgegaan op het pad van de politieke democratie, dan elders de vroegere keizers, Incas en pharaos zich ooit gepermitteerd hebben.
Indien nu deze ene cultuur gekenmerkt wordt door twee belangrijke unieke verschijnselen, dan ligt de vraag voor de hand, in hoeverre die twee eigenschappen op gemeenschappelijke wortel terug gaan.
(Per sé noodzakelijk is dat niet, men kan zich voorstellen, dat onze cultuur een verregaan tweespaltig karakter heeft en gedwongen wordt zeer uiteenlopende houdingen en waardepatronen te verenigen. Dat hoeft ook niet ontkend te worden.)
Er zijn wel enkele basisbegrippen te noemen, die ons zowel naar het een als naar het ander gebracht hebben.
In de eerste plaats moet dan weer genoemd worden de opvallende individualisering, die onze cultuur kenmerkt. Individualisering hoeft daarbij niet werkelijk altijd terug te gaan op één persoon, maar duidt er in ieder geval op, dat binnen één land of één cultuur allerlei personen, streken, ordes, firma's, steden, organisaties en andere uitdrukkingen van sub-collectiviteit kunnen bestaan, die het gevoel hebben een hele wereld op zich zelf te zijn, die zich duidelijk en gunstig onderscheidt van de andere entiteiten om haar heen.
Het bestaan van deze gevarieerde vormen is een duidelijk onderdeel van onze culturele trots. Grote uniformiteit, strenge hiërarchie, de combinatie van één persoon van keizer en paus, van macht en kennis, integratie van gezin en gemeenschap zijn allemaal trekjes die vanuit onze cultuur fronsend worden bezien.
Deze grondhouding heeft zich tezamen met een duidelijke materiële interesse in een zeer specifiek eigen economisch systeem uitgedrukt: het kapitalisme. Het systeem is tot op de basis gespleten en onderscheidt duidelijk kapitaal en arbeid. Beide hebben gescheiden belangen en worden geacht zich daarom gescheiden te organiseren. Hun verdere samenwerking realiseert zich op een markt, waarop zowel kapitaal met arbeid, als allerlei kaptiaal en arbeid onderling concurreren. Natuurlijk zijn er combinaties: vakbonden, trusts, monopolies. Deze drukken nimmer een hogere eenheid uit, maar hooguit het beginsel dat door een bepaalde vorm van samengaan men tijdelijk sterker staat in de als essentieel veronderstelde concurrentie- en klassestrijd.
Een derde verschijnsel dat nauw met beide voorgaande verbonden is, is de eerbied voor de strijdbare vrijheid. Men wil onafhankelijk het eigene behartigen, wantrouwt centraal gezag, grijpt snel naar militaire of andere agressie en heeft au fond tegenover andere, als extern ervaren collectiviteiten weinig verplichting.
Deze combinatie van eigenschappen heeft de burgerlijke democratie groot gemaakt. Ze hield de staat, of eerst de koning, klein en garandeerde via de parlementaire controle een optimale maat aan individuele of subcollectieve vrijheid.
Dat Rousseau de democratie ooit gebonden had aan een volonté générale, die

voor een algemeen belang stond, hebben we graag vergeten. Dat type democratie zou een sterke staat opgeleverd hebben, die minderheden streng behandeld zou hebben, als afvalligen van de algemene wil. Een democratische dictatuur, die niet in de bedoeling lag.
Het recept, waar we in de practijk de voorkeur aan gegeven hebben is dat van: ieder voor zich en God voor ons allen, waarbij nooit helemaal duidelijk geworden is wat God dan geacht werd voor ons allen te doen. Op basis van die overtuiging hebben we de democratie gezocht en het individualisme zo goed mogelijk laten bloeien. Het gaat hier om een hoog goed in onze samenleving en een groot deel van de maatschappijkritische energie is het laatste decennium er op gericht geweest, ons er op te wijzen, dat in bepaalde sectoren die individualiteit verloren dreigde te gaan en we beklemd werden in één-dimensionaliteit en repressieve tolerantie. Wanhopig is gezocht naar groepen, die nog een eigen afwijkende signatuur zouden hebben van een zodanige trekkracht, dat de cultuur erdoor weer in dynamische ontwikkeling kon geraken.
Zelfontplooiing was daarbij een groot woord en de emancipatie was het proces waarlangs dat mogelijk moest worden.
Zelf ben ik daar in zoverre positief over, dat een dergelijk proces meehelpt de ook in de democratieën nog rijkelijk aanwezige gediscrimineerde groepen een steuntje in de rug te geven.
Het is daarom nog wel zaak het begrip zelfontplooiing met wat meer reserve te gaan bezien. Men kan personen en collectiviteiten grotere vrijheid beloven, zolang ze zich daarbij van middelen bedienen, die de overkoepelende collectiviteit nog wel aan kan. Maar de zelfontplooiing van de kleuter met de hamer in de porseleinwinkel is toch weer wat anders. Op het ogenblik zijn er nogal wat kleinere collectiviteiten zoals sommige naties en firma's, die zichzelf in de mondiale winkel van behoorlijke hamers hebben voorzien.
Het lijkt niet geslaagd hun zelfontplooiing verder te stimuleren.
Op dat niveau moet men blijkbaar in andere termen gaan denken, zoals mondiale collectiviteit, coëxistentie, coöperatieve integratie, geïntegreerde planning e.d. Die woorden zijn niet nieuw, ook niet in de Westerse cultuur. Ook daar hebben we geleerd ons in te zetten voor collectiviteiten: het vaderland, de kerk, het verbond, de firma. Velen daarvan waren niet eens zo democratisch trouwens.
Voor de oplossing van de overlevingsnood moeten we gezien bovengenoemde termen blijkbaar een beroep doen op een dienstbaarheidsbesef en een saamhorigheidsgevoel op mondiaal niveau.
Een individualistische agressieve vrijheidsdrang heeft ons tot grote hamerdragers gemaakt en heeft ons tevens de politieke democratie als werkvorm doen kiezen.
Kunnen we het ene terug gaan dringen en toch het andere behouden?
Als we nu onszelf opwerken tot een redelijker, coöperatiever, dienstbaarder en offerbereider instelling t.a.v. wereldvragen, moeten we dan ook onze de-

mocratie herzien? Of nog scherper? Moeten we eerst onze democratie herzien voor we überhaupt mogen hopen aan een dergelijke houdingverandering te kunnen beginnen? Laten we voorzichtigheidshalve nog even signaleren, dat minstens de helft van dit politieke probleem niet zozeer een vraag is van democratie, maar van een vermogen tot mondiaal bestuur in welke vorm dan ook.
Dat gezegd zijnde zou men daarnaast kunnen erkennen, dat de huidige democratie tegen de nieuwe problemen beter opgewassen zou zijn, indien ze de trend der individuele vrijheid wat voorzichtiger hanteerde.
De overlevingswens zouden we best in Rousseaus zin weer kunnen opvoeren als een nieuwe vorm van volonté générale. Dat is een wens, die alle wereldburgers verenigt. Dat betekent ook, dat een dergelijke democratie zich van vrij sterke middelen mag voorzien om afwijkende minderheden tot de orde te roepen.
We hebben in Westeuropa de laatste decennia een grote ervaring opgedaan met het hanteren van een gecombineerd maatschappij- en staatsvormtype, dat we de Verzorgingsstaat zijn gaan noemen. Die is democratisch, maar heeft al trekken, waardoor de klassieke zwakke burgerlijk-democratische staat, al van karakter gaat veranderen. De maatschappijkritiek heeft die Verzorgingsstaat vooral verweten, dat ze te sterk werd. Misschien is het zinvoller, haar haar kracht te doen behouden, haar zelfs extra kracht er bij te gunnen, maar te proberen haar die extra kracht te doen gebruiken om steviger op te treden in de overlevingsstrijd. Een sterkere democratie is moeilijker te hanteren, maar als ons politiek bewustzijn meegroeit, kan de sterkere democratie die duidelijk onderscheidt, wat collectief wordt en wat individueel mag blijven, in het licht van deze problematiek nog wel de betere zijn.

P. Thoenes

Aforismen van Lec

Waar het lachen verboden is, is gewoonlijk ook het huilen niet toegestaan.

Op iedere top bevindt u zich op de rand van de afgrond.

Velen die licht wilden brengen, werden aan de lantaarn opgehangen.

Grafschrift: „Het leven eindigt, de gevolgen ervan helaas niet."

Hoeveel minder mensenbloed zou er zijn vergoten, als wij ons niet zo vroeg van aap tot mens hadden ontwikkeld.

Aforismen van Zarko Petan

Evenals andere Oosteuropese auteurs heeft de Sloweense schrijver en regisseur Zarko Petan een voorliefde voor het aforisme als verhulde satire en maatschappijkritiek. Een aantal volgen hier in vertaling. Petan publiceerde o.m. in 1966 een bundel aforismen „Prepovedane Parole" (Verboden parolen).

P. Krug

De wereld draait nog altijd, echter niet volgens de dienstregeling.

Socialisme is als de scheve toren van Pisa: het is niet stabiel maar houdt zich desondanks staande.

Politici streven er altijd naar de wereld in drie gelijke helften te verdelen.

Ieder begin is moeilijk, vooral het begin van het einde.

De mensen zijn tegenwoordig ongelooflijk verdorven. Het wordt steeds moeilijker hen te bedriegen.

Als U mij vraagt, ik sterf liever individueel dan kollektief.

Wie nu gekruisigd wordt, trooste zich; hij bevindt zich in veel beter gezelschap dan eens Jezus Christus.

Het getuigt van smakeloosheid, wanneer iemand memoires schrijft over een tijd, die ieder liever zo snel mogelijk wil vergeten.

Aan het eind overwint altijd de waarheid. Maar helaas zijn wij pas aan het begin.

Zwijgen is slechts dan goud, wanneer hij, die zwijgt veel te zeggen heeft.

Mijn probleem is, dat ik, hoe ouder ik word, steeds minder de oudere generatie begrijp.

Men moet soms met het hoofd van een ander denken om zijn eigen hoofd te kunnen redden.

Vroeger of later zullen wij vaststellen, dat de laatste revolutie eigenlijk de voorlaatste was.

Ook eerlijke lieden zijn omkoopbaar, alleen voor een eervolle prijs.

Spreken leert de mens in twee jaren en dan leert hij een leven lang zwijgen.

Zij hebben mijn hoofd verbrijzeld om het met hun ideeën te vullen.

DEVIANT GEDRAG [1]

Wat is deviant (of: afwijkend) gedrag? Er zijn tijden geweest waarin men dacht duidelijke grenzen te kunnen trekken tussen het 'normale' en het 'abnormale'. Deze grens is geleidelijk aan steeds vager geworden. En daarmee samenhangend is het onduidelijker geworden of het 'normale' nog wel het vanzelfsprekend wenselijke is. Om te beginnen is er een begripsverwarring rond het begrip normaal. Sommigen verstaan eronder: het *statistisch meest voorkomende,* het *meest gangbare, het gebruikelijke.* Anderen denken bij het begrip normaal aan iets *normatiefs:* zó hoort men zich te gedragen, hiervan afwijken is abnormaal: ongewenst, bedreigend, normloos. Weer anderen denken dat beide betekenissen samenvallen, wat lang niet in alle gevallen zo is. Het is heel goed mogelijk dat bepaald gedrag vrijwel algemeen als norm wordt aanvaard, en toch maar weinigen zich daar feitelijk aan houden (en omgekeerd). Met betrekking tot deviant gedrag kan men dus zowel een *feitelijk* als een *normerend* aspekt onderscheiden. Ook bestaat er een *verschil in intensiteit* bij de beleving van deviant gedrag. Van het meeste deviant gedrag zijn wij ons niet of nauwelijks bewust: in het gedrag van iedere persoon zit ten minste iets unieks en daardoor deviants in de statistische betekenis van het woord. Maar van ander deviant gedrag zijn wij ons terdege bewust en hebben we maatschappelijke instellingen opgericht (rechtspraak, hulpverlening) om 'er iets aan te doen'. Wat, waarom, wanneer wel en wanneer niet, met welke doelstellingen? Met deze vragen zitten we midden in de problematiek waar het in deze literatuurbespreking over deviant gedrag om draait.

Verschillende benaderingswijzen

Deviant gedrag betekende in het verleden (en voor sommigen gaat dat nog op) afwijken van de bijvoorbeeld door God gewilde normen en stond derhalve gelijk aan zonde. Een zonde die niet altijd alleen de afwijker (of afwijkende groep) trof, maar ook wel eens — zo dacht men bijvoorbeeld eeuwenlang m.b.t. homosexualiteit — de samenleving als geheel. De afwijker (of afwijkende groep) liep daarmee het gevaar uitgestoten te worden: zó bedreigend werd deviant gedrag gevonden, dat het vaak de zondebok werd voor al hetgeen verkeerd liep in de maatschappij. Vooral onder invloed van de *Verlich-*

[1] Dit artikel zal binnenkort ook verschijnen in het „Handboek hulpverlenen en veranderen" van het Nationaal Centrum voor Geestelijke Volksgezondheid.

ting is men geleidelijk aan deviant gedrag minder in termen van zonde en meer in termen van *ziekte* gaan interpreteren. In bepaalde opzichten was dat een vooruitgang: het was niet langer de kwade wil van de betrokkene, maar een (wellicht) geneesbare ziekte die voor de deviantie werd aangezien. Na een theologiserende invalshoek kwam een medische, psychiatrische benaderingswijze naar voren. Vooral in de loop van deze eeuw komt bovendien een sociaal-wetenschappelijke benadering naar voren.
Geleidelijk aan treedt dan een belangrijke verschuiving op. Waar aanvankelijk de oorzaak van deviant gedrag bij de *afwijker zelf* wordt gezocht, komen steeds meer de *maatschappelijke achtergronden* van deviant gedrag naar voren. Sommigen gaan zelfs zo ver alleen sociale oorzaken te willen zien, voorbijgaande aan biologische of individueel psychologische aspekten.
Op het ogenblik zijn in de sociologische theorie drie hoofdstromen te onderkennen met betrekking tot afwijkend gedrag: een *funktionalistische*, een *interaktionistische* en een *behaviouristische*.

Funktionalisme

Passend in de traditie van Durkheim, maar zich duidelijk onderscheidend van Parsons, moet in dit verband *Merton* (1) genoemd worden. Zijn centrale veronderstelling is dat afwijkend gedrag "may be regarded sociologically as a symptom of dissociation between culturally prescribed aspirations and socially structured avenues for realizing these aspirations". (2) In de spanningsverhouding tussen doeleinden en middelen, kan men tot verschillende keuzes komen door verwerping (—), aanvaarding (+), of vervanging (±) van deze doeleinden en middelen, zoals hieronder is weergegeven (3).

Schema: doel/middel-typologie van Merton

Modes of Adaption	Culture Goals	Institutionalized Means
I. Conformity	+	+
II. Innovation	+	—
III. Ritualism	—	+
IV. Retreatism	—	—
V. Rebellion	±	±

Merton maakt duidelijk dat deviant gedrag altijd in samenhang gezien moet worden met de bedoelingen die de afwijker met dat gedrag heeft. Het kan bijvoorbeeld zo zijn dat de deviant niet kan (of denkt te kunnen) beschikken over meer gangbare of aanvaarde middelen. Of dat de gekozen middelen onverwachte en/of onbedoelde gevolgen blijken te hebben. Door wèl bepaalde normen te benadrukken (bijv. veel consumeren), en niet de daarvoor benodigde middelen ter beschikking te stellen (bijv. werkeloosheid) duwt de maatschappij iemand in de richting van deviant gedrag. Het is nu van groot belang hoe de maatschappij dit gedrag en de bedoelingen erachter interpreteert, en op grond daarvan de deviant tegemoet treedt.

Interaktionisme

Het is vooral het symbolisch interaktionisme dat dit aspekt verder heeft uitgewerkt. *Becker* (4), *Goffman* (5), en *Kitsuse* (6) moeten in dit verband genoemd worden. Menselijk gedrag kan door derden om allerlei redenen (waarover later) als afwijkend bestempeld worden. Met *Lemert* (7) kan men dan spreken van *'primary deviation'*; deze bestempeling (etikettering, labeling) blijft dan beperkt in haar gevolgen (men noemt iemand bijvoorbeeld een roodharige).

Maar het kan ook zijn dat een bestempeling veel verder reikende gevolgen heeft, dat iemand het stempel dat men op hem of zijn groep heeft gedrukt gaat overnemen en zich als zodanig gaat gedragen (men noemt iemand bijvoorbeeld een dief). Dit gedrag leidt dan weer tot een versterking van de bestempeling, enzovoorts. Deze zichzelf versterkende ontwikkeling voltrekt zich echter niet als een natuurwet — zoals het bevooroordeelde gezegde: 'eenmaal een dief, altijd een dief' doet vermoeden — maar is oorzaak èn gevolg van veranderbaar menselijk handelen. Hoe deze ontwikkeling en de daarmee samenhangende verschijnselen in elkaar zitten, zal verderop behandeld worden, doch eerst moet nog een derde stroming genoemd worden.

Behaviourisme

Onlangs hebben *Opp* (8) en *Tittle* (9) gepleit voor de behaviouristische inbreng bij de bestudering van deviant gedrag. Zij stellen met nadruk niet het alleenrecht voor deze stroming op te eisen maar wetenschappelijke verklaringskracht voorop te stellen. Het waardevolle in andere benaderingswijzen wordt erkend, maar het ontbreekt huns inziens nog te vaak aan konkrete toetsingsresultaten. Het enthousiasme van sommigen voor de eerder genoemde labeling-theorie wordt gerelativeerd: Tittle wijst op voorbeelden dat afschrikking onder bepaalde omstandigheden deviant gedrag kan tegengaan. Zoals bekend bestaat er in wetenschappelijke kringen geen eensgezindheid over de vraag of afschrikking (bijvoorbeeld m.b.v. de doodstraf) wel het beoogde gevolg heeft. Er is nog te weinig onderzoek gedaan om te kunnen vaststellen onder welke omstandigheden afschrikking wèl of niet de beoogde gevolgen heeft. Het is evenzeer de vraag of buitenlands onderzoek zonder meer ook op Nederland van toepassing is.

Deviant gedrag als proces

In alle drie benaderingen wordt aandacht besteed aan het proces dat aan het deviant gedrag ten grondslag ligt. Afwijkend gedrag is niet een voor alle eeuwigheid vastgelegd gegeven maar gevolg en oorzaak van een proces waarin de deviant zich bevindt. In de spanningsverhoudingen tussen doel en middel, tussen bedoeling en gevolgen, kiest hij of zij een bepaald gedragspatroon dat door anderen waargenomen, geïnterpreteerd en daarmee beoordeeld wordt. Gegeven deze reakties neemt de betrokkene weer stelling, enzovoorts. Bij dit alles speelt de taal een belangrijke rol: hoe wordt het gedrag

benoemd, en hoe interpreteert de betrokkene deze benoeming? In het interaktieproces tussen benoemer en benoemde kan men zich allereerst afvragen waarom iemand, een groep, de maatschappij, op een bepaald ogenblik een andere groep afwijkend bestempelt en daaraan bepaalde gevolgen verbindt. Als er tengevolge van afwijkend gedrag slachtoffers vallen, komt de menselijke waardigheid in het gedrang (om misverstanden te voorkomen zij opgemerkt dat ook ten gevolge van niet-afwijkend gedrag slachtoffers kunnen vallen bijv. in een oorlog). Maar zeer vaak (zie bijv. Schur (11)) is er geen sprake van benadeling van anderen, maar kan toch een negatieve reaktie volgen (zie bijv. homosexualiteit).
Van belang is nu dat de acceptatie van deviant gedrag samenhangt met de mate waarin men zich door dat gedrag bedreigd voelt in de eigen identiteit. Ook van de zijde van de benoemde speelt een rol of de bestempeling identiteitsbedreigend wordt ervaren. Opvallend is dat in sommige gevallen zo'n etiket, dat slechts iets zegt over een bepaald aspekt van iemands gedrag (bijv. 'vrouw', 'homo', 'student'), een zodanig overheersende rol gaat spelen dat het lijkt alsof de hele identiteit aan dat aspekt wordt opgehangen (zie bijv. Beks (11)). Zoals gezegd speelt de taal hierbij een belangrijke rol: het taalgebruik kan zowel naar de maatschappij, de groep, als naar de betrokkene toe iemands positie als deviant vastleggen (zie bijv. De Back (12)). Dit kan zich uiten door het gebruik van een specifiek taalgebruik in een sub-kultuur van afwijkenden. Dit sub-kulturele taalgebruik vervult daarmede een dubbele funktie: het geeft zekerheid aan de deviant door hem of haar in de deviante identiteit te bevestigen, en het geeft zekerheid aan de 'normale' maatschappij doordat zij zich duidelijk afgegrensd denkt te weten van de als bedreigend ervaren afwijkers.

Deviant gedrag en hulpverlening

Wat is nu de plaats van de hulpverlening in dit proces. Deze plaatsbepaling hangt ten nauwste samen met het standpunt dat de betrokken hulpverlener inneemt ten aanzien van zowel deviant gedrag als hulpverlening.
Het aantal hulpverleners dat een afwijker bij voorbaat in alle opzichten wil aanpassen aan wat 'men' vindt dat hoort of wat 'men' doet, is ongetwijfeld niet zo groot meer als vroeger — toch doet zich hier een nog steeds aktueel probleem voor. Aanpassen of niet aanpassen, dat lijkt de vraag, maar dat is niet het eigenlijke vraagstuk. Wezenlijker is veeleer het proces dat aan beide ten grondslag ligt (zie bijv. Milikowski (13)): de ontwikkeling van menselijke kreativiteit. Noch in aanpassing, noch in afwijking ligt op zichzelf het menselijk geluk of ongeluk besloten. Vanzelfsprekend zijn bepaalde vormen en is een bepaalde mate van aanpassing voorwaarde voor interaktie en kommunikatie met anderen (zie bijv. het taalgebruik). Wanneer aanpassing beperkt wordt tot dergelijke minimumvoorwaarden ontstaat er ruimte voor integratie: het bevorderen van menselijke interaktie en kommunikatie zonder zoals bij aanpassing het gebruiken van bepaalde vormen daarbij voorop te stellen. En

verder de bereidheid en acceptatie dat andere vormen van menselijke interaktie en kommunikatie beproefd worden op hun doelmatigheid t.a.v. een proces dat tot versterking van eigen identiteit kan leiden. *Kan* leiden, want zoals Merton heeft aangetoond moet men oppassen met het stellen van normen zonder de middelen te geven deze te verwerkelijken. Het is dan ook van groot belang zicht te krijgen op de uitgangssituatie van de hulpvrager/deviant: hoe is de identiteitsontwikkeling van de betrokkene verlopen, waar staat hij of zij in de spanningsverhoudingen van doeleinden en middelen, van bedoelingen en gevolgen van handelen, hoe is de eigen plaatsbepaling ten opzichte van afwijkend gedrag, en welke veranderingsmogelijkheden liggen er voor de betrokkene zelf om — zo nodig begeleid door de hulpverlener — kreatieve, menselijke oplossingen te vinden voor toekomstige spanningssituaties.
Het maakt een groot verschil of iemand in al deze zaken geblokkeerd is geraakt, of dat er nog openingen bestaan — zowel individueel, in de eigen omgeving, als maatschappelijk. Hoe meer openingen, hoe minder langs de weg van afschrikking geleerd en ervaren zal hoeven te worden. Bij dit proces in kreatieve integratie (dat niet noodzakelijkerwijs aanpassing inhoudt) zal men telkens stuiten op achterliggende mens- en maatschappijbeelden. Immers, als zowel hulpverlener als hulpvrager niet langer het 'algemeen' gangbare of gewenste als richtlijn voor ieder handelen nemen, doch streven naar eigen keuzes in een zo groot mogelijke vrijheid en verantwoordelijkheid — dan leidt dat noodzakelijkerwijs tot de vraag welke toetsstenen daarbij gebruikt worden. De hulpverlening vindt derhalve niet alleen een technisch/begeleidende taak in de bevordering van het re-integratieproces, maar ook een inhoudelijk/begeleidende: welke normen spelen een rol anders dan het al of niet aanvaardbare 'normale'. Ook als men zelf als hulpverlener niet aan deze inhoudelijk/begeleidende taak wil (bijv. omdat men de opleidingsachtergrond mist of de hulpverleningsinstelling dat niet wil) dient men zich toch van dit aspekt bewust te zijn, hetgeen tot doorverwijzing of samenwerking met anderen kan leiden (bv. humanistische raadslieden).
Het is niet verwonderlijk dat juist de hulpverlening bij 'abnormaal' gedrag gekonfronteerd wordt met de vraag naar de achterliggende normen, mens- en maatschappijbeelden. Het is ook duidelijk dat juist in relatie tot deviant gedrag gewaarschuwd moet worden voor het onbewust of bewust dwingend opleggen van normen door de hulpverlening. In plaats daarvan is begeleiding noodzakelijk, zodat iemand zich bewust kan worden van de doeleinden die hij of zij zich gesteld heeft of zou willen stellen, en zodat iemand in staat gesteld kan worden tot het bewust kiezen en gebruiken van de daartoe geëigende middelen. Door de grotere samenhang van bedoelingen en gevolgen van iemands handelen, werkt een dergelijke hulpverlening identiteitsversterkend en doorbreekt daarmee de schijnbaar vicieuze cirkel waardoor de deviant steeds devianter lijkt te moeten worden ('eenmaal een . . . altijd een . . .').

Rob Tielman

Literatuur

1 Merton, R. K.; Social Theory and Social Structure; Free Press, New York, 1965
2 a.w. p. 134
3 a.w. p. 140
4 Becker, H. S.; Outsiders; Glencoe, New York, 1966
5 Goffman, E.; Stigma; Van Loghum Slaterus, Deventer, 1971
6 Kitsuse, J.; Societal reaction to deviant behaviour; in: Social Problems (Winter 1962)
7 Lemert, E. M. (ed.); Human deviance, Social Problems and Social Control; Prenstadt, 1974
8 Opp, K. D.; Abweichendes Verhalten und Gesellschaftstruktur; Luchterhand, Darmstadt 1974
9 Tittle, Ch. R.; Deterrents or Labeling?; In: Social Forces 53 (1975) 3, 399-410
10 Schur, E. M.; Crimes without Victims; Prentice-Hall, E. Cliffs, 1965
11 Beks, H.; Beleving van homoseksualiteit; In: Jeugd en Samenleving 4 (1974) 11, pp. 840-849
12 Back, J. de; Taal en afwijkend gedrag; Boom, Meppel, 1973
13 Milikowski, H. Ph.; Lof der onaangepastheid; Boom, Meppel, 1967

STANISLAW JERZY LEC

Reeds eerder (juni 1974) werd aandacht geschonken aan Poolse aforismen, namelijk die van de Poolse schrijver W. L. Brudzinski.

Het is bijzonder verheugend dat de uitgeverij Meulenhoff thans onder de titel *„Het grote boek der ongekamde gedachten"* een belangrijk deel van het oeuvre van de Joods-Poolse auteur Stanislaw Jerzy Lec (1909-1966) aan de Nederlandse lezer presenteert.

Enkele jaren geleden verscheen een keuze uit diens werk onder de titel *„Ongekamde gedachten"* dat door de kritiek gunstig werd ontvangen. Lec (uit te spreken als Lets) schreef naast aforismen ook gedichten en satires en publiceerde regelmatig in Poolse tijdschriften o.m. in het bekende satirische tijdschrift „Szpilki" (Naalden) waarvan hij één van de oprichters was. Terecht schreef Karl Dedecius, de Duitse vertaler van Lec: „Lec steekt ver uit boven het dozijn van zijn voorgangers en tijdgenoten. Zo nauwkeurig en helder als Lec de gehuichelde hemels en de geschminkte hellen voor ons ontmaskert, kunnen boeken daarover dat nauwelijks". Het werk van Lec laat zich in zes hoofdgebieden indelen: religie, moraal, staat, macht, waarheid, recht. De titel is afkomstig van een Duitse auteur, voor wie Lec grote bewondering moet hebben gehad, namelijk Heine („schön gekämmte, frisierte Gedanken").

Het 184 bladzijden tellende boek met een inleiding van Karl Dedecius, een nawoord van Martin Mooy en een aantal surrealistisch aandoende tekeningen van Joost Roelofsz, kan ik bijzonder aanbevelen. Het valt te betreuren, dat er van de rijke Poolse literatuur zo weinig in het Nederlands wordt vertaald (Ik memoreer hier nog een boek verscheenen bij dezelfde uitgever, namelijk „Meesters der Poolse vertelkunst"). Uiteraard vormt het aforisme dat in Polen met Lec een hoogtepunt bereikte, in de Oosteuropese landen een minder gevaarlijke mogelijkheid tot satire en politieke kritiek. De aforismen van Lec bestrijken evenwel een veel groter gebied dan het maatschappelijke zoals uit de volgende beperkte keuze blijkt. (zie blz. 15, 24, 34, 42) P. Krug

Boekbespreking

P. Spigt: Keurig in de kontramine - over Multatuli. Athenaeum - Polak & Van Gennep, Amsterdam, 1975.

Piet Spigt heeft zijn her en der verspreide opstellen over Multatuli waarvan de eerste publikaties dateren uit de jaren tussen 1954 en 1970, gebundeld onder de titel **Keurig in de kontramine.** Daardoor is het gemakkelijker geworden ons een oordeel te vormen over de betekenis van zijn Multatulistudies voor de kennis van onze grootste schrijver der negentiende eeuw vóór 1880. De lezers van **Rekenschap** kennen Spigts stijl. Zij weten dat hij boeiend kan schrijven over nonconformistische figuren die hun bijdragen hebben geleverd aan de geschiedenis van het vrije denken. Zij genieten van zijn rake formuleringen, van zijn bewegelijk spreken-op-schrift, elke keer als er een aflevering van dit tijdschrift verschijnt met achterin de 'Notities van een lezer'. Zij kennen ook Spigts liefde voor dagboeken, brieven, memoires en autobiografieën, zowel van de klassieken in deze genres als van de vergetenen die hij met grote speurzin opdelft om de gevarieerdheid van de menselijke geest te laten zien, in het bijzonder de rijkdom aan niet op conformiteit geijkte ideeën, opvattingen en waarderingen.

Affiniteit met Multatuli is bij Piet Spigt dus zeker aanwezig. Maar die is op zichzelf niet voldoende om na alles wat er over deze schrijver is gezegd nog iets te beweren dat hout snijdt. Het Multatuliboek van Spigt ontleent echter zijn betekenis aan andere kwaliteiten dan die verwantschap. Ik wil er hier drie noemen die mij toeschijnen de belangrijkste te zijn.

Spigt ontsluit door nauwgezet bronnenonderzoek nieuwe kennis omtrent bepaalde perioden uit het leven van Multatuli. Dat geldt in het bijzonder voor de jaren van ballingschap (1865-1868), voor zijn optreden als spreker tussen 1878 en 1881 en voor zijn allerlaatste levensjaren en zijn sterven. Wat over deze drie onderwerpen op een aantal punten al bekend was, plaatst hij door belangrijke aanvullingen met nieuwe gegevens, geput uit de primaire bronnen, in het juiste geheel. Het gaat hem daarbij niet om een geordende reeks feiten en feitjes zonder meer. Zijn gegevens brengen in het bijzonder karaktertrekken en psychische situaties aan het licht die de ongerijmdheid ontnemen aan het zgn. grillige en bruuske van Multatuli's handelingen en besluiten, en zij doen ons zijn levensstijl kennen.

Met deze laatste opmerking ben ik al gekomen bij de tweede goede kwaliteit

van Spigts Multatuliboek. Het werk berust op een bronnenstudie die werd verricht met een sterk ontwikkelde feeling voor de kleine details die de symptomen zijn van de eigen aard, de individualiteit. De belangrijke gebeurtenissen en omstandigheden in Multatuli's leven zijn genoegzaam bekend. Maar van hun zwaartepunt, Multatuli zelf, de wijze waarop hij zichzelf en zijn lotgevallen beleefd heeft, kan niet hetzelfde worden gezegd. Spigt komt dat dichterbij dan de andere auteurs over Multatuli dankzij zijn aandacht voor de blijken van Multatuli's innerlijke toestand ten tijde van die welbekende èn van de nieuwe, door hem beschreven voorvallen, handelingen en besluiten. Spigt registreert hoe Multatuli zich dan voelt, wat hij verwacht, de tweestrijd waarin hij verkeert, zijn stemmingen, zijn nerveuze onzekerheden, zijn gezondheidstoestand. Ik zeg nadrukkelijk: registreert. Want het gaat in dit Multatuliboek niet toe zoals in biografieën nog wel eens het geval wil zijn, nl. dat de auteur zich van tijd tot tijd voorstelt hoe zijn sujet zich bij gelegenheid wel gevoeld, etc. zal (moet) hebben.

Aan de hand van zulke geboekstaafde kleine details wordt het mogelijk de bestudeerde persoonlijkheid te beschrijven. Men moet er maar oog voor hebben, zoals Spigt. En men moet in staat zijn die synthetische arbeid te verrichten. Dat Spigt daarin slaagt, is de derde belangrijke kwaliteit van zijn publikatie. Het blijkt in het bijzonder uit het opstel dat m.i. het beste is uit de gehele voortreffelijke bundel 'Omkeren als métier: Multatuli als moralist', voor de eerste keer gepubliceerd in 1970. In dat eigenlijke besluit van het boek (hoewel biografisch 'De dood van Multatuli' er nog op volgt) roept Spigt zijn beeld van Multatuli op, dat de lezer al steeds aanwezig heeft gevoeld in de voorafgaande opstellen, maar dat hier afgerond getekend staat; en op overtuigende wijze, omdat de subjectiviteit van de schrijver de authenticiteit van de afzonderlijke samenstellende delen in haar waarde laat. Het is het beeld van een moralist die zich met de menselijke waardigheid als hoogste norm keert tegen de geldende moraal. En die dat doet met een agressiviteit waarvan hij tegelijkertijd het gevaar onderkent onder zijn eigen maat te blijven. Vandaar zijn soms krampachtige pogingen tot beheersing. In zijn tijd 'een grandioos moralist . . . op een ongelegen moment' (189). Spigt heeft dit beeld kunnen maken omdat hij de risico's van de biograaf die zich met zijn sujet verwant voelt, wist te vermijden door zijn wetenschappelijke integriteit.

Met het aanstippen van deze drie aspecten van Spigts Multatuliboek is zeker niet alles van dat werk gezegd. Belangrijk is verder nog het aandeel van de schrijver in de controverse die ontstond n.a.v. R. Nieuwenhuys' essay uit 1956 over het optreden van de ambtenaar Douwes Dekker in Lebak. En Spigt levert een knappe reconstructie van de gebeurtenissen in Multatuli's leven tussen 1865 en 1868 (de ballingschap), waarbij het 'klap'incident zowel punt van uitgang als middelpunt is (het opstel 'Multatuli, minister in spe' is daarna enigszins overbodig). Het is vooral het bronnenonderzoek naar de voorvallen in die jaren geweest waardoor Spigt het belang ontdekte van de gegevens omtrent de levensstijl voor de biografische betekenis van die voorvallen. Interessant

zijn verder Spigts gedachten over het periodische ritme van Multatuli's creativiteit. En zo is er meer dat de waarde van deze opstellen uitmaakt en hun heruitgave in gebundelde vorm volstrekt rechtvaardigt.

B.C.

Aforismen van Lec

Zelfs de eeuwigheid was vroeger van langere duur.

In sterrennachten droeg hij een paraplu. De gedachte aan de kosmos maakte hem bang.

Wiegeliedjes voor het collectief: marsen of luidruchtige en vrolijke wijsjes.

Wie oogkleppen draagt, zou moeten weten, dat daarbij ook nog teugel en zweep horen.

Vaak wordt de literatuur verweten dat zij voor de gevangenen de vlucht uit de werkelijkheid gemakkelijk maakt.

Menselijke rechtlijnigheid is niet altijd de kortste weg naar het doel.

Uit het dagboek van de eeuwigheid: „Slechts één ding bleef van het begin van de wereld tot haar einde in leven: de angst".

Ook geestelijk gecastreerden maken zich met hoge stem kenbaar.

Uit een gebroken ruggegraat groeit een psychische bochel.

Een mens met een groot hart *moet* aan evenwichtsstoornissen lijden.

In de geschiedenis tellen zelfs de onvoltooide daden.

„De individu telt niet". Een niet-wetenschappelijke mening.

Men kan slechts zijn leven lang naar een doel streven, wanneer dit doel zich voortdurend verwijdert.

Hoedt u voor thema's, waar u niet van afkomt.

Velen, die hun tijd vooruit waren gesneld, moesten in zeer oncomfortabele onderkomen op hem wachten.

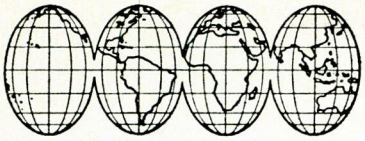
Verschrikkelijk zijn de zwaksten van het geweld.

Het gezicht van de vijand ontstelt mij, omdat ik zie hoezeer het op het mijne lijkt.

Ook moerassen wekken soms de indruk van diepte.

Pas op, dat je niet toevallig onder het rad van fortuin van een ander raakt.

Als er geroepen wordt: „Leve de vooruitgang!" — vraag dan altijd: „Vooruitgang waarvan?"



Actualiteiten

Het Frans en het taalnationalisme in Europa

Al geruime tijd wordt er in Nederland een discussie gevoerd over de verzwakte positie van het Frans in het middelbaar onderwijs. Slechts weinigen in humanistische kring zullen deze aantasting van de positie van het Frans niet betreuren. Vele jonge mensen wordt hierdoor de mogelijkheid ontnomen kennis te nemen van de rijke culturele erfenis van Frankrijk. Het probleem heeft velerlei facetten, zoals in „The Times" (6 januari) naar voren werd gebracht door Jacques Cellard van „Le Monde". Hij schreef o.m.

„Op 25 januari 1969 nam de EG-Raad van (zes) Ministers van Onderwijs een resolutie aan, waarin werd verklaard dat talenverscheidenheid een onderdeel van de culturele erfenis vormt, en dat die verscheidenheid zeker geen obstakel op de weg naar de eenheid moet zijn doch een bron van intellectuele verrijking moet worden door middel van de studie van de moderne talen. „Slechts door veralgemening van de studie van Europa's moderne talen zal het mogelijk worden tot volledig wederzijds begrip en samenwerking in Europa te komen . . ." enz. Teneinde de communicaties te europeïseren beval de Raad aan een energiek beleid van modern taalonderwijs binnen het kader van het onderwijssysteem der staten. Wat is daarvan geworden?

Inderdaad is dit onderwijs meer gespreid of gedemocratiseerd, niettemin is de diversificatie van het talenonderwijs niet tot stand gekomen. Erger nog, waar gezien de culturele traditie reeds enige diversiteit bestond, heeft het Engels zijn opmars voortgezet. Dit roept een probleem op dat voor Europa's toekomst van fundamenteel belang is. Indien Europa naar een eenheid toe moet, kan het dat dan met de huidige taalverschillen? Maar indien het aan die verscheidenheid de rug toekeert, loopt Europa dan niet het risico zijn eigen identiteit te verliezen? Het beginsel van talengelijkheid wordt in de EG strikt toegepast, althans in de Europese instellingen. In welke taal de documenten oorspronkelijk dan ook vervat zijn, zij worden stelselmatig in Brussel, Luxemburg en Straatsburg vertaald in de nationale talen der EG-landen. Maar hoe dat zal worden indien, over zo'n tien of vijftien jaar, de Europese ambtenaren, wetenschappers en industriëlen alleen nog maar het Engels als vreemde taal kunnen spreken? Dat vertaalwerk in de nationale talen zou een leeg gebaar worden, indien het Engels óók nog de enige voertaal van Europa is geworden.

Dat nu zou — wat zeker niet de opzet is — niet leiden tot de geboorte van een Europa der Vaderlanden maar juist een terugkeer tot enghartig nationalisme uitlokken. Hoe zou een Nederlander de Franse cultuur kunnen gaan begrijpen indien hij verplicht was die in het Engels te benaderen?

Ongetwijfeld zullen de historici in de toekomst zich erover verbazen dat de Europese partnerlanden weliswaar onverdroten allerlei regelingen op economisch gebied hebben opgesteld, maar niet in staat of bereid zijn geweest regelingen te treffen op het van essentieel belang zijnde gebied van de taal. Totnogtoe hebben slechts twee lid-staten, Frankrijk en de Bondsrepubliek een overeenkomst gesloten, waarbij partijen beloven te waken tegen de afneming van het onderwijs in de taal van de ander. Maar terwijl men zich er min of meer aan houdt in Frank-

rijk — waar het Duits zich handhaaft (voor 15 % is het de eerste taal, voor 35 % de tweede) —, wordt de overeenkomst in de Bondsrepubliek minder stringent toegepast; het Frans verliest daar steeds meer terrein: slechts 16 % van de gegadigden kiezen het, en dan nog pas als tweede keus.
In feite gaat het om de eerste taal: in wèlk onderwijssysteem dan ook zal minstens 65 % der kinderen de tweede taal — meestal een keuzevak — in de steek laten nog vóórdat de school wordt verlaten. De tweede taal is in het algemeen slechts van statistisch belang.
Gegeven de variaties in onderwijssystemen en statistische methoden, is het maken van vergelijkingen tussen de ene en de andere taal riskant. Niettemin kan gesteld worden dat het Engels als vreemde taal voorop staat in het onderwijs in de Bondsrepubliek, Denemarken, Nederland en Frankrijk. In België en Luxemburg wordt nog tegengas gegeven door het vereiste leren van de andere „nationale taal": Nederlands, Frans of Duits. In Italië wordt het traditionele overwicht van het Frans uitgehold (60 % in 1965, 40 % in 1974), waarvan het Engels profiteert.
Het hele probleem moet beslist niet worden teruggebracht tot een episch duel tussen Frans en Engels, of een kinderachtige kruistocht tegen het internationale Engels. Elk waarlijk Europees taalbeleid moet gebaseerd worden op een intelligente en actuele verscheidenheid van onderwijs, zonder welke de romaanse talen, het Italiaans vandaag, het Spaans en Portugees morgen, de grote verliezers zullen worden. De culturele bijdrage van die talen aan het Europese leven is enorm en vooral het verlies van Spaans en Portugees zou te betreuren zijn, omdat die ons linguïstisch toegang verschaffen tot Zuid-Amerika.
Ondanks de neergang van de Europese talen, voorzover die buiten de eigen landstaal worden gesproken, geniet het Frans nog een bevoorrechte positie. Wellicht wordt deze taal minder geleerd door de elite (maar welke elite?) dan 200 jaar geleden, maar het is nog immer de eerste taal die in Engeland na de landstaal wordt onderwezen: 70 % van de gegadigden kiest er het Frans. In Spanje is dat 60 %, in Portugal 80 %. En in Italië komt het Frans gelijk met het Engels.
Frankrijks verantwoordelijkheid bij de ontwikkeling van een Europese benadering van „geo-linguïstiek" is derhalve zeer groot. De komende jaren zal het inzicht en generositeit moeten tonen. Het zal helder moeten beseffen dat het zinloos is de status van het Frans egoïstisch te verdedigen zonder óók de positie van alle andere talen in Europa te verdedigen.
Indien Europa de gevaarlijke en gemakkelijke weg van één lingua franca verwerpt, indien het de kanalen opent voor wederzijds begrip en aan zoveel mogelijk mensen echt toegang geeft tot de culturen buiten de eigen landsgrenzen —, dàn zal Europa wat minder het „Europa der handelaren" worden, en wat méér het Europa der Europese volken. Is dit teveel gevraagd?"

P. Krug

Notities van een lezer

De dagen rondom **Kerst en Nieuwjaar,** die sfeer en de pauze in allerlei bezigheden, lenen zich bizonder goed voor het belust arrangeren van verschillende bezigheden en genoegens. Ik had me al lang tevoren goed geprepareerd. Een heel oude, met leer beklede buro-stoel moest gerestaureerd en opnieuw overtrokken worden. Een goede kennis had mij een schitterende huid van persico-leer bezorgd. Alle gereedschappen en benodigdheden lagen gereed.
Maar er was meer. Ik wilde de grote Goethe-roman van *Thomas Mann*: „Lotte in Weimar" weer eens lezen. Ik heb langzamerhand van Mann zowat alles wel gelezen, sommige boeken meermalen — zoals „Der Zauberberg" — maar ik weet dat ik me er in normale tijden van het jaar niet toe hoef te zetten om de buitengewoon omstandige beschrijvingen en dialogen met het gewenste profijt te kunnen uitzitten. Daartoe is de ontspannen sfeer van veel vrije tijd nodig. Dus lag voor de Kerst „Lotte in Weimar" op het stapeltje naast mijn stoel.
Toch had ik me wel een beetje ingedekt voor inzinkingen onder het geweld van Mann's woordenstroom. Ik had ook een paar grammofoonplaten gekocht van de verwaarloosde tijdgenoot van Beethoven: Nepomuk Hummel — zijn sonates voor fluit en piano en zijn magnifieke septet. En bovendien wilde ik een heel curieus toneelstuk lezen van een opmerkelijke auteur uit de negentiende eeuw: *Friedrich Hebbel* — zijn drama „Judith".

* * *

Mijn minutieus gescharrel aan mijn burostoel ging prachtig — in alle geheimzinnigheid, niemand mocht kijken voor ik het „klaar" kon roepen — maar in **Thomas Mann** liep ik na enige tijd toch weer een beetje vast. Eigenlijk is het verhaal zeer veelbelovend. Want wat is het geval?
Goethe werd, toen hij als jurist was afgestudeerd, door zijn vader in 1772, toen hij drie-en-twintig jaar was, naar het fraaie Rijnlandse stadje Wetzlar an der Lahn gezonden om te gaan werken bij het plaatselijke „Reichskammergericht". Hij flaneerde echter rond, maakte mooie verzen, bouwde heerlijke feestjes — maar zag zelden het interieur van het gerechtsgebouw.
Hij leerde een lieflijk meisje kennen: Charlotte Buff die negentien jaar was en verloofd met de legatiesecretaris Kestner uit Hanover.
Goethe maakt grote indruk, wordt onvermijdelijk verliefd op „Lotte" en er ontspint zich een subtiele, dubbelzinnige verhouding tussen de drie jongen mensen. Lotte zal op zeker moment het geweldige risico van een passie voor de meeslepende, maar met alles en iedereen experimenterende dichter hebben begrepen — en zij geeft te verstaan dat zij het leven aan de zijde van de ambtenaar Kestner verkiest. Goethe vertrekt. Zij schenkt in de komende jaren haar goede man ik geloof negen kinderen.
Maar ook Goethe brengt iets ter wereld: hij schrijft met nauwelijks veranderde gegevens, alleen naar een tragisch einde van zelfmoord toe, zijn wereldberoemde boek „Werther" of beter: *„Die Leiden des jungen Werthers, ein Roman in Briefen"*.
Het boek maakte een ongelooflijke indruk. Er moeten in het spoor van dit boek nogal wat zelfmoorden zijn gepleegd. Maar tevens werd dáárdoor Charlotte ook beroemd. Dat moet haar helemaal niet zo

erg bevallen zijn.
Nu is er een prachtige anecdote bekend. Op zekere dag in 1816 bezoekt een oudere dame van drie-en-zestig jaar het bekende stadje Weimar, waar Goethe (67) een zeer hoog geplaatst personage was, wereldberoemd. Haar verschijning en vooral haar naam baren groot opzien en nieuwsgierigheid: Charlotte, weduwe van Kestner, geboren Buff — „Werthers Lotte" — een wandelend literair document als het ware.
Goethe was ietwat geïrriteerd door dit bezoek van zijn verleden aan zijn gebied van het heden. Maar hij kon er niet onderuit: Zijne Excellentie moest Frau Hofrat wel voor het middagmaal uitnodigen. Hij gedroeg zich hoffelijk maar stijf, afstandelijk, zonder een spoor van humor. Charlotte schreef aan haar zoon: „Ich habe die Bekanntschaft eines alten Mannes gemacht, welcher, wenn ich nicht wüszte, dasz er Goethe wäre, *und auch dennoch,* keinen angenehmen Eindruck auf mich gemacht hat".
In 1938 heeft Thomas Mann een lezing in Princeton over Werther gehouden en daarbij vertelde hij ook deze anecdote. De voordracht besloot hij met de woorden: „Ich meine, dasz sich auf diese Anekdote eine nachdenkliche Erzählung, ja ein Roman gründen liesze, der über Gefühl und Dichtung, über Würde und Verfall des Alters manches abhandeln und Anlasz geben könnte zu einem eindringlichen Charakterbilde Goethe's, ja des Genies überhaupt. Vielleicht findet sich der Dichter, der es unternimmt." (*Altes und Neues* — s. 201)
Nu, die roman heeft Thomas Mann een jaar later geschreven — vier-honderd-vijftig bladzijden.

* * *

Eigenlijk is **„Lotte in Weimar"** een verrukkelijk maar een onmogelijk boek. Zoals het boek al begint: „Der Kellner des Gasthofes *Zum Elephanten* in Weimar, *Mager,* ein gebildeter Mann, hatte an einem fast noch sommerlichen Tage ziemlich tief im September des Jahres 1816 ein bewegendes, freudig verwirrendes Erlebnis. Nicht, dasz etwas Unnatürliches an dem Vorfall gewesen wäre; und doch kann man sagen, dasz Mager eine Weile zu träumen glaubte".
Dat is natuurlijk een heerlijk beeld. Met de gewone postwagen uit Gotha van acht uur in de morgen stappen drie vrouwspersonen uit: een oudere moeder, een huwbare dochter en een kamermeisje. Het blijkt bij de inschrijving in het register te zijn „Hofrätin Witwe Charlotte Kestner, geb. Buff, von Hanover", afkomstig uit Goslar, met dochter en bediende.
Mager, zoals we ons herinneren: „ein gebildeter Mann", valt haast flauw, wringt zich de grote rode handen —: „Werthers Lotte!"
Er ontspinnen zich gesprekken waar je beurtelings van gniffelen kunt en náár van wordt. Maar nauwelijks is zij op haar kamer en hoopt een beetje te kunnen bijkomen van de reis, als een zekere Dr. Riemer wordt aangekondigd: de secretaris van Goethe, zo blijkt, die bij geruchte de aankomst van het historische monument heeft vernomen en nu zijn opwachting komt maken.
Het gesprek dat dan plaats vindt strekt zich uit over tachtig bladzijden van het boek — als ik goed reken is dat een dialoog van ongeveer *vier uur.* Het *is* ook geen echte dialoog. Charlotte zegt iets en Riemer antwoordt met een briljant essay over de betekenis van het genie, waaruit blijkt dat onder de tomeloze bewondering van Riemer voor Goethe een walgelijke jaloezie verborgen zit. Die twee mensen in die hotelkamer in Weimar filosoferen dertig bladzijden lang over de vraag: wàt nu Goethe tot zo'n groot man maakt. Charlotte kan haar feitelijke afkeer niet onderdrukken, zij heeft geleden onder de hele geschiedenis. Goethe heeft met Werther weliswaar geen laakbare tendentie geleverd, maar de brave echtgenote van de ambtenaar Kestner heeft zich toch erg ongemakkelijk gevoeld onder de licht verschoven interpretaties van haar tijdgenoten. En als een toppunt van openhartigheid noemt zij de affectie van de jonge Goethe voor de jonge Charlotte niet anders dan „Liebe zu einer Braut", klaploperij: „Schmarotzertum". Waarschijnlijk zou Goethe geen aandacht voor haar hebben gehad als zij niet verloofd

was geweest.
Welnu, als Riemer weg is en Charlotte even wil gaan liggen — wat 'n wonder — wordt er door Mager met vijf-en-dertig excuses wéér bezoek aangekondigd: juffrouw Adèle Schopenhauer, dochter van een rijke weduwe uit Danzig, die een vriendin is van Goethe. Het gesprek dat dan volgt — amusant, langdurig, omstandig, vol zeldzaam fraai aangebrachte toespelingen — duurt met allerlei intermezzi honderd-vijftig bladzijden.

* * *

Het is duidelijk dat ik zo'n boek niet ademloos uitlees, maar het is wel een boek waar je gerust dagenlang mee bezig kan zijn tussen allerlei dingen door. Je draait een plaat, een uurtje naar beneden naar de werkplaats om de rugleuning van de burostoel heel precies en voorzichtig te overtrekken. Dan weer naar boven, wat praten, wat drinken, een sigaar — en dan Thomas Mann weer. En onweerstaanbaar neemt de bewondering voor deze schrijver dan weer toe: het is zijn ironie, en zijn wijsheid, het raffinement waarmee hij menselijke eigenaardigheden, drijfveren en beweegredenen aan het licht brengt, een karakteristieke sfeer om je heen tovert. „Der Zauberer" is Mann genoemd in één van de laatste biografieën — en dat is wel juist. Maar hij duurt lang en soms moet ik er even uit.
Op zo'n moment ben ik mij in „Judith" van **Friedrich Hebbel** gaan verdiepen. En dát is boeiend!
Hebbel leefde in Duitsland van 1813 tot 1863 en heeft zich over een breed terrein bewogen. Hij maakte verzen — weinig écht poëtisch — korte verhalen, voornamelijk in zijn jeugd, maar vooral is hij van belang door zijn toneelstukken, zijn theorieën omtrent het drama, en zijn dagboeken die van zeldzame kwaliteit zijn. Hij was een moeilijk man in een moeilijke omwentelingstijd van de Duitse landen — de erfenis van de Napoleontische overheersing, een moeizaam begin van de economische eenheid, de onvoltooide revolutie der Duitse burgers in 1848. Hij was van zeer benauwde afkomst — men vermoedde dat hij als feitelijke vader de dorpspredikant mocht beschouwen. In al die omstandigheden groeide Hebbel wat schoksgewijs op, een zeer intelligente, kwetsbare, ietwat zwaarmoedige man. „Liefst niet lang leven en niet lang sterven, het overige is onverschillig. Het leven is een verbrandingsproces; maar een droevig bestaan is als een brandstapel die aangestoken wordt terwijl het regent."
U ziet aan deze vreugdeloze zin al dat Hebbel wél schrijven en uitbeelden kon. Ik kende al enkele van zijn verhalen, had ook zijn dramaturgische theorieën eens gelezen en zijn toneelstuk *Maria Magdalena* stond me nog goed voor de geest als een weldoortimmerd burgerlijk drama van indrukwekkende spankracht.
Zijn toneelstuk *Judith* leek mij erg boeiend, vooral ook doordat het gegeven, de stof, in zekere zin vastligt en hij dát grondelement moest interpreteren, „vertolken" als het ware, waarbij de eigenaardigheden van een auteur als in een vergelijkend onderzoek aan het licht zouden kunnen komen.

* * *

Het toneelstuk „Judith" is gebaseerd op een verhaal uit de **apokriefe boeken** van het Oude Testament. Dat „Boek Judith" is een zeer romantische vertelling die vermoedelijk ontstaan is ten tijde van de Makkabeeën-oorlog van 167 tot 143 vóór onze jaartelling, met de duidelijke tendens om de strijdende Joden aan te moedigen tegen de heidense onderdrukkers. Het gaat in dit verhaal om de belegering van de Joodse stad Bethulië — die voorzover wij weten nooit heeft bestaan — door de wrede, wispelturige, opschepperige bevelhebber Holophernes, van wiens bestaan we strikt historisch ook niets weten, die in opdracht van de Assyrische koning Nebukadnezar (die eeuwen vroeger leefde) met drastische gebiedsuitbreiding bezig is en tot zijn verrassing op die Joodse stad stuit. De gegevens van het verhaal zijn dus nogal rommelig, maar zoals gezegd: bij de veronderstelling dat het een krijgshaftig epos was om de Joden met een wonderlijke uitredding een hart onder de riem te steken, is enige geschiedvervalsing wel begrijpelijk.

Het Boek Judith is een mooi, strak verhaal van ongeveer vijftien bladzijden, die ik op kerstdag met diep genoegen heb gesavoureerd.
Na een sobere hoewel meedogenloze inleiding over de gewelddadigheid van de veldtocht van Nebukadnezar en Holophernes, hun woede over de aanmatiging van de joodse stad Bethulië om hen te weerstaan, wordt de benauwenis van de Joodse bevolking in de dodelijke omklemming van het nietsontziende Assyrische leger beschreven. Zij raken verstoken van voedsel en water, en het gevaar is nabij dat in deze schaarste de honger en de dorst velen er toe zal nopen de heilige spijswetten te overtreden en Jahweh's woede te ontketenen. Men neigt er toe zich over te geven op genade.
Maar dan komt Judith naar voren. Zij is een jonge weduwe, niet onbemiddeld. Haar man, „die Manasse had geheten" was ruim drie jaar geleden gestorven door een zonnesteek bij de gerstenoogst. Zij waren toen nog maar kort getrouwd geweest. Sindsdien bad zij veel en bleef een keurige vrouw.
Judith verzet zich heftig. Men mag niet vooruit lopen op Gods besluiten, men moet zich verootmoedigen en het aan Hem overlaten hoe en wie en wanneer er gestraft wordt voor hoogmoed en afvalligheid.
En dan doet zij haar grandioze voorstel: laat mij met mijn dienstmaagd en eigen voedsel en drank de poort uitgaan; vraag niet wat ik ga doen; blijf bij de poort dag en nacht voor vijf dagen; bidt en wacht tot ik terugkom.
Daarna gaat zij weer in gebed, gordt zich aan en verlaat de stad. Ze wordt door soldaten van Holophernes aangehouden; deze zijn perplex van haar schoonheid. Perplex is een te neutraal woord, maar ik wil het proper houden. Zij wordt naar Holophernes geleid — die nog heftiger gewaarwordt wat zijn trawanten al voelden.
Judith speelt een prachtig spel. Zij zegt Bethulië ontvloden te zijn omdat zij gruwt van hun verachting voor Holophernes — en zij openbaart hem het geheim hoe hij de stad met enig geduld kan veroveren zonder één man te verliezen: God maakt de Joden onoverwinnelijk zolang zij zich aan de spijswetten houden; sluit nu de stad nog beter af en wacht; zij zullen ratten en onrijn vocht gaan gebruiken, dán zal God hen verlaten en de stad valt in de schoot van Holophernes. Vijf dagen is de termijn. Maar laat haar intussen vrij in haar voeding en bewegingen; laat haar 's morgens en 's avonds vrij uitgaan om te bidden. 't Wordt haar toegestaan, want Holophernes stelt zich nog veel meer voor van de nabije overgave.
Op de avond van de vierde dag richt Holophernes alvast een feestmaal aan. Judith wordt daarbij uitgenodigd. Zij komt en er wordt diep doorgezakt, het is een tomeloze orgie. Hij neemt Judith mee naar zijn tent en beveelt: hem niet te storen tot het ochtendgloren.
Alleen met haar, valt hij echter terstond in een diepe roes. Judith hakt hem — met afgewend gelaat — het hoofd af, doet dit in haar knapzak en verlaat, haar dagelijkse bidstonde voorwendende, het kamp, laat zich weer binnen in de stad en toont de bloederige kop van de gehate vijand. De Joden doen een uitval, er komt paniek bij de Assyriërs die bemerken dat hun bevelhebber op geheimzinnige manier is vermoord en zij vluchten. Uitzinnige blijdschap in Bethulië. De vrouw Judith die dit alles, eerzaam bovendien, bewerkt heeft leeft nog lang en gelukkig. Zij werd honderd-en-vijf jaar oud.

* * *

Wat doet Friedrich Hebbel nu met dit verhaal? Het is vrijwel onmogelijk om in een elementair precieze verwerking iets te maken dat boeiender is dan de pregnante vertelling zelf.
Al direkt in het begin van zijn toneelstuk bouwt de auteur een element op geheel nieuwe wijze uit. Hebbel laat Judith tegen haar dienstmaagd een verhaal vertellen over haar huwelijk, dat een volstrekt **verrassende wending** aan de beweegredenen kan geven. Zij vertelt dat zij op het einde van haar trouwdag met Manasse alleen was. Ietwat gespannen ontkleedde zij zich, haar man stond voor het raam en keek naar buiten. Tenslotte, toen zij in bed lag keerde hij zich naar haar om. Hij

keek haar aan en verbleekte. Zij schrok en begreep niet wat er gebeurde. Manasse leek aangegrepen door een vreemde invloed. Hij zei niets en keek haar verwezen aan. Zij wist zich geen raad en riep hem ondanks haar verlegenheid bij zich. Hij kwam wel, stapte in bed en ging slapen. Nooit had hij haar nadien benaderd. Toen hij na een half jaar stervende was vroeg zij hem wat er in die huwelijksnacht in hem was omgegaan. Hij wou, leek het, antwoorden, maar bleef in de eerste woorden steken en stierf.
Hemelse goedheid — dacht ik toepasselijk — wat een vondst! Nu is er een verklaring ingebouwd voor het toch wel wat drieste en doodsverachtende optreden van Judith aan het einde van het stuk: haar kille moed om zich onbeschermd naar die geile geweldenaar Holophernes te begeven. Zij wil dramatisch het kwellende geheim van haar leven ontsluieren: of een man haar hebben wil of niet. En hoe loopt het af? De woesteling, die ontelbare vrouwen besprong, valt pardoes in een ronkende slaap. Wát een drama!
Maar tot mijn verrassing gebruikt Hebbel deze inlas héél anders. En hoe! Judith wordt wél bezeten door Holophernes en van dat moment af is haar ware leven geëindigd, de dader moet dood. Haar hele aktie is nationalistisch, zij offert zich op voor haar stad, maar zij huivert voor de gevolgen die zij ondervindt. In de laatste regels van de tragedie fluistert zij de hoop dat zij geen kind van Holophernes zal baren.

* * *

Dit was voor mijn gevoel in die kerstdagen wel een anti-climax van mijn verwachtingen. Waarom heeft Hebbel zijn eigen ingevoegde element niet gebruikt? Ik stelde mij het al helemaal voor hoe Judith — nu al drie jaar geteisterd door de gedachte: waarom *wil* niemand mij, die toch zo'n mooie vrouw is? — de kans van haar leven zag om de geheel beveiligde proef op de som te nemen. Ogenschijnlijk voor het vaderland, (en dat zou er óók niet slecht bij varen), zou ze eindelijk weten of er werkelijk een demonisch aureool om haar zweefde. Vijf dagen uit en thuis.
Maar veel indringender is nu de vraag: waartoe die inlas van die zogeheten „niet geconsumeerde echt". Dát wilde ik nu graag weten.
De dagboeken!
Het was bekend dat Hebbel het stuk schreef op zes-en-twintig jarige leeftijd tussen oktober 1839 en januari 1840. Het verzamelde werk van Hebbel is al sinds jaren naar onze kelder verhuisd, dus: naar beneden en de band **Tagebücher** opgehaald.
Inderdaad: op 3 oktober 1839 — „Gestern fing ich meine Tragödie an und schrieb ein paar Szenen, die mir gefielen . . ." Op oudejaarsdag is hij bijna klaar en voelt er zich erg tevreden mee. Hij ziet er een teken in dat hij tot het hoogste in staat is. Maar op 3 januari 1840 bevindt hij zich in de grootste verlegenheid: *„Die Judith der Bibel kann ich nicht brauchen".*
Wat is zijn moeilijkheid? In het apocriefe boek is Judith een weduwe die Holophernes met list en geslepenheid in haar netten lokt. Zij is dolblij als zij zijn hoofd in de zak heeft en viert met haar stadgenoten drie maanden feest. Dát vindt Hebbel laaghartig. De daad van Judith moet een gróte daad zijn. En dan zegt hij wat hem beweegt het huwelijk van Judith een bepaalde betekenis te geven: Slechts van een „jungfräuliche Seele" kan de onverschrokkenheid uitgaan die in staat is tot zoiets verschrikkelijks maar heroïsch als waartoe Judith zich geeft. Hebbel meent dat deze overtuiging verankerd ligt in de diepte van het menselijke gemoed, in het overeenkomstige van het geloofsleven der volkeren, in de getuigenissen der geschiedenis. Bij dit laatste zal hij wel aan Jeanne d'Arc gedacht hebbben. Hij besluit: „Die Witwe musz daher gestrichen werden". Maar: een „jungfräuliche Seele" kan alles offeren, alleen niet zichzelf, want met haar eerbaarheid valt het fundament van haar kracht weg. En dáárom heeft hij een mengwezen geconstrueerd — tussen meisje en vrouw: wel getrouwd maar niet gebruikt. Hebbel vraagt zich gelukkig wel ietwat wanhopig af of Judith daardoor niet haar betekenis als symbool verliest, of zij niet verwordt tot schoolvoorbeeld van donkere mense-

lijke karaktereigenschappen. Het is dunkt mij veel erger.
Dit is al met al het merkwaardige verhaal van een verhaal. De donkere dagen rondom Kerst en Nieuwjaar zijn zoals u ziet bizonder geschikt voor het avontuur van de menselijke neiging tot het sprookje.

P. Spigt

Aforismen van Lec

In de hel is de duivel een positieve figuur.

Spreek geen kwaad over de mens. Hij zit in je en hoort je.

Om geduld te leren is veel geduld nodig.

In de strijd der denkbeelden vallen mensen.

Onze onwetendheid verovert steeds wijdere werelden.

Dat hij gestorven is, is nog geen bewijs dat hij geleefd heeft.

Ook tot aarzelen moet men kunnen besluiten.

Ook in de omlijsting van het wereldbeeld zit de houtworm.

Ik weet waar de legende van de rijkdom van de joden vandaan komt: ze betalen altijd het gelag.

De tijd schrijdt voort. En gij, mens?

Tempo! Tempo! Men kan het leven in één dag doorleven. Maar wat doen we dan met de rest van de tijd?

Men moet soms zwijgen om gehoord te worden.

Ga niet op platgetreden paden — u zult uitglijden.

Geef God wat Gode toekomt, de keizer wat des keizers is. En de mens?

Laten wij zelf in onze zeilen blazen.

Brandstapels geven geen licht in de duisternis.

Gedachtenloosheid doodt. Anderen.

De mens groeit met de prijs die hij betaalt.

De meest opvallende eigenschap van geestelijk tragen is hun onstuitbare activiteit.

Vijanden gaan op elkaar lijken. Wee de oorspronkelijken!

Filosofen! Hoed u ervoor de steen der wijzen te vinden. Men zal hem u nog om de nek hangen.

HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES

De Stichting is in het leven geroepen

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

Vormen van deelneming:

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

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

Donateurs worden tevens als contribuanten beschouwd.

De stichting geeft uit

rekenschap

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

Het abonnement loopt van 1 januari t/m 31 december. Abonnementsprijs *f* 25,—; losse nummers *f* 6,25.

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

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