

6/4

REKENSCHAP

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT
VOOR WETENSCHAP EN CULTUUR



BIBLIOTHEEK

Van Asch van Wijckskade 28

3512 VS Utrecht

Tel: (030) 239 01 99

ZESDE JAARGANG
NUMMER 4, DEC. 1959

REKENSCHAP,

driemaandelijks tijdschrift voor wetenschap en cultuur, uitgave van de HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES, onder redactie van Prof. Mr. A. D. BELINFANTE, Prof. Dr. H. FREUDENTHAL, F. P. HUYGENS, Dr. B. W. SCHAPER, Prof. Dr. G. STUIVELING, Prof. Dr. T. T. TEN HAVE, Prof. Dr. LIBBE VAN DER WAL.

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

Men wordt verzocht kopij enz. niet te zenden aan de redacteuren persoonlijk, maar aan het secretariaat der redactie, F. P. Huygens, Duinrell 4, Wasse-naar (tel. K 1751-3568). Inzendingen worden alleen in behandeling genomen, wanneer de kopij getypt is, postzegels zijn bijgevoegd en het adres van de auteur op de kopij zelf is vermeld.

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

Betaling gaarne door storting of overschrijving op giro no. 582293 t.n.v. Humanistische Stichting Socrates, Oudegracht 152, Utrecht.

HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES

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

Bestuur: het Dagelijks Bestuur van het Humanistisch Verbond.

Werkzaamheden:

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

Vorm van deelneming:

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

Donateurs worden tevens als contribuanten beschouwd. Giro 582293 t.n.v. Humanistische Stichting Socrates, Oudegracht 152, Utrecht.

INHOUD:

6e Jaargang Nr 4 — december 1959

V. W. D. Schenk, Darwin, Jackson en Freud	149
H. S. Haase, Over toekomst-literatuur	163
Libbe van der Wal, De filosofie en het „verstandig taalgebruik”	172
Joh. Weiland, Het stille feest	177
Uit de tijdschriften	188
Internationale kroniek	192
Personalia	omslag

DARWIN, JACKSON EN FREUD *)

Wie zich afvraagt welke invloed Darwin heeft gehad op de wetenschap van zijn tijd, zal eerst de vraag onder ogen moeten zien of er een onderscheiding mogelijk is tussen het zeer verbreide evolutionistische denken dat het begin van de 19e eeuw typeerde en het denken van Darwin. Het is namelijk steeds duidelijker geworden dat Darwin allermintst de eerste schakel in dit geheel was, integendeel, G. Himmelfarb in haar doorwrochte studie over Darwin en het Darwinisme gaat zo ver te spreken over een conservatieve revolutie. Zij bedoelt daarmee dat Darwin in feite niet veel nieuws bracht en dat hij door zijn optreden om moeilijk verklaarbare redenen niettemin een soort revolutie in de publieke opinie teweegbracht. Ja, zij gaat zover (m.i. té ver) Darwin's theorieën waardeeloos te achten en begrijpt dan ook volstrekt niet waarom men zich nu juist over hem zo heeft opgewonden. Hoe dit ook zij, het staat in ieder geval vast dat de gedachte van een evolutie in de natuur sinds Lamarck, sinds grootvader Darwin, sinds Goethe, sinds Geoffrey St Hilaire en talrijke anderen zeer sterk leefde in de wereld van wetenschap en cultuur dier dagen. Over de verklaring der verschijnselen bestonden echter grote meningsverschillen en ook het verschijnsel zelf werd verschillend opgevat.

Darwin (ook weer niet als eerste) waagde het met een hypothese waarin zo min mogelijk werd toegegeven aan de behoefte onzekerheden op te lossen met behulp van metafysische, godsdienstige verklaringen. In de loop van zijn leven groeide hij uit tot een religieuze agnost en hij zocht de verklaring der natuurverschijnselen in de natuur zelf en in de werking van natuurwetten. Ook hierin stond hij niet alleen en in Engeland was b.v. John Stuart Mill van mening dat het zinvol was ook in de geesteswetenschappen langs de weg der empirie naar natuurwetten te zoeken. Dezelfde gedachten vindt men bij Malthus terug, die overigens grote en directe invloed op Darwin had. Ook het werk van een filosoof als Spencer, die zo doortrokken was van evolutionistische gedachten, sloot weliswaar bij Darwin aan, maar mag men toch niet zien als het werk van een afhankelijke leerling. Agnostische, atheïstische stromingen waren trouwens aan het slot van de 18e eeuw al aan de orde gekomen, zodat wij omstreeks de helft van de 19e eeuw van een tijd kunnen spreken, waarin het zoeken naar natuurwetten, het evolutionistische denken en het atheïsme beurtelings de toon aangaven. Darwin is één van de grote figuren van deze tijd, maar door een merkwaardige samenloop van omstandigheden werd zijn naam, meer dan enig andere naam, met deze geestesstrooming verbonden en oefende op jonge generaties van geleerden en denkers een overweldigende invloed uit. Twee grote zenuwartsen in het bijzonder kwamen onder deze invloeden en over hun werk en hun persoon wil ik in het volgende uitweiden. Zij werden gekozen omdat zij

* Voordracht gehouden 17 oktober '59. Darwin-herdenking in Den Briel door Gewest Zuid-Holland N. en Gemeenschap Den Haag van het Humanistisch Verbond.

beiden grote denkers waren en zeer originele geesten en één van hen daarenboven een grote verandering in onze cultuur heeft teweeggebracht die een parallel met Darwin suggereert. Darwin was de vader van een geestelijke en culturele stroming, die wij Darwinisme noemen, Freud van een stroming, die wij Freudianisme noemen. Beide „ismen” hebben bepalende invloeden gehad op de ontwikkeling van ons denken en onze levensbeschouwing, d.i. van de 20e eeuwse cultuur en met name van die geestelijke stroming, die zich humanisme noemt. Deze beide onderzoekers, John Hughlings Jackson (1835—1911) en Sigmund Freud (1856—1939), waren geen van beiden leerlingen van Darwin. Freud heeft Darwin nooit gezien, Jackson leefde in hetzelfde land, maar Darwin was in het isolement van Down teruggetrokken en onderhield slechts betrekkingen met een klein aantal vrienden, ofschoon zijn correspondentie zich over geheel Europa uitstreckte.

Om de verwantschap van deze geesten te begrijpen is het nodig zich eerst goed te realiseren in welk klimaat men sinds de jaren 1825—1835 in Europa werkte.

Het is bekend dat na de grote ontdekkingen van Lavoisier, Proust, Gay Lussac en Avogadro (resp. 1789, 1798, 1808 en 1811) de chemie en natuurkunde hun moderne wetenschappelijke ontwikkeling begonnen, die betrekkelijk spoedig ook op de biologische wetenschappen grote invloed uitoefende. In een boek over de Physiologie dier dagen (b.v. Joh. Müller, 1834) leest men enerzijds een ijverig pogen de chemie in de onderzoekingen te betrekken, anderzijds de wens met laboratoriumexperimenten de stof te benaderen, terwijl men in deze periode reeds zeer veel waarde hecht aan nauwkeurige metingen. (Müller schrijft in zijn voorrede: „Mikrometrische Bestimmungen fangen an in der Physiologie von grossem Gewicht zu werden . . . Man muss aber auch den Grad der Zuverlässigkeit bei diesen Messungen, und die Grösse des möglichen Irrthums kennen”).

Na alle speculaties en filosofieën wierpen de onderzoekers dezer dagen, voorzover zij modern waren, zich op de laboratoriumtechniek. Het ideaal werd naast chemische reacties ook ruggemergsreacties te bestuderen. De reflex was de evenknie van de chemische reactie. Men probeerde de psychologie een natuurwetenschappelijke ondergrond te geven. De zintuigen schenen zich enigmatische te lenen voor experimenteel kwantitatief onderzoek (Weber). Men wilde meten, men wilde vastleggen in curves, men wilde wetten vinden die controleerbaar waren. Ja, zelfs de hersenen van de mens leken toegankelijk voor deze manier van onderzoeken. Inderdaad lukte het op deze wijze verrassende inzichten te verkrijgen. Flourens (1794—1867) deed in Parijs experimenten bij dieren, Fritsch en Hitzig enkele jaren later in Wenen met elektrische prikkeling van de hersenschors: hierdoor werd het mogelijk iets te weten te komen over de functie van het hoogste orgaan van het menselijke organisme.

Zo zag het moderne klimaat van deze tijd er uit, maar het zou dwaas zijn te denken dat dit modernisme overal doordrong. Niet alleen op grond van conservatisme en achterlijkheid, maar eenvoudig omdat er hele takken van wetenschap zijn, die reageerbuis en beroete trommel, lineaal en weegschaal onbruikbare instrumenten achten voor hun problemen. Hierbij behoren alle historische wetenschappen. Wat ons interesseert in de geschiedenis van de aarde, d.i. in de geologie, in de geschiedenis der

mensheid, zeker in de prehistorische ontwikkeling, in de evolutie der soorten, in de ontwikkeling van eicel tot volwassenheid, dat alles leent zich in deze jaren nog niet tot experiment. Op dit terrein was men erop aangewezen de oude methodiek voort te zetten, feiten te verzamelen, te ordenen en hypothesen te opperen over de eventuele samenhang der verschijnselen.

Ook de kliniek, d.i. de ontwikkeling van lichamelijke en vooral van geestelijke afwijkingen, viel niet binnen het bereik van proefondervindelijk onderzoek. Hier viel nog steeds niets anders te doen dan nauwkeurig waarnemen, feiten verzamelen en hypothesen opstellen.

Darwin's werk nu lag geheel in de ouderwetse lijn. Hij deed *natuurhistorisch* werk. Ook in zijn boeiende studie over de menselijke uitdrukingsmiddelen, vindt men geen experiment maar waarneming, verzameling van feiten en verschijnselen en theoretisch overdenken. Experiment en kwantitering behoren kennelijk niet tot zijn mogelijkheden noch tot zijn wensen (n.b. zijn gebrekkig instrumentarium!). G. Himmelfarb schrijft over Darwin's instrumentarium (p. 121): His three-foot rule was old and battered, the common property of the household; the seven-foot deal rod used in measuring plants had been roughly calibrated by the village carpenter; while for millimetre measurements he used paper rules. His weighing scales were faulty, and his chemical balance dated from his childhood experiments with his brother in the garden shed. For liquid capacity measurements he used an apothecary's measuring glass, roughly and unevenly graduated. He had two micrometers, which gave differing results, and took his equivalence of inches and millimetres from an old book where, as one of his children later discovered, it was incorrectly given.

G. Himmelfarb ziet hierin de opzettelijke pose van de „amateur”, maar ik vraag mij af of dit niet zijn voorkeur voor de oude natuurhistorische methoden was en zijn behoeften aan theoretiseren en het maken van hypothesen.

Dit was zijn sterke maar ook zijn zwakke kant.

De natuurhistorische methode van Darwin, een voorzetting van de traditionele wetenschap, stond in een zekere tegenstelling tot de nieuwe moderne natuurwetenschappen. (Het is merkwaardig dat Darwin na zijn reis met de „Beagle” meer contact met de historici van zijn tijd had dan met de natuurwetenschappelijke grootheden, G. Himmelfarb noemt H. Buckle, Macaulay, Motley, Grote en Carlyle).

Het lijkt mij nu bijzonder merkwaardig dat de beide zenuwartsen Freud en Jackson, die ik noemde, in de tweede helft van deze eeuw dwars tegen de stroom van hun tijd in experiment en laboratorium ook links lieten liggen en de historische en klinische methoden bleven verkiezen. Zij verkozen hetzelfde klimaat als Darwin. Geen van deze beide mannen werd door zijn tijdgenoten begrepen, geen van beiden werd op volle waarde geschat. Freud werd niet vergeten, maar verguisd. Jackson werd niet verguisd, maar vergeten en pas veel later herontdekt. Beiden hadden leerlingen, die de grote meester kritiekloos volgden. Beiden stamden uit de Victoriaanse sfeer van de 19e eeuw.

Jackson, wiens vruchtbare werkperiode zich tussen 1862 en 1892 afspeelt, werd en wordt door velen nog steeds als een onderzoeker beschouwd, die duister en theoretisch te werk ging. Hij hield zich uitslui-

tend bezig met klinisch werk en mij zijn geen belangrijke laboratorium-onderzoekingen van hem bekend. Hij had twee belangrijke onderwerpen. Het ene was de epilepsie, het andere de spraakstoornissen. Hij hield zich dus bezig met de ziekten van de hersenschors. Daarbij was het originele, we kunnen wel zeggen geniale van deze man, dat hij bij de studie van de afbraak van de schorsfunctie ontwikkelings-hypotheses toepaste. Bij het toeval zien we verschillende graden van bewustzijnsstoornis, soms is deze maar licht, soms diep. Deze graden, aldus Jackson, berusten daarop dat de menselijke hersenen in hun groei en ontwikkeling langzamerhand gerijpt zijn. Bij de lichte bewustzijnsstoornissen zijn de laatst verworven gedeelten aangedaan, of tijdelijk uitgeschakeld, bij de zwaardere stoornissen zijn ook vroeger ontwikkelde en dieper in de hersenen gelocaliseerde delen mee betrokken in het pathologische proces. Bij ziekte geldt dus in omgekeerde volgorde, hetzelfde wat bij de groei en ontwikkeling te zien is. Ook bij de spraakstoornissen is hetzelfde beginsel aanwezig. Wanneer onze aandacht zakt, of wanneer we moe of een beetje vergiftigd door b.v. alcohol zijn, zien we dat de taal in zijn hoogste vormen (abstract) het eerst verdwijnt, terwijl bij de zwaarste stoornissen, in emotionele opwindning nog wel eens stukken taal, zoals vloeken, goed passend worden gebruikt, terwijl de automatische taal, ook bij verlaging van onze bewustzijnsgraad, nog vrij aardig zal doorkomen. Dit is een duidelijk toepassen van evolutionistische gedachten. Jackson beroept zich nooit op Darwin, doch zeer vaak op de Engelse filosoof Herbert Spencer, die een typische Darwiniaan kan worden genoemd, in ieder geval een denker, die het evolutionisme wijd en zijd verspreidde door zijn talrijke geschriften. Jackson's werk werd in zijn tijd niet naar waarde geschat en pas veel later is men gaan beseffen hoeveel waarde zijn gedachten hadden, die nu een klassiek karakter hebben gekregen.

Na de bespreking van deze grote figuur volgde nu een andere zenuwarts, die een formidabele invloed heeft gehad op een zeer grote kring van mensen, zowel leken als vaklieden, S. Freud.

Freud bracht een groot stuk van zijn leven door in dat wat ik het klimaat van de moderne wetenschap van zijn tijd noemde. Hij werkte aan de neurologische kliniek van Meynert, een van de grote hersen anatomen van zijn tijd. Hij deed zelfs laboratoriumonderzoek met geneesmiddelen (cocaine), hij hield zich bezig met anatomische onderzoekingen in het laboratorium, maar dit werk voldeed hem niet, ofschoon hij door een paar onderzoekingen een goede naam had verworven. Het is merkwaardig in zijn brieven te lezen hoe hij zich met moeite en inspanning los maakte van de experimentele, exacte sfeer waarin hij jarenlang werkte. In zijn autobiografie noemt hij Darwin als één van de mannen, die een grote invloed op hem uitoefende en wij mogen wel aannemen dat hij diens werk kende. Jones vertelt dat Freud in zijn bibliotheek alleen de „Descent of Man” had, maar hij neemt aan dat deze „veellezer” het andere werk wel zal hebben gelezen. In „Studien über Hysterie” haalt hij aan uit „The expression of the emotions in Man and Animals”. In Darwin vindt Freud dan ook het klimaat terug dat hem verder zijn leven lang zal blijven boeien. Ik zou dit willen typeren door het verzamelen (zowel Darwin als Freud was verzamelaar!), het ordenen van feiten en het maken van hypothesen. Evenals Darwin heeft hij belangstelling voor wordingsgeschiedenissen. De chemisch-fysische methoden waren voor hem een

keurslijf dat hem geen vrijheid van denken gaf en het is indrukwekkend te zien hoe zijn genie openbreekt wanneer hij de breuk met Meynert en de anatomische richting heeft doorgezet. De hypothesen en theorieën schieten dan als paddestoelen op een vochtige herfstdag uit de grond. Geheel anders als bij Darwin, die nooit de discipline van het laboratorium heeft gekend, die niet in opstand kwam tegen een wetenschappelijke hiërarchie, die daarenboven toch wel sterk in de lijn van zijn tijdgenoten onderzocht. Bij Darwin is de ontwikkeling rustig en vriendelijk. Freud maakte zich met veel inspanning los en ontketende om zich heen een heftig en scherp verzet, waarbij de oppositie, die Darwin van zijn vakgenoten kreeg, maar kinderspel was.

Ondanks deze tegenstellingen, die door omstandigheden en karakter van beide onderzoekers kunnen worden verklaard, is het curieus de aantrekkingskracht, die Darwin op Freud uitoefende, nog nader te bekijken. In de autobiografie schrijft hij letterlijk: ik ontdekte in mij zelf: „eine Art von Wissbegierde, die sich aber mehr auf menschliche Verhältnisse als auf natürliche Objekte bezog und auch den Wert der Beobachtung als eines Hauptmittels zu ihrer Befriedigung nicht erkannt hatte. Indes, die damals aktuelle Lehre Darwins zog mich mächtig an, weil sie eine ausserordentliche Förderung des Weltverständnisses versprach, und ich weiss dass der Vortrag von Goethes schönen Aufsatz „Die Natur“ in einer populären Vorlesung kurz vor der Reifeprüfung die Entscheidung gab, dass ich Medizin inskribierte“.

Hij werd in zijn gevoel gedreven door een zekere weetgierigheid, die zich meer op menselijke relaties dan op natuurlijke objecten richtte (n.b. de tegenstelling tussen de biologie, de natuurwetenschappen en de psychologie, als psychologie van menselijke verhoudingen).

Nadrukkelijk stelt hij vervolgens dat waarnemen als zodanig hem weinig bevredigde. Het observeren van menselijke verhoudingen trok hem dus op andere gronden. Welke? Darwin — volgt nu — trok hem, want diens leer beloofde veel voor de vorming van een „Weltverständnis“, wereldbeschouwing (?), inzicht in, begrip van de wereld.

Het lijkt of hij inderdaad primair niet geboeid werd door het verschijnsel mens, maar in de eerste plaats behoefte had aan een filosofie, aan een levens- en wereldbeschouwing. Ten slotte dan:

Darwin's leer en Goethe's opstel „Die Natur“ gaven de doorslag . . . om medicijnen te studeren, een conclusie die voor ons hedendaagse medici niet meer is te volgen, omdat er wel haast geen faculteit is waar de wijsbegeerte in zo laag aanzien staat als de geneeskundige. Toen was het blijkbaar anders gesteld, of Freud — een mogelijkheid die wij zeker in zijn geval niet over het hoofd mogen zien — of Freud had het arts-zijn, het mensen-willen-helpen bewust uit zijn overwegingen verdreven en bracht zichzelf en zijn luisteraars in verwarring. In een brief aan Fliess d.d. 2 april 1896 schrijft hij: „Ich habe als junger Mensch keine andere Sehnsucht gekannt als die nach philosophischer Erkenntnis, und ich bin jetzt im Begriffe sie zu erfüllen, indem ich von der Medizin zur Psychologie hinüberlenke. Therapeut bin ich wider Willen geworden: ich habe die Überzeugung, dass ich Hysterie und Zwangsneurose definitiv heilen kann, gewisse Bedingungen der Person und des Falles zugegeben.“

Hier worden zijn aspiraties dus iets anders voorgesteld. Filosofie en psychologie worden gelijkgesteld en hij zegt de medicijnen vaarwel, waarbij

hij zijn therapeutische arbeid als bijkomstig maar onvermijdelijk ter zijde legt. Constant blijft de behoefte aan een mens- en levensbeschouwing. Het merkwaardige is echter dat men deze noch bij de medicijnen, noch bij Darwin verwacht. Darwin was allesbehalve een filosoof. Hij kende zijn vreemde talen slecht, las weinig filosofen en dan nog slechts figuren van de tweede rang. Ook de psychologie lag ver buiten zijn belangstelling. Men krijgt de indruk dat alles zich bij Freud toespitst op het verwerven van een „Weltverständnis” en dat hij in het werk van Darwin elementen zag, die hem van grote betekenis leken voor een dergelijke „Weltverständnis”. Wij raken hier het vraagstuk van de 19e eeuwse levensbeschouwing en haar samenhang met de ontwikkeling der 19e eeuwse wetenschap.

Alvorens hierop dieper in te gaan is het gewenst vast te stellen dat er enkele duidelijke aanrakingsvlakken tussen beide onderzoekers bestonden.

In de eerste plaats de trias: soortontwikkeling, kind-mens-ontwikkeling en primitieve mens. Darwin's theorie over de ontwikkeling van de soorten werd door hem voortdurend gesteund door ervaringen uit de ontwikkeling van het individu (embryonaal, kind-volwassenheid) en door ervaringen bij primitieve soorten en volkeren.

Dezelfde trias komt bij Freud niet direct te voorschijn (het duurt enkele jaren voor hij zich heeft losgemaakt van de exacte neurologen, wanneer hij zich er ooit geheel los van gemaakt heeft!!), maar vooral in zijn latere jaren wordt het steeds duidelijker dat de genetische trias ook hem altijd weer boeide.

Welk complex hij ook onderzoekt, hij rust nooit voor hij zich heeft gerealiseerd of de verschijnselen die hij ziet, in deze drie opzichten zijn te ordenen en samen te brengen.

Wanneer hij de individuele levensgeschiedenis onderzoekt, zoekt hij naar het verleden, naar resten van het verleden, die toch nog ergens zijn blijven hangen (de fixaties en regressies). Hierbij sluit zich dan als regel de speurtocht naar de folklore aan, naar het sprookje, de legende, naar de primitieve culturen, die zo vaak nog resten van psychische verschijnselen te zien geven, die ons kinderlijk en jong aandoen. Zodra dit echter is gesteld, komt de vraag naar de ontwikkeling van de mensheid. Hoe was de oermens, hoe leefde hij, hoe was de rol van de man en de vrouw in hun wereld. Hij ontwerpt het beeld van de oerhorde en sluit zich daarbij met vermelding van de naam bij Darwin aan, die ook al over een oerhorde sprak. Hiermee paste Freud volkomen in het kader van Darwin's gedachtenwereld.

Er is echter meer. Ook in de libido-theorie van Freud lijken mij elementen aanwezig, die grote verwantschap bezitten met Darwin's ideeën. Darwin immers meende de evolutie te moeten verklaren met de werking van tweeërlei krachten: de natuurlijke selectie en de sexuele selectie. De laatste zult U in tal van beschouwingen van biologen niet vermeld vinden, omdat men, wanneer ik het goed begrijp, deze hypothese volkomen verwerpt. Hoe dat ook zij, een feit is dat Darwin in zijn latere werk grote waarde hechtte aan de sexuele selectie, een theorie, volgens welke die individuën, die het mooist zijn, de beste kans bij de voortplanting maken, terwijl de lelijken worden uitgeschakeld, althans minder kans

maken op een talrijk nageslacht. Dus niet survival of the fittest, maar of the finest.

De andere selectie is de natuurlijke, waarbij de strijd om het bestaan in de vijandige en moeilijk bewoonbare wereld de hoofdzaak is. In Darwin's visie op de wereld zien we dus twee krachten in de organismen werken, die de toekomst bepalen van de soort: 1. de strijd om het bestaan, de instandhouding van de enkeling, de zelfverdediging; 2. de voortplanting, de sexualiteit. Hij beschrijft in zijn „Descent of Man” dan ook zeer uitgebreid hoe de sexualiteit zich bij verschillende dieren manifesteert. Een jaar of twintig later ontwerpt Freud zijn libido-theorie, d.w.z. in de loop van lange jaren waagde hij het met talrijke hypothesen en theorieën, waaruit ten slotte enkele gedachten telkens weer naar voren kwamen. Eén daarvan is de libido-theorie, die grote betekenis hechtte aan de sexuele impulsen. Hij stelde daartegenover een reeks impulsen, die de mens tot verdediging van het bedreigde ik in beweging brengen, agressiviteit, vlucht, afweer e.d. Ook een twee-deling, waarbij hij de tweede factor op verschillende wijzen formuleerde en benoemde. Freud zelf noemt Schopenhauer als de filosoof die de gedachte aan de betekenis van de sexualiteit in hem wekte (Denn der Philosoph Schopenhauer hat bereits vor geraumer Zeit den Menschen vorgehalten in welchem Mass ihr Tun und Trachten durch sexuelle Strebungen — im gewohnten Sinne des Wortes — bestimmt wird). Het ging bij Freud natuurlijk niet om de selectie, maar evenals Darwin schatte hij de betekenis van deze krachten buitengewoon groot.

Ik weet niet of Freud in dit opzicht direct door Darwin werd geïnspireerd, maar het is opvallend dat deze beide in de Victoriaanse tijd levende denkers de sexualiteit zoveel nadruk gaven. Voor de jonge meisjes dier dagen was het in ieder geval even shocking een voordracht over Darwin als over Freud bij te wonen en in Weense kringen vroeg men Freud zijn voordrachten zo te houden dat hij voor de pauze een theoretische inleiding gaf, waardoor de jonge meisjes in de pauze konden vertrekken, waarna hij dan na de pauze met zijn concrete denkbeelden en voorbeelden kon komen.

Wil men zich een mening vormen over de invloed van Darwin op Freud, dan zal men niet aan de verwondering ontkomen dat Freud Darwin betrekkelijk zelden aanhaalt of noemt. Dit, terwijl er toch menigmaal wel degelijk aanleiding toe zou kunnen bestaan. Het vraagstuk van de betekenis van de erfelijkheid voor de psyche interesseerde hem steeds in hoge mate. Hier heeft hij zich echter eerder een bewonderaar van Lamarck getoond dan een leerling van Darwin. Van zijn jeugd af aan is het duidelijk dat Freud allerminst geneigd was erfelijkheid te ontkennen. Hij wist in zijn eigen familie maar al te goed welke verwoestende gevolgen de erfelijke belasting kan hebben. Hij stelde hier echter tegenover dat de erfelijkheid allerminst het laatste woord had. Hij was (sinds 1908) overtuigd van de almacht van het psychische, ja, hij meende dat de psychische veranderingen, die iemand gedurende zijn leven ondergaat, op zijn nageslacht kunnen worden overgedragen. Niet alleen de schuld der voorvaderen, maar ook de winst. Dit nu was een Lamarckiaanse gedachte, die Darwin in zijn latere jaren niet geheel verwierp, die hem echter in het begin van zijn loopbaan minder aantrok.

Eens (1917) maakte Freud met Ferenczi een plan om een boek te

schrijven over deze stof. Aan Abraham schrijft hij dan (nov. 1917): Our intention is to base Lamarck's ideas completely on our own theories and to show that his concept of need which creates and modifies organs, is nothing else than the power unconscious ideas have over the body of which we see the remains in hysteria. (Jones, dl. III, p. 332—336). Van dit boek is echter nooit iets terecht gekomen en ook in de tot nu toe bekende brieven en geschriften komt de naam Darwin verder niet voor.

Hiermee lijken mij de mogelijkheden uitgeput tussen Freud en Darwin een directe samenhang te zien. Wanneer wij onze vraagstelling echter verruimen staan wij nog voor tal van problemen.

Welke invloed onderging Freud van de Darwinisten, van het Darwinisme. Uit de brieven aan Fliess is duidelijk dat de jonge Freud verschillende invloeden onderging, die hem als een kind van zijn tijd typeren. Afkomstig uit een Joods middenstandsgezin in Wenen trachtte hij zich met klem te emanciperen, ofschoon hij jarenlang de contacten met zijn Joodse milieu vasthield. Met zijn artistieke aanleg, zijn hobby voor kunstvoorwerpen uit het Midden-Oosten, zijn belangstelling voor poëzie en literatuur, stonden de grote tragici en denkers van alle tijden steeds volop in zijn belangstelling. Hij kende zowel zijn Shakespeare als zijn Goethe uitmuntend en met name de invloed van Goethe brengt hij herhaaldelijk naar voren. Schopenhauer noemde ik reeds als filosoof, naar wie hij terugverwees. In zijn studententijd las hij John Stuart Mill en vertaalde een stuk van diens werk in het Duits. In 1896 vertelt hij met Taine bezig te zijn. Verder moeten wij de historicus Burckhardt, de filosoof Gomperz, de Deense schrijver Brandes, de historicus Friedjung noemen. Zola roemt hij als verdediger van Dreyfuss, maar of hij diens roman reeds vroeg las, is mij niet duidelijk geworden.

In zijn grote filosofische en literaire belesenheid overtreft hij Darwin ongetwijfeld vele malen en daarmee plaatst hij zich ook veel meer dan Darwin als een all-round denker van zijn tijd. Ja, men vraagt zich wel eens af of Darwin niet moet worden gezien als een produkt van de Darwinisten, terwijl de Freudianisten door Freud in het leven werden geroepen. Hiermee stel ik het probleem natuurlijk te scherp. In ieder geval is het duidelijk dat Freud tot de Darwinisten behoorde, hoe zelfstandig hij zich ook later moge hebben ontwikkeld. In de negentiger jaren kan men dit zeer duidelijk gedemonstreerd vinden in zijn enthousiasme voor de Deense schrijver Jacobsen. Freud schrijft: „Der Jacobsen (Niels Lyhne) hat mir tiefer ins Herz geschnitten als irgendeine Lektüre der letzten neun Jahre. Die letzten Kapittel anerkenne ich als Klassisch.” (16 oktober 1895). Het is de moeite waard deze laatste hoofdstukken van Jacobsen nog eens door te lezen. Verder daarbij te bedenken dat deze Jacobsen behalve schrijver botanicus was en de werken van Darwin in het Deens vertaalde. (In het laatste hoofdstuk van Niels-Lyhne kan men b.v. de volgende passage lezen: „Verder leerde hij haar dat het geloof in een persoonlijke God, die alles ten beste richt, en in het andere leven straft en beloont, slechts een wegvluchten is van de barre werkelijkheid, een machteloze poging om uit de troosteloze willekeurigheid van het bestaan de angel weg te nemen”).

Men beschuldigt de Darwinisten van determinisme, van individualisme en van atheïsme. Wat is er waar in deze beschuldigingen en wat moeten

wij, die allen ergens wel enigermate onder de indruk van deze beide grote mannen zijn, ons van deze beschuldigingen aantrekken?

Determinisme. Het lijkt mij vrij onvruchtbaar dit begrip te benaderen in verband met de kwestie van de vrije wil. Als zodanig is het een probleem dat niet alleen de Darwinisten raakt; men vindt in elke cultuurperiode strijdvrage en tegenstellingen, die met deze formulering hebben te maken. Onder determinisme in de 19e eeuw zou men de opvatting kunnen verstaan volgens welke het menselijk bestaan niet meer door een god wordt bestuurd, maar door natuurwetten. Het natuurwetenschappelijk onderzoek komt tot de conclusie dat er bepaalde verschijnselen zijn, die zich met een zekere regelmaat voordoen. Dit noemt men natuurwetten. Vroeger was het Gods wil die zich op deze wijze manifesteerde. God bestuurde de wereld — zo was de opvatting — niet op chaotische, willekeurige wijze, doch volgens wetten, die ons weliswaar onbekend waren, doch die wij wel moesten aannemen, wanneer wij meenden dat de godheid het heelal met wijsheid regeerde. De determinist nu vervangt de term godheid door natuur en gelooft dat er vaste en eeuwige wetten bestaan die alles regelen wat zich in de wereld van mens en dier, van plant en steen voordoet. Alexander von Humboldt, door Darwin en Freud beiden bewonderd en die Darwin ontmoette, schreef in 1806: „De natuur is steeds trouw aan zichzelf; niet bestuurd door toeval of gril, maar door eeuwige onveranderlijke wetten, waar zij tegelijk onderdanig aan en souverain over is. (Ideen zu einer Physiognomik der Gewächse). Zij vergeten echter dat deze z.g. wetten niet meer dan conclusies zijn, die wij maakten naar aanleiding van onze aan tijd en plaats gebonden waarnemingen. Het waren min of meer vruchtbare werkhypothesen. In deze zin nu is Darwin zo nu en dan wel eens determinist, maar de Darwinisten waren het in veel sterkere mate dan hij. Vooral toen de wetten van Mendel herontdekt werden door de Vries, werd deze denkfout zeer vaak gemaakt. Juist bij de Darwinisten (denk aan Zola) is de erfelijkheid als een fatum, als een noodlot, als een schikgodin verzelfstandigd. In het begrip selectie van Darwin is dit element niet geheel afwezig, maar in het begrip selectie schuilt toch nog altijd een moment van kiezen.

Darwin was geen filosoof genoeg om de gevaren die hier dreigden te onderkennen. Wat hij dacht komt in zijn gedachten over de ethiek duidelijk naar voren (autobiografie, addendum): „Wie niet gelooft in een persoonlijke god en in een hiernamaals met straf en beloning, is er naar mijn mening op aangewezen een levensregel te volgen, die hem noopt in overeenstemming te leven met impulsen en instincten die het krachtigst werken of die hem het best lijken. Zo leeft een hond, maar een hond doet het blind. Een mens daarentegen let op de toekomst en op het verleden en vergelijkt zijn diverse gevoelens, verlangens en herinneringen. Hij zal dan in overeenstemming met de uitspraken van wijze mannen ontdekken dat het volgen van één bepaald soort instincten, de sociale hem de meeste voldoening schenkt. Als hij voor het welzijn van anderen handelt, zal hij de instemming en steun van zijn medemensen oogsten en de liefde verwerven van degenen die met hem leven, en deze winst is zonder twijfel het hoogste geluk op aarde. Stap voor stap zal hij leren dat hij beter zijn hoogste drijfveren kan volgen dan zijn zinnelijke hartstochten. Ja, zijn hogere drijfveren zullen wanneer zij tot gewoonte zijn

geworden, haast instincten genoemd kunnen worden. (Schr.: een Lamarckiaanse wending!). Zijn verstand moge hem zo nu en dan raden iets te doen tegen de opvattingen van anderen in, waardoor hij hun instemming verliest, desalniettemin zal hij dan toch nog altijd de stellige overtuiging kunnen hebben dat hij zijn eigen geweten en oordeel gevolgd heeft."

Hoe weinig consequent en scherp doorgedacht het probleem van de ethiek hier naar ons gevoel ook moge zijn, zuiver determinisme kan ik er niet in beluisteren. Hoe belangrijk hij de instincten ook acht, hij plaatst de mens in ieder geval tegenover deze instincten en ziet dus ergens wel degelijk een zekere vrijheid.

Spencer en de Darwinisten gingen echter vaak veel verder. Spencer: „De ethisch volmaakte mens is de volledig aangepaste mens in de volledig geëvolueerde wereld" (Data of ethics, p. 324).

Freud's positie in dit opzicht is minder duidelijk. In een brief aan Arth. Schnitzler (1922) schrijft hij: „Uw determinisme en Uw scepticisme — wat men pessimisme noemt . . . dat alles geeft mij een onbetwistbaar gevoel van vertrouwdheid". In zijn behandeling van het probleem van de erfelijkheid komt een zekere tweespalt naar voren. Hij was, zoals ik reeds schreef, maar al te zeer vertrouwd met het noodlot van een erfelijk belaste familie, maar hij stelde daar aan de andere kant tegenover dat het mogelijk is dit noodlot als het ware om te buigen door de almacht van het psychische. Ja, het verwerpen van de erfelijkheid als enig belangrijke factor getuigt eerder van een therapeutisch optimisme. Daar staan echter weer andere kanten tegenover. In een geschrift als „Das Unbehagen in der Kultur", waar het motto „homo homini lupus" uitdrukkelijk naar voren wordt gebracht, kan men lezen: „Die Existenz dieser Aggressionsneigung, die wir bei uns selbst verspüren können, beim anderen mit Recht voraussetzen, ist das Moment das unser Verhältnis zum Nächsten stört und die Kultur zu ihrem Aufwand nötigt. Infolge dieser primären Feindseligkeit der Menschen für einander ist die Kulturgesellschaft beständig vom Zerfall bedroht". (p. 81). Afgezien van het pessimisme komt hier het determinisme in de door mij voorgestelde formulering duidelijk te voorschijn. Wanneer deze primäre Feindseligkeit inderdaad bestaat, dan is zij een onontkoombaar noodlot van de mens, dat hem als het ware voortdrijft, dat buiten en in hem als een godheid zich doet gelden. Het aanvechtbare van dit „geloof" is dat het niet meer dan een geloof is, een hypothese, waartegenover met evenveel recht een tegenovergestelde hypothese kan worden geplaatst. Dit laatste is dan ook menigmaal geschied: het zou wel eens kunnen zijn dat de agressiviteit secundair is, een gevolg van een angst- ev. frustratiesituatie. Als dat zo is verliest de stelling der primäre Aggressionstrieb veel van haar ethische en psychologische consequenties en kan moeilijk meer als een zelfstandige godgelijke Trieb worden gezien.

Wat men hier met de agressie ziet gebeuren komt men in de libido-theorie van Freud vaker tegen: het verzelfstandigen van een mechanisme dat hypothetisch vruchtbaar en verhelderend kan werken, maar dat als geloof met deterministische invloeden wordt beladen (b.v. de censuur, het schema es-ich-über-ich).

Men beschuldigt Darwin en de Darwinisten van *individualisme*. De strijd om het bestaan in de natuur is voor Darwin inderdaad in de eerste plaats

een strijd van individuen. Wanneer dit in overeenstemming is met de gang van zaken in de natuur, zou men Darwin hier moeilijk een verwijt van kunnen maken. Is dit echter niet het geval en is dit standpunt biologisch aanvechtbaar, dan vraagt men zich af of de hypothese der natuurlijke selectie op dit punt niet is ontstaan onder de invloed van het individualistische denken dat sinds de tijd der Renaissance het in Europa hand over hand gewonnen heeft en in de 19e eeuw een hoogtepunt bereikte.

Verschillende critici hebben erop gewezen dat het moeilijk is zich een voorstelling van de evolutie der soorten te maken wanneer de individuen — d.i. dus binnen de soorten — een strijd om hun bestaan voeren met elkaar. Op de strijd der enkelingen zou dan een strijd van de soorten onderling moeten volgen, in ieder geval een strijd met de milieu-factoren. Anderen merken op (o.a. Reddingius tijdens de Darwin-conferentie in den Briel) dat er behalve strijd tussen de enkelingen daarenboven in de natuur een proces van hoogst gecompliceerde afhankelijkheid, parasitering en samenwerking is te constateren. Merkwaardig is dat het juist aan Darwin's observaties is te danken dat voor deze nu eens destructieve, dan weer constructieve samenlevingstendenties belangstelling is ontstaan. Het verwijt tegen Darwin gericht moet dus met een zeker voorbehoud worden gehanteerd.

Bij zijn politieke en literaire bewonderaars, de Darwinisten, lag het echter enigszins anders.

Ik denk aan de door Freud zo bewonderde Jacobsen, een botanicus en vertaler van Darwin. Verder aan Zola (ook door Freud warm bewonderd), in ons land aan de tachtigers, aan Louis Couperus en vele anderen. We zien dit toegespitste individualisme bij velen der toenmalige liberalen, wier vooruitgangsgeloof niet minder bij de evolutie-theorie heette aan te sluiten dan hun geloof in concurrentie en strijd van enkelingen. Buiten beschouwing laat ik ten slotte de voorlopers van Nazisme en Fascisme, de bewonderaars van „sterke Mannen” en „elite-vorming”. De eerlijkheid gebiedt te zeggen dat bij de bewonderaars van Darwin ook de tegenmelodie te horen valt: Marx trok geheel andere consequenties uit de evolutie-theorie.

Ofschoon Freud zichzelf verwant voelde aan veel individualistisch gestempelde geesten uit de 19 eeuw (in 1907 geeft hij als goede schrijvers de namen van Multatuli, Kipling, Anatole France, Zola, Mereikowsky, Gottfried Keller, C. F. Meyer, Macaulay, Gomperz, Mark Twain. Jones, dl. III, p. 453) bracht zijn werk hem allerminst tot een eenzijdig individualisme. Hij was een van de eerste en belangrijkste psychologen, die zijn blik van de enkeling op de samenleving richtte. Voor hem is de mens ondenkbaar zonder zijn milieu, zonder zijn gezin, waar hij geboren en getogen is, zonder school, zonder kerk, zonder vaderland en volk.

„Die Individualpsychologie ist daher” schrijft hij in *Massenpsychologie und Ich-analyse* „von Anfang an auch gleichzeitig Sozialpsychologie . . .” In hetzelfde boek levert hij daarenboven een belangrijke bijdrage voor de ontwikkeling van de sociale psychologie. Het verwijt van individualisme komt derhalve naar alle waarschijnlijkheid uit de koker van diegenen, die eenzijdig alle heil van de samenleving (in hiervoor gevoelige

kringen zegt men dan „gemeenschap”) verwachten en niets van de individuen.

Ten slotte komen wij op het verwijt van *atheïsme*.

Nadat het Darwinisme de mens een plaats had gegeven in de dierlijke wereld, nadat Freud de menselijke psyche en zijn drijfveren had ontmaskerd, waarbij godsdienst en geloof binnen het bereik van het denken werden gebracht, zien we de grote geestelijke revolutie van de 19e eeuw zich verder voltrekken. Dit was wellicht meer een revolutie in het levensbeschouwelijke denken dan in het wetenschappelijke denken en zelfs dringt zich de vraag op welke van beide revoluties de voorrang had. In ieder geval kreeg de gangbare levensbeschouwing der voorafgaande eeuwen hierdoor een schok van betekenis. Van ouds immers had de mens zich met behulp van de heilige boeken en openbaringen een beeld gevormd van de wereld, van het ontstaan van de wereld, het ontstaan van de mens en zijn plaats ten opzichte van de hem omringende natuur. De 19e eeuw leek wel definitief af te rekenen met deze opvatting. Uit de openbaring is geen betrouwbaar denkbeeld te verkrijgen over de ontwikkeling van het mensengeslacht en het ontstaan van de wereld. De oude eerbiedwaardige mythen hieromtrent bleken niet veel meer dan denkwaardige historische monumenten. De 19e eeuwse godsdiensten verdedigden zich zwak tegen het opkomende Darwinisme, maar moesten op deze punten stap voor stap hun onvermogen bekennen. Ja, de evolutieleer werd door de kerk in stukken en brokken aanvaard. Ook al had Kierkegaard in deze tijd van Darwin er al op gewezen dat de kracht van het geloof niet lag in het scheppen van een wetenschappelijk wereldbeeld, pas in onze tijd is ook de godsdienstige mens tot de overtuiging gekomen dat hij van de openbaring geen kennis heeft te verwachten omtrent het ontstaan van de wereld, de geboorte van de mens en over de structuur van het onbewuste. Hiermee was echter de behoefte van de moderne mens zich een wereldbeeld te vormen, een belerende levensbeschouwing te verwerven, niet verdwenen. Het zoeken was naar een nieuwe openbaring, die men in de wetenschap meende te vinden. De wetenschap in de geheimzinnige sfeer van laboratoria en wiskundige formules gehuld, werd met religieus vertrouwen als leidzman aanvaard. De leek op wetenschappelijk gebied (en dat zijn wij allen!) vormt zich dus een mening naar aanleiding van wat er tot hem doordringt uit de centra waar dit weten wordt voorbereid en uitgewerkt. De leek neemt kennis van de vereenvoudigingen, van de schematiseringen, van de hypothesen en theorieën die in omloop zijn. Hij legt verband tussen de vaak zeer heterogene fragmenten die hij opvangt. Daarmee bouwt hij zich een levensbeschouwing op. De gaten, de lacunes, vult hij op met zijn fantasie, hij vergeet wat hem niet ligt, accentueert wat hem belangrijk toeschijnt. De Darwinisten hebben dit op haast karikaturale wijze met Darwin's opvattingen gedaan. De liberalen vonden er steun in voor hun mening, de socialisten voor de hunne en beide groepen vergaten dat Darwin's theorie ook niet meer dan een hypothese was, waarmee een ieder kon doen wat hij wilde. Even kritiekloos als men zich vroeger op de openbaring had beroepen, steunde men nu op de wetenschap. Darwin, die een weinig filosofische figuur was, had daar natuurlijk wel enige schuld aan, maar hij was te zachtmoedig en te voorzichtig dan dat hij tot meer dan een aarzelend agnosticisme trachtte te overtuigen. Darwin en

Freud waren in dit opzicht wel zeer verschillende mensen.

Darwin, die in zijn jeugd theologie studeerde en op de Beagle nog steeds vage plannen had voor een rustig bestaan als predikant met veel vrije tijd voor studie en hobbies, heeft in de loop van zijn leven een ontwikkeling doorgemaakt, die eindigde bij zijn agnostisch atheïsme, dat hij, zoals gezegd, zeer voorzichtig hanteerde. Dit was geen nieuws in de familie. Zijn vader Robert was Vrij Metselaar, sprak echter nooit over zijn ongelof en liet zijn kinderen godsdienstig grootbrengen. Darwin's vrouw was braaf godsdienstig en bij de verzorging van zijn nagelaten brieven en geschriften ontstond er een levendige discussie tussen zijn zoon Francis en de moeder en zusters over de publikatie van de passages waarin Darwin onverbloemd zijn twijfel en onzekerheid over de theologische vragen uitte. Dit behoort tot de typische kenmerken van de intellectuele Engelse en van vele onderzoekers uit de 19e eeuw. Men spreekt niet over godsdienstige vraagstukken!

Freud's ontwikkeling was in dit opzicht iets anders. De positie van de vader is onduidelijk: hij zou ongelovig zijn, maar een zijn zoon geschenken bijbel verraadt een gelovige opdracht. Een kindermisje bracht een orthodox geloof in zijn kinderjaren, waarvan hij later nog herinneringen over had. Als jong geleerde was hij reeds uitgesproken ongelovig. Behalve zijn belangstelling voor Jacobsen, die ik reeds aanhaalde, is 't merkwaardig dat hij in 1907 Multatuli als no. 1 op een lijst van „goede” schrijvers zet. Zijn agnosticisme droeg echter een actief karakter. Hij interesseerde zich sterk voor godsdienstige verschijnselen, ofschoon hij ontkende ooit ervaringen van religieuze aard te hebben gehad. Zijn kijk op de godsdienst, die hij ten slotte in „Die Zukunft einer Illusion” formuleerde, was doortrokken van zijn pessimistisch scepticisme en is zelfs agressief te noemen.

De leerlingen van Freud waren zeker niet allen van hetzelfde agressieve atheïsme als hun leermeester doortrokken. Wel moet men zeggen dat zij de denkbeelden en hypothesen van hun leermeester overnamen en dat zij elk op hun beurt ook probeerden daarmee zich een min of meer wetenschappelijke levensbeschouwing op te bouwen. Voor sommigen was dit een „nieuwbouw”, anderen voegden de psychoanalytische inzichten toe aan oude levensbeschouwingen. De hypothesen van de meester werden door velen als een soort geloof verwerkt. Wetenschappelijke hypothesen werden tot wetenschappelijke feiten gepromoveerd en met behulp van deze z.g. feiten werden nieuwe hypothesen opgesteld, die door de goegemeente als nieuwe eerbiedwaardige wetenschappelijke feiten werden geloofd. Zo zien we dan Reich op zijn scherpzinnige wijze een politiek-paedagogisch systeem ontwerpen dat nauw aansloot aan dat andere quasi-wetenschappelijke systeem, het Marxisme, dat ook een beroep op Darwin had gedaan. Zo zien we dat vele agnostische liberalen zich op Freud beroepen, zo zien we de christelijke psychiaters met Maeder voorop een christelijke levensbeschouwing ontwerpen, zo zien we Fromm een socialistisch-humanistische levensbeschouwing in de wereld roepen. Freudianisme en Darwinisme geven elkaar in deze richtingen vaak de hand en voorzien in de open gevallen behoefte van een eerbiedwaardig op vaste grondslagen gebouwd geloof.

Met nadruk moet hiertegenover worden vastgesteld dat de wetenschap nooit in staat is dezelfde zekerheid te geven die het geloof gaf. Ja, wie

zich op de wetenschap beroept dient te beseffen dat hij daarmee automatisch de onzekerheid in zijn levensbeschouwing binnenhaalt. Wetenschap kan nooit meer zijn dan een inzicht dat een zekere evidentie heeft, doch gebonden blijft aan tijd en plaats. Het is een „mening” over de werkelijkheid zoals zij door die en die onderzoeker toen en toen is geopperd en zij begint met te veronderstellen dat het ook anders kan.

Het verwondert mij dan ook allerm minst dat de moderne godsdienstige mens door Darwin en Freud niet meer wordt geschokt in zijn geloof. Het geloof heeft namelijk nog een geheel andere kant dan een mening over kosmogonie en wording van de mens. Niet een verstandelijk inzicht dat op irrationele gronden berust, maar het besef van mens-zijn, van verantwoordelijkheid, van vrijheid, menselijk tekort, dat bij de godsdienstige mens in laatste instantie via een mystieke beleving tot zekerheid wordt in het gesprek met zijn god. Dit geloof is dan ook niet te ontwortelen met wetenschappelijke theorieën. Wij, ongodsdienstige mensen, kunnen hiertegenover met Freud alleen maar getuigen dat wij dergelijke ervaringen of openbaringen niet hebben gehad en met de existentialisten van welke groepering dan ook meen ik, dat wij in het besef van ons tekort, van de angst voor leven en vrijheid, in een diepe menselijke bewogenheid tot de volkomen irrationele zekerheden komen waarmee wij onze levenstaak met overtuiging en liefde proberen te voltooien.

Loosduinen, 29 oktober 1959.

1. Freud S. Aus den Anfängen der Psychoanalyse, Briefe an Wilhelm Fliess, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887—1902. Imago, Londen, 1950.
2. Freud S. Gesammelte Schriften, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig, Wien. Zürich. Band XI.
3. Goethe's sämtliche Werke, in 36 Bänden. Cotta-Kröner Stuttgart. Bd. 33, p. 163. Die Natur.
4. Himmelfarb Gertrud, Darwin and the Darwinian Revolution. Chatto & Windus, London, 1959.
5. Jones Ernest, Sigmund Freud, life and work, 3 delen, Londen 1957, Hogarth press.
6. Joh. Müller, Handbuch der Physiologie des Menschen. Hölscher, Coblenz, 1834. Vorrede, p. IV.

OVER TOEKOMST-LITERATUUR

De periode waarin wij leven wordt beheerst door een groeiend besef van beslissende veranderingen in het van oudsher bekende en aanvaarde beeld van wereld, mens en maatschappij. Wij schijnen ons te bevinden in een overgangsstadium van een in hoofdzaak individueel gerichte bestaansvorm naar een andere, veel méér omvattende vorm van bestaan. Onze tegenwoordige situatie is er een van spanning tussen uitersten. Aan de ene kant komen er allerlei nieuwe utopistische vooruitzichten en mogelijkheden van ongekende omvang binnen ons bereik, anderzijds is het gevaar, dat de mens de contrôle over het gebeuren verliest, en dat de mensheid ten onder gaat in een geweldige catastrofe, nog nooit zo actueel geweest als juist nu. Het al naar gelang van de omstandigheden vage of acute besef van deze toestand doordringt alles, en uit zich in onzekerheid, angst, verwarring, in het gevoel geconfronteerd te worden met het paradoxale en absurde. Sinds de middeleeuwen voltrekken zich diepgaande veranderingen in de mens en in de wijze waarop die mens zijn werkelijkheid waarneemt en ondergaat, ja, ook in de „werkelijkheid” zelf. Er is bij de hedendaagse (westerse) mens sprake van een toenemende vervreemding van de werkelijkheid; misschien is het beter te zeggen: van zijn eigen mens-zijn, en van het „menselijke” in het algemeen. Het functionele deel van de persoonlijkheid, dat wil zeggen het deel waarmee de mens betrokken is bij de maatschappij in z'n collectieve aspecten, zijn rol dus als rader-tje in het grote onpersoonlijke apparaat, dreigt onder druk van de groeiende macht van het groepsleven steeds groter te worden, terwijl het zuiver individuele „menselijke” deel voortdurend slinkt. Men kan steeds moeilijker met zichzelf alléén zijn, men wordt in toenemende mate een gewoonte-wezen, dat zich laat leiden door van buitenaf opgelegde regels, men kan moeilijk een directe, persoonlijke verhouding vinden tot andere mensen, dingen en verschijnselen. Zo ontstaat er een uit onmacht geboren, alles aantastende onverschilligheid, die eigenlijk een vorm van zelfbehoud is. Door zichzelf buiten de dingen te plaatsen, door deze op een „technische”, on-persoonlijke manier te benaderen, kan men zich beveiligen tegen het razende tempo en het mechanische karakter van het leven, en in het ergste geval tegen onrecht, achtervolging, de verschrikkingen van oorlog en marteling, al die zaken die in onze tijd zo verbijsterend „werkelijk” zijn. Daarbij komt dan nog de geweldige toename van mensen op de aarde, en de snelle ontwikkeling van de communicatiemiddelen, waardoor alle indrukken verduizendvoudigd worden. Voor het eerst in de wereld-geschiedenis begint het leven een universeel patroon te volgen, dat voorlopig nog bepaald wordt door tamelijk abstracte normen, door wetenschappelijke en technische factoren, door industriële productie en door gewoonten en „modes” die een commerciële basis hebben. Zo ontstaat alom het verlammeende gevoel, dat er voor een mens geen vrije keuze meer mogelijk is. Verantwoordelijkheidsbesef, moreel onderscheidingsvermogen, creativiteit, allerlei in wezen *persoonlijke* instellingen ten opzichte van medemens en wereld, slijten weg.

Kon de vooruitstrevende mens van Renaissance en Verlichting nog overtuigd zijn van de mogelijkheid tot evolutie naar een betere wereld, dank zij het vernuft en de rede en een fundamentele menselijke goedheid, kon de negentiende-eeuwer nog geloven in een louter heilzame ontwikkeling van de techniek in dienst der mensheid, en kon hij, zonder zich te compromitteren of al te naïef te schijnen, als ideaal een positief materialistisch wereldbeeld belijden, kortom, kon hij zich een intellectueel en moreel optimisme veroorloven, tegenwoordig wijzen zelfs de nuchterste wetenschappelijke theorieën in de richting van het inzicht, dat een zuiver rationele interpretatie van leven en wereld niet geldig is, en dat het evenwicht tussen intuïtief en verstandelijk denken (dat sedert de Renaissance in toenemende mate verstoord is) hersteld dient te worden. Wat we om ons heen waarnemen, blijkt niet langer vanuit een deterministisch standpunt te benaderen, maar geladen met onbeperkte mogelijkheden; het heelal is „probabilistisch”.

Dit alom gesignaleerde herkennen van elementen van onzekerheid, onvolledigheid en irrationaliteit in de wereld, is een verschijnsel, vergelijkbaar met, en van niet minder verstrekkende invloed op ons denken dan, het begrip voor het onbewuste, voor de irrationele componenten in ons gedrag en gedachtenleven, dat sedert het baanbrekende werk van Freud mogelijk geworden is. Duidelijk manifesteert zich een tendens om 's mensen macht tot absolute zelfbeschikking en tot beheersing van wat hem omringt, in twijfel te trekken, en om achter termen als „evolutie”, „zegenbrengende rol van techniek”, „glorie van het menselijk vernuft” enz., grote vraagtekens te plaatsen. Immers, wie oren heeft om te horen en ogen om te zien, kan deze „retreat from reason” overal waarnemen; in het maatschappelijk leven, met z'n massale behoefte aan sensatie, aan rythme en erotische prikkels, in wezen allemaal primitieve vormen van extase, van opgaan-in-een-geheel (die door het afnemen van de „gelovigheid” nu buiten kerk en ritueel gezocht worden); in de neiging tot kuddevorming, tot het zich totalitair laten regeren (eigenlijk altijd gevolg van innerlijke onzekerheid en angst, en van onmacht tot zelf kiezen en beslissen); in vele uitingen van kunst ook, die gericht zijn op het wekken van een besef van relativiteit van het menselijke ten opzichte van het buiten-menselijke. De functie van de mens, de betekenis van het „humane” zijn opnieuw open vragen. De mens weet niet meer wie en wat hij is, hij begint in toenemende mate te beseffen dat hij deel uitmaakt van een heelal vol raadselen. Het „uitvinden” van nieuwe waarden, van een *zin*, en het verkennen van dat plotseling weer zeer geheimzinnige wereldbeeld, zijn op het ogenblik zowel metaphysica als huis-tuin- en keukenaangelegenheid. Het gewoonste en het meest ongewone blijken aan elkaar te grenzen. Theorieën en systemen, „logica” in het algemeen, wekken weerzin, of stuiten op volstrekte onverschilligheid. Er heersen duidelijke vermoeidheid en lusteloosheid ten aanzien van „de wereld”; vrijwel niemand gelooft meer echt, dat hij werkelijk invloed zou kunnen uitoefenen op de gang van zaken, of dat er een direct verband bestaat tusen zijn wensen en behoeften en wat er uiteindelijk gebeurt.

Dit is een zeer vluchtige schets van de achtergrond waartegen de hedendaagse „toekomstlitteratuur” (waartoe ook de science-fiction behoort) gezien zou moeten worden. Toekomst-verbeeldingen, typische verschijnselen van overgangstijdperken, zijn altijd een verkapte vorm geweest voor

kritiek of satire op de onbevredigende eigen tijd, of boden een middel om uit die eigen tijd weg te vluchten in een visioen, zoals ook hun jongere tegenhanger, de historische roman. Het merkwaardige is, dat vóór 1900 (grof geschat) toekomstbeelden bijna altijd utopieën waren. De lijn loopt over alle niveaus, van filosofische verhandeling tot avonturen-roman en politiek pamflet: utopie — utopie is „toekomst” — toekomst is allesbehalve „utopisch” — de modernste, van de „toekomst”-idee losgemaakte science-fiction.

Plato schreef zijn „Politeia” en zijn (slechts gedeeltelijk overgebleven) „Atlantis” in reactie op het verval van Athene na de peloponnesische oorlog. In de hellenistische tijd schijnen er utopistische fantasiën geweest te zijn, in navolging van Plato's werk, ongetwijfeld voortgekomen uit een verlangen naar paradijselijke rust en onschuld. De Romeinen (opgaande in de bouw van hun imperium) en de middeleeuwers (verzonken in hun geloof, dat de hemel als mogelijke toekomst beloofde) hebben geen speculaties over andere of betere werelden voortgebracht. Thomas More's „Utopia” (waaraan een heel literatuur-genre zijn naam ontleend heeft) is een ironische schildering van een staat waar de mensen leven zonder de beperkingen die het Engeland van Hendrik VIII de schrijver oplegde. Met de Renaissance begint de lange rij van fantasiën over betere werelden en gelukzaliger oorden, ontwerpen van de ideale staat en de ideale cultuur, veelal door de auteurs in verhaal-vorm gegoten om beschermd te zijn tegen mogelijke vervolging wegens kritiek op hun regering en maatschappij. Zo komen wij via scheppingen uit de 17e en 18e eeuw, een Christianopolis, een Civitas Solis, een Nieuw Atlantis, Macaria, Oceana, Naudély, waarin het toekomst-element geleidelijk een rol begint te spelen, tot onvervalste toekomst-romans van de 19e eeuw als „The coming Race” van Edward Bulwer Lytton, Bellamy's „Looking Backward” (vanuit het jaar 2000!) en Mantegazza's „Anno 3000”. Al deze werken hebben uiteindelijk tot doel het beeld te ontwerpen van een wereld waarin door een rechtvaardiger maatschappij-vorm ellende en kwaad zullen verminderen of verdwijnen; allen zijn zij a.h.w. een leidraad voor de menselijke vooruitgang. Waar de historische roman in de eerste plaats „roman” pleegt te zijn (en dat maar al te vaak ten koste van de geschiedenis!) leent de beschrijving van een Utopia zich bij uitstek tot wijsgerige, staatkundige en moralistische uitweidingen, met het gevolg dat het verhalende, of zelfs literaire karakter op de achtergrond raakt vergeleken bij het didactische. De kwaliteit van deze geschriften staat of valt met het niveau van de politieke of filosofische denkbeelden die er aan ten grondslag liggen. De echte utopie en de utopische toekomstroman komen altijd voort uit een onwankelbaar geloof in vooruitgang en verbetering, uit een felle drang tot hervorming. Bovendien is de geschetste betere wereld van later of van ergens anders, altijd *statisch*. Aan deze voorstelling van een toekomst waarin alles klopt, alles voorgoed geregeld en geordend is, en waar eeuwigdurende vrede en geluk heersen, heeft H. G. Wells een einde gemaakt. In zijn „A modern Utopia” (1905) meent hij op wetenschappelijke gronden te kunnen aantonen dat een statische ideale wereld onmogelijk is, aangezien verandering tot het wezen van de mens behoort, die veranderingen nooit systematisch zijn, en bovendien het hele leven één groot raadsel is. Het nieuwe Utopia van Wells is geen permanente staat-van-zijn, maar een fase, die leidt tot een lange reeks van verdere ontwik-

kelingsstadia. Alles is voortdurend in beweging; het betere wordt pas geleidelijk gewonnen uit de strijd tegen rampen, plagen, ziekte en dood. Toch blijft Wells hier nog 19e eeuwse, met een vast geloof in de uiteindelijke triomf van de menselijke rede en het menselijk fatsoen. In dit opzicht onderscheidt hij zich niet van Jules Verne, wiens voorstelling van de mens als in wezen honorabel en rationeel geen negatieve uitkomst duldt in het herhaaldelijk door hem in zijn romans aan de orde gestelde (toekomst)probleem van de mens en zijn macht-door-techniek. Zijn helden zijn gentlemen, die zichzelf weten te beheersen — of zij gaan, met hun overmoed en hun uitvindingen te gronde, vóór zij hun medemensen werkelijk schade kunnen berokkenen. Later in zijn leven schijnt Wells veel van zijn vroegere optimisme herroepen te hebben; hij heeft toen verklaard, dat hij afgaande op de stand der wetenschap van dat ogenblik, het einde van de menselijke geschiedenis en van het menselijke leven nabij achtte: wel een radikaal afscheid van Utopia. Men heeft Wells' „Modern Utopia” een mijlpaal op het gebied van de toekomstroman genoemd, die het einde van de traditionele toekomstroman markeert. Anderen zien dat punt al eerder, en wel bij Samuel Butlers' „Erewhon”, dat in 1872 verscheen. Dit merkwaardige, in de laatste tijd herontdekte boek is veeleer een bijtende satyre op het Victoriaanse Engeland, dan een beeld van een ideale wereld. Wat het juist vandaag de dag zo boeiend maakt, zijn Butlers sceptische liberale instelling, en het feit dat hij in „Erewhon” afrekenet met het 19e eeuwse denken. Erewhon (van achter naar voren gelezen: Nowhere) is een onbekend land, gelegen aan gene zijde van onoverkomelijk geachte bergen; een rijk, waar alles andersom is, b.v.: misdadigers worden er verpleegd, zieken gestraft, men gelooft er niet in een hiernamaals, maar in een hiervóórmaals. De toestanden en gewoonten in Erewhon zijn vreemd, soms absurd, maar niet vreemder of absurder dan het z.g. „gewone” alledaagse leven in Londen anno 1870. Het originele van „Erewhon” is, dat Butler de lezer op deze manier de mateloze vreemdheid van het bestaan suggereert, die tot de typisch 20e eeuwse gewaarwordingen behoort. In een door een Erewhonse geleerde geschreven verhandeling stelt Butler het probleem van de techniek aan de orde; ook hier slechts schijnbaar ad absurdum. Hij komt tot merkwaardig „moderne” conclusies en moderne schrikbeelden, als bijvoorbeeld dat van de autonome machine, en van de mens, die in symbiose met die machine of als slaaf van de machine, leeft. In dit hoofdstuk, dat „Het boek der machines” heet, worden problemen opgeworpen, die uit de science-fiction van na de tweede wereldoorlog niet meer weg te denken zijn: — Eens was de wereld zonder mensen, zonder de vormen van leven en bewustzijn die wij nu kennen; waarom zouden er niet nog andere, onbekende vormen van leven en bewustzijn mogelijk zijn? Het feit, dat machines nu nog geen bewustzijn hebben, wil niet zeggen dat ze het nooit zullen bezitten. Vergelijk de langzame, geleidelijke ontwikkeling van dierlijk en plantaardig leven met de snelle ontwikkeling van de machine, die nog maar zo kort bestaat. Misschien beleven wij nu de opkomst van een nieuwe vorm van leven: de „hogere machine”. Waar begint, waar eindigt bewustzijn? Is er wel een grens te trekken? Is niet alles met alles verweven? Ook in z.g. lagere levensvormen vinden we een proces dat we ergens „bewustzijn” zouden kunnen noemen. De mens is tenslotte niet de maatstaf van alle dingen. Wat wij mensen niet kunnen waarnemen of begrijpen, kan daarom nog

wel bestaán. Is soms niet iedere gewaarwording van chemische en mechanische oorsprong? Is dat wat wij „geestelijk” noemen, misschien alleen maar een subtiële innerlijke evenwichtsstoornis? Zouden we niet kunnen zeggen, dat de mens uit een oneindig groot aantal mechanismen bestaat, dat hij een *organisatie* is? En is de hogere machine niet een nieuwe vorm van organisatie, vóórbestemd om uiteindelijk de mens te overvleugelen, die dan zijn parasiet zal worden? Ja, verklaart de Erewhonse hooggeleerde tenslotte: „Man's very soul is due to machines”.

Qua mentaliteit staat „Erewhon” dichterbij de lezer van 1959 dan het werk van Wells, die in zijn toekomstverhalen gedurfde technische vindingen ten tonele voert, maar waar het zijn conceptie van menselijk leven betreft, nergens de grenzen van het traditioneel-humane te buiten gaat. De toekomst-romans van de 20e eeuw mogen, om de redenen die ik in het begin van dit stuk heb getracht aan te geven, geen utopieën meer heten. Veel van de „vrijheid”, technische vorderingen en sociale verbeteringen die in utopieën van vroeger tijden als waarborgen voor eeuwige gelukzaligheid werden voorgesteld is inmiddels werkelijkheid geworden, maar het essentiële probleem blijft onveranderd voortbestaan. De enkeling, die na 1920 een toekomstige betere wereld of het streven daarnaar, serieus beschrijft, staat meestal geheel buiten de werkelijkheid. „Brood en wijn” van Silone (bitter beeld van het nu en hier van Italië tussen twee wereldoorlogen) of de romans van de St. Exupéry („de mens draagt medeverantwoordelijkheid voor al wat leeft en in wording is, en waaraan hij mee helpt bouwen”), houden zich op veel reëlere wijze met de toekomst bezig, dan een „toekomst”-roman als bijvoorbeeld „Cosmopolis” van R. Crofts-Brooke, dat een ideaal opleidingsinstituut voor betere mensen op een bergtop ergens in Zwitserland tot onderwerp heeft.

Voorzover schrijvers van de 20e eeuw in hun werk toekomstverbeeldingen geven, doen zij dat vanuit een groeiend kritische en pessimistische instelling jegens mens en wereld. Hun toekomst is de afschuw-wekkende konsekwentie van toestanden en tendenzen, die in het heden waarneembaar zijn. Vaak krijgt in de hoofdfiguren van dergelijke verhalen — meestal zijn dat „buitenstaanders” — het laatste, verdrukte restant ware menselijkheid gestalte, dat in opstand komt tegen de gemechaniseerde, gesteriliseerde, verstarde, ont-menselijke wereld waarin het leven moet. Dit motief is uitgewerkt o.a. door E. M. Forster in een verhaal „The Machine stops” (Collected Short Stories). De wereld is, tengevolge van een eeuwenlang hardnekkig streven naar vooruitgang door techniek, geworden tot een gigantische leef-machine, een ondergronds enorm ingewikkeld complex van machine-kamers, tunnels en woon-cellén. Deze „machine” dient het welzijn in de zin van comfort, de ontwikkeling in de zin van feitenkennis, maar doet dat zó drastisch, dat de mens volslagen afhankelijk is geworden en buiten het beschermende moeder-apparaat zelfs niet ademen kan. Hij hoeft niets meer te doen, voor niets meer zelf te zorgen, niets meer uit te vinden of te ontdekken, alle kennis staat „ingeblikt” tot zijn beschikking voor het maken van ontelbare zinloze combinaties. „Beware of first-hand ideas!” luidt het parool. De mens is geheel van z'n lichaam en van de natuurlijke functies vervreemd, hij leeft fysiek kwetsbaar, eenzaam, als een weekdier ingekapseld in zijn van alle gemakken en technische snufjes voorziene wooncel. Een jonge man komt in opstand tegen dit on-menselijke bestaan en tegen de blindelings regulerende ma-

chine. Hij ontdekt de oppervlakte van de aarde, het bestaan van andere rebellen, die daar ergens tussen bomen en water, onder de open hemel, hun leven van uitgestotenen leiden. De machine, eeuwenlang autonoom, maar niet feilloos en onuitputtelijk, gaat haperen en stopt tenslotte geheel; de hulpeloze cel-bewoners komen om in hun verduisterde, inéénstortende wereld.

Een rebel is ook Bernard Marx uit „Brave New World” van Aldous Huxley. In deze bittere satyre worden ons eveneens de rampzalige gevolgen geschilderd van een al te drastisch ingrijpen van hogerhand in het menselijke leven met de bedoeling dit gelukkiger te maken. Men conditioneert de mens reeds in zijn embryonale staat, in de flessen van het laboratorium, en later, na de geboorte, in de kinderjaren, door hypnopædie. Voelen, vragen, twijfelen, denken, maken ongelukkig — al die bij uitstek *menselijke* innerlijke bewegingen worden in de kiem gesmoord. De mens is van de noodzaak tot kiezen en verantwoordelijkheid dragen verlost, want de impuls tot zèlf beslissen is uitgebannen. „God” en de irrationele diepten van het leven zijn afgeschaft. Men zweert bij „Our Freud” of „Our Ford” (de „heer” van de machines!). De stabiele, „gelukkige” nieuwe wereld is in feite een bedreiging van het humane, d.w.z. van een wereld van *mogelijkheden*, een wereld die juist groeit en rijpt uit paradoxen, uit de botsing van pro en contra, uit de wisselwerking van tekort en bevrediging. In de brave New World bestaat geen vaderschap, geen moederschap, geen gezinsleven, er zullen nooit bindingen door liefde of vriendschap mogelijk zijn. „Iedereen behoort aan iedereen”. „Geboorte”, „ouders” zijn obscene woorden; de natuurlijke functies worden als „vies” beschouwd; daarentegen wordt „sex”, los van iedere emotionele of zedelijke achtergrond, als ontspanning en spel reeds bij kleine kinderen aangemoedigd. Het motto van de maatschappij luidt: „Gemeenschap, gelijkheid, onveranderlijkheid”. Desondanks zijn er vijf streng-gescheiden kasten: aan de top de alpha's, de intellectuelen, de elite-groep, en de bèta's, te vergelijken met de „middle-brows”; dan de bruikbare lowbrow-gamma's, de domme delta-„werkers”, en de haast dierlijke epsilons. Bernard Marx, een alpha-plus (en daarom al suspect, immers hij kan het denken niet laten) is in deze omgeving een buitenbeen; hij weet dat men hem met wantrouwen bekijkt en dat hij gevaar loopt gedeporteerd te worden. „He spends most of his time by himself alone”, en hij kan zijn weerzin en scepsis ten aanzien van allerlei aspecten van de heerlijke nieuwe wereld niet verbergen; dat is een ongehoord, individualistisch, „vreemd” gedrag.

In het „reservaat”, de enige plek op aarde waar mensen (hier: arme mexicanen) nog leven in een werkelijkheid van bloed, zweet en tranen, vindt Bernard Marx de „wilde”, een onder primitieve omstandigheden opgegroeide jongeman, die doordrenkt is van de ideeën en dichterlijke beelden van de enige lectuur die hij kent, een complete uitgave van Shakespeare, en die op een, voor brave-new-world bewoners onbegrijpelijke wijze, beziel is van verlangen naar innerlijke vervulling. Temidden van hen speelt hij de tragische rol van der Reine Tor. Naast zijn felle, nog kinderlijke zuiverheid schijnt het soma-paradijs eens zo levenloos. Hij, die zich wil verbazen, wil liefhebben, vereren, bestrijden, „neen” en „ja” zeggen, gaat kapot aan het contact met de nieuwe wereld die voor hem volmaakt onbegrijpelijk en onaanvaardbaar is. Hij hangt zich op. „That is the

secret of happiness and virtue", zegt een van de „controllers" uit „Brave New World", „Liking what you 've got to do. All conditioning aims at that: making people like their unescapable social destiny".

Het onontkoombare van 's mensen lot in een bepaalde gemeenschapsvorm wordt ons op huiveringwekkende wijze duidelijk gemaakt door George Orwell in zijn roman „1984". Ook in die toekomstwereld is er, evenals in de Brave New World van Huxley sprake van opzettelijke massavorming en conditionering door de machthebbers: mensen zonder vrije wil, zonder eigen oordeel, vragen niet, onderzoeken niet, komen niet in opstand tegen de absurditeit van macht-om-de-macht. Maar waar in „Brave New World" het *geluk* van de mensheid werd beoogd, heeft de Partij in „1984" zelfs die pretentie niet. In het middelpunt staat de macht van de Partij, een betrekkelijk kleine groep, die met alle middelen van terreur de bewoners van het land Oceania in een staat van slavernij houdt. Iedereen staat onder contrôle van de geheime politie, wordt voortdurend bespied door het „oog" van een televisie-camera of door microfoons. Ieder ander mens kan een spion van de Partij zijn. De kleinste vergissing, of ongehoorzaamheid aan de voorschriften van de Partij worden zwaar gestraft. Men leeft in doffe berusting of in doodsangst. Gevoelens van haat jegens alles en iedereen worden officieel gekweekt en aangemoedigd. Er zijn twee soorten van mensen: de leden van de Partij, en de z.g. „proles" (te vergelijken met de reservaat-bewoners uit „Brave New World"). De laatsten staan buiten de gemeenschap, leven in eigen wijken, aan zichzelf overgelaten. Ondanks hun status van paria's zijn zij echter in zekere zin gelukkiger want „vrij" dan de anderen. De Brave New World was een statische wereld, maar „1984" toont ons een wereld waar de onafgebroken activiteit tot het voorbereiden en voeren van oorlogen (die letterlijk uit de grond gestampt worden, want de Partij kan alleen in noodtoestand de macht behouden), een nog veel ergere vorm van onveranderlijkheid teweegbrengt. De mens is onderdeel geworden van een gigantisch apparaat. Het doel van dit apparaat is: de communicatie tussen mensen te vervalsen, hen van elkaar te vervreemden, de vrije meningsuiting te beletten, met het gevolg dat er ont-binding van het menselijke optreedt. Ten behoeve van deze vernietiging van waarden heeft de Partij het z.g. „Newspeak" ingevoerd: de sterk vereenvoudigde taal, het gedwongen communicatie-middel, dat de mens een eigen interpretatie, een eigen vormen van begrippen onmogelijk maakt en dat de geest conditioneert voor de „maatschappij" van 1984. Deze taal drukt niets meer uit en is het vehikel bij uitstek voor het verraderlijke „doublethink": „oorlog is vrede", „Vrijheid is slavernij", „Onwetendheid is kracht", enz.

„If the Oceanian were allowed contact with foreigners, he would discover that they are creatures similar to himself; that most of what has been told about them is lies. The sealed world in which he lives would be broken", om de woorden te gebruiken van Goldstein, de grote Rebel op de achtergrond in dit boek, de tegenspeler van Big Brother (het „masker" van de Partij). Goldstein is de schepper van „de geheime broederschap van de mens", waarin juist de communicatie van persoon tot persoon van het grootste belang is: „We can only spread our knowledge outwards from individual to individual, generation after generation". De weg naar deze broederschap gaat Winston Smith, in wie alle symptomen van verzet heimelijk leven, twijfel, verlangen naar een privé-sfeer, naar iets „eigens",

naar liefde, kennis, vrijheid, desnoods felle negatieve emoties. Liefde vindt hij samen met Julia, een partijgenote, die als vrouw „natuurlijker” is, en daarom minder scrupules kent dan Winston, wanneer het gaat om hun (verboden) samenzijn. Langzaam wordt het net om Winston en Julia dichtgetrokken; en nu wreken zich de conditionering die beiden van jongsaf hebben ondergaan, en de daaruit voortvloeiende innerlijke onzekerheid; zij verraden elkaar en hun liefde, zij verraden de individuele menselijke communicatie, om voortaan Big Brother, het symbool van de onpersoonlijke, ont-menselijke organisatie, aan te hangen. Het huiveringwekkende van „1984” is, dat het eigenlijk niet eens zozeer toekomstfantasie is, maar veeleer de verbeelding van een werkelijkheid *die ten dele al bestaat*. Geen wonder, dat in een moderne tak van wetenschap als de cybernetica, de problemen van communicatie en massa-mens aan de orde komen op een wijze die in al zijn nuchterheid suggestiever is dan de meeste science-fiction. — Leven wij in een wereld, waarin het individuele vermogen om een situatie te beheersen, en om besluiten te nemen, niet meer voldoende is om de in het heelal merkbare tendens tot ontbinding, chaos, tegen te gaan? — aldus ongeveer Norbert Wiener in zijn „The human use of human beings”. Komt daaruit onze neiging töt en behoefte áán organisatie voort; en ons toenemende vermogen om machines te construeren als „helpers”? Hoe straffer de organisatie van de „helpers”, des te groter de kans op beheersing van de chaos. Automatisering is een vorm van organisatie. Als echter de zo georganiseerde machines en andere technische uitvindingen (o.a. ook, en vooral! de communicatiemiddelen) in handen zouden komen van een groep die de macht wil uitoefenen, neemt het gevaar voor het ontstaan van de massa-mens toe. Uiterst belangrijk blijft, naast voortdurende gelegenheid tot ontplooiing van de persoonlijkheid, dus „vermenselijking” van de mens, de integriteit van de kanalen waarlangs onderling contact plaats vindt, het vrije opnemen en doorgeven van „informatie”.

De vormen van „toekomst”-litteratuur die omstreeks en na de Tweede wereldoorlog zijn verschenen, verschillen radikaal zowel van de utopieën uit vroeger eeuwen (met hun sociaal en religieus idealisme) als van de uit ontgoocheling en verzet bittere karikaturen en schrikbeelden juist van „ideale” en „geordende” werelden van Forster, Huxley en Orwell. In Franz Werfels grote roman „Der Stern der Ungeborenen”, ligt het accent al niet meer op de voorstelling van een mogelijke uiterlijke werkelijkheid, maar op een geestelijke metamorfose, een innerlijke wereld. Huxley’s „Ape and Essence” is een apocalyptisch visioen van anti-geest, van de opperheerschappij van het Kwaad zelf op aarde.

Ongemerkt heeft er in de laatste decennia een verschuiving plaatsgehad waarbij het begrip „toekomst” irrelevant is geworden. Want wat is „tijd” eigenlijk? Het heden is al toekomst, en de toekomst is verleden tijd. In de nieuw-ontdekte dimensies is alles mogelijk. De symbolen en motieven van de serieuze science-fiction schijnen bij uitstek geschikt, om een gestoorde werkelijkheidsverhouding weer te geven. Zij passen bij het „absurde”, en bij de incongruente situaties in ons leven, die niet onder woorden te brengen zijn, omdat zij tegelijk volslagen bizar en tóch denkbaar, tóch mogelijk blijken. Dit geldt ook op de lagere niveaus van science-fiction; de stortvloed van publicaties in dit genre, vlak na de laatste oorlog, van het stripverhaal tot en met de stuiversroman in pocket-editie, was ongetwij-

feld een gevolg van de enorm toegenomen belangstelling voor de techniek, de ruimtevaart en de nieuwe mogelijkheden van de atoomkracht, maar toch in de eerste plaats (zoals in vroegere perioden het wild-west-en spookverhaal en de „horror”lectuur) middel tot afreageren van onbewuste spanningen, mogelijkheid tot bevrijding-in-sensatie, primitief middel ook, om met behulp van een oer-oud vertel-procédé van strijd en overwinning (al dan niet dank zij raketten, ruimteschepen en super-wapens) de heerschappij van de mens in het heelal te bevestigen. De bewoners van andere planeten zijn in dergelijke verhalen altijd *vijanden*, manifestaties van het vreemde en kwade dat men in de eigen wereld niet herkennen kan of wil: monsters, robots of door geheimzinnige praktijken ont-menselijke menselijke wezens.

De oorlogsdreiging, met de daaraan verbonden gevaren van atoomontploffingen, is na 1945 niet verminderd, eerder toegenomen. De science-fiction schijnt voor het massa-publiek enigszins zijn aantrekkelijkheid verloren te hebben, en nu meer door intellectuelen voortgebracht en gewaardeerd te worden. Het zijn vaak zeer ingenieuze, goed geschreven verhalen met een subtiële pointe of een „dubbele bodem”. Een opvallend vertegenwoordiger van dit genre is de Amerikaan Ray Bradbury („The golden apples of the sun”, „The Martian chronicles”), die op een even dichtertelijke als originele manier weet te suggereren, dat zowel de verschrikkingen als de Utopia’s niet *buiten*, maar *binnen* in de mens zijn. Bradbury’s verhalen zijn eigenlijk in fantastische vorm gegoten gelijkenissen van de mens, die zich door een vliesdunne wand gescheiden voelt van de oneindige mogelijkheden in het zichtbare en on-zienlijke, en die tegelijkertijd vaag begint te beseffen, dat hij zichzelf zal moeten veranderen, wil hij zekerheid of rust vinden. Het on-menselijke anti-menselijke dat ons bedreigt, *is in de mens*, en dient dáár bedwongen te worden. Het veront-rustende van een „toekomst”verbeelding als „The Martian chronicles” is, dat de uit blinde expansiedrang, onbewuste onbevredigdheid en overmoed van de aarde vertrokken mensen uiteindelijk de „marsbewoners” blijken te zijn. De echte Martianen, speels, grillig, verfiend, vol oer-oude wijsheid, in wie natuur en vernuft een bijna feërieke combinatie vormen, zijn uitgeroeid of uitgestorven, omdat zij het tegen de botte „realiteit”, domheid en zelfgenoegzaamheid van de aardebewoners moeten afleggen. Ray Bradbury is vóór alles schrijver; hij moraliseert niet, hij ontwerpt geen nieuwe systemen. Zijn fantasieën komen voort uit zijn eigen individueel besef van de gevaren die de menselijke persoonlijkheid en creativiteit bedreigen. Merkwaardig is het, bij de natuur- en sterrekundige Fred Hoyle weer het bewuste streven naar een rechtvaardige en evenwichtige maatschappij, een wereldgemeenschap, te zien opduiken: Utopia? In „The Black Cloud” geeft hij, misschien om op die manier een zo groot mogelijk gehoor te vinden in romanvorm een verbeelding van een kosmische wolk, die de aarde met ondergang schijnt te bedreigen, maar door tussenkomst van geleerden bij tijds rechtsomkeert maakt, na vele behartenswaardige uitspraken te hebben doorgezonden”, die, in enkele woorden samengevat, neerkomen op wat Robert Jungk enkele jaren geleden formuleerde in zijn „De toekomst is al begonnen”, n.l.:„dat wij niet blind, maar *ziende*, en met inzet van al onze menselijke vermogens en zielskracht, de nieuwe duizend jaar moeten binnengaan.”

DE FILOSOFIE EN HET „VERSTANDIG TAALGEBRUIK”

Het artikel „Ethiek en het nut van het algemeen”, dat Mazure in dit tijdschrift heeft gepubliceerd (juni 1959, pag. 50) naar aanleiding van mijn boek „Problemen der zedelijke waardering”, heeft, voorzover de beschouwingen liggen op ethisch terrein, bij mij niet de behoefte gewekt, wat ik schreef te verdedigen of te verduidelijken, te corrigeren of terug te nemen. Maar in het voorbijgaan ontzegt Mazure aan de ethiek (en aan de filosofie, die hij daar blijkbaar van onderscheidt) ook het karakter van wetenschap, en het is dit gedeelte van zijn betoog, dat ik in wat hier volgt kritisch wil bekijken.

Van mijn argumentatie, die hij als puntig bewondert, heeft Mazure tevens gemerkt, „dat deze niet overtuigt”. Aangezien dit volgens hem niet aan mijn kundigheid ligt en hij van zichzelf ook niet aanneemt, dat hij „zo met vooroordelen rondloopt, dat hij voor goede argumenten niet meer toegankelijk is”, komt hij tot twijfel aan één van mijn uitgangspunten, „nl. dat de ethiek een wetenschap is”.

„De beslissing hierover”, zegt Mazure dan, „hangt ervan af, wat men als verstandig taalgebruik ziet en is dus subjectief. Een typerend kenmerk voor een aantal vakken, die ieder als wetenschap erkent (zoals natuurkunde of biologie) is, dat ernstige onderzoekers het hier wèl eens worden, omdat elke theorie, elke onderstelling leidt tot het voorspellen van de resultaten van bepaalde waarnemingen en dus verifieerbaar is. Dit kenmerk is zo belangrijk, dat het linguïstisch doeltreffend is om de term „wetenschappelijk” hiervoor te reserveren, zodat oordelen en onderstellingen, die niet verifieerbaar zijn, niet tot de wetenschap behoren.”

Natuurlijk, wanneer men plezier heeft in dit taalgebruik, dat dan blijkbaar verstandig mag heten, dan is het een koud kunstje om met behulp daarvan de filosofie, waartoe ik ook de ethiek reken, buiten de wetenschap te sluiten. Maar tegen dit spraakgebruik heb ik onoverkomelijke bezwaren, die men paradoxaal zou kunnen samenvatten met de uitspraak „dit spraakgebruik is in strijd met . . . het spraakgebruik”. Het gaat niet aan hier te beginnen met een willekeurige definitie van het type: wij spreken af datgene (en alléén datgene), wat die en die bijzondere eigenschappen heeft, zo en zo te noemen. Nee, het woord „wetenschap” is niet meer een kunst-term, waaraan wij de betekenis kunnen geven, die ons goed dunkt; het wordt in de praktijk in een bepaalde zin gebruikt. En wanneer ik tot een werkelijk bruikbare definitie wil komen, dan zal ik mij moeten afvragen: wat zijn van al datgene, wat tot dusver wetenschap heeft geheten, de onderscheidende kenmerken, krachtens welke het zo heet? En behoort nu tot die kenmerken dat, wat Mazure hier primair stelt, de verifieerbaarheid? Men zal dit moeilijk staande kunnen houden. Was dit zo, dan zouden b.v. de taalwetenschap, de rechtswetenschap, en in de allereerste plaats de geschiedenis als wetenschappen moeten worden geschrapt. En zou niet ook een groot deel van de psychologie, de paedagogiek van het wetenschappelijk terrein verjaagd worden, omdat ook daar

geen sprake is van het voorspellen van de resultaten van bepaalde waarnemingen?

Nu kan ik mij voorstellen, dat iemand deze bezwaren weliswaar steekhoudend, maar toch niet erg belangrijk vindt. Goed, het door Mazure voorgestelde spraakgebruik moge dan niet zo verstandig zijn als het eerst leek, het kan misschien aanleiding geven tot misverstand — zoals dat ook het geval zou zijn, wanneer men de naam „tafel” uitsluitend reserveerde voor die exemplaren van de tot dusver zo genoemde soort meubels, die tevens rond zijn — maar och, deze wat willekeurige naamgeving is toch vrij onschuldig. Met het Engelse „science” worden ook uitsluitend de natuurwetenschappen bedoeld, en het mag niet elegant zijn op deze wijze aan de zgn. alfa-wetenschappen voorbij te zien of ze althans buiten spel te zetten, maar waarom zouden de getroffen en daar niet fleurig in berusten? Het kan de filosoof (of de ethicus) onverschillig laten, wanneer zijn werkzaamheden dank zij een betekenisverenging van „wetenschappelijk” voortaan dit epitheton moeten derven.

Zo zou men inderdaad mogen redeneren, als het hier alleen maar ging om een terminologische kwestie. Maar het gaat om meer!

Mazure gaat niet zover, dat hij van de oordelen en onderstellingen, die niet verifieerbaar zijn en dus buiten de wetenschap vallen, beweert dat ze eenvoudig geen zin hebben. Deze door mij bestreden vorm van het logisch positivisme acht ook hij „uiteraard niet houdbaar. Als zo'n oordeel praktische gevolgen heeft of genoeg schenkt aan hem, die het velt, heeft het kennelijk wel zin. Doch daarmee is het nog niet wetenschappelijk in de zin van overtuigend voor elk, die het onderwerp ernstig bestudeert. Met filosofie, theologie, kunst- en levensbeschouwing is de ethiek een gebied, waar de begrippen gecompliceerd zijn, de gebruikte woorden slechts vaag kunnen worden gedefinieerd en het al of niet aanvaarden van een bepaalde redenering mede afhangt van de subjectieve instelling t.o.v. de daarin voorkomende woorden en begrippen”.

Aan dit citaat kan ik naar het mij voorkomt het programma ontleen voor het volgende betoog. Ik zal in de eerste plaats zoeken naar een definitie van wetenschap, die niet berust op willekeurige naamgeving, maar die kenmerken omvat, die alle wetenschappen gemeen hebben; en vervolgens aantonen, dat filosofie en ethiek die kenmerken wel vertonen, terwijl kunst- en levensbeschouwing dat niet doen en theologie slechts ten dele. Misschien zou men wetenschap als volgt kunnen definiëren: *wetenschap is het methodisch met behulp van menselijke vermogens streven naar waarheid*. In deze definitie heeft elk woord zijn volle gewicht:

1. wetenschap streeft naar *waarheid* en naar niets anders, dus niet b.v. naar schoonheidsontroering of gemoedsbevrediging;
2. het is een *streven* naar waarheid, en het behoeft dus niet te komen tot een bereiken daarvan om toch wetenschap te zijn;
3. dit streven is *methodisch*: de alleen maar even geïnteresseerde leek, die naar de oplossing van een probleem raadt, beoefent daardoor, ook als hij succes heeft, nog geen wetenschap;
4. dit streven voltrekt zich *met behulp van menselijke vermogens*: iemand, die voor het vinden van de waarheid zich laat leiden door een tovenaars, een orakel of een heilig boek, beoefent geen wetenschap.

Met waarheid is onverbrekkelijk verbonden objectiviteit, algemeen-geldigheid. En dit ontheven zijn aan de persoonlijke, subjectieve sfeer is nu

juist wat de wetenschap onderscheidt van de kunstbeschouwing en de levensbeschouwing.

Van de vragen „Wat is goed?” en „Wat is schoon?” is de laatste niet alleen met minder klem gesteld dan de eerste, maar bovendien blijkt hij ook nog moeilijker te beantwoorden. Het zuiver aesthetische oordeel is haast altijd onontwarbaar vervlochten met het hedonistische oordeel, en aan dit feit is waarschijnlijk ook de betrekkelijke schraalheid te wijten van de oogst, die men tot dusver heeft binnengehaald op dit terrein van de waardenleer. In elk geval is het vooral dit element, dat maakt, dat wij ons bij kunstbeschouwing — waaronder toch wel verstaan zal worden een kritische bespreking van welke kunstuiting dan ook — zonder twijfel bevinden in de subjectieve sfeer. Men is zich daar over het algemeen ook heel goed van bewust, en zelfs wie met vuur en tal van argumenten zijn bewondering voor een kunstwerk tot uitdrukking brengt, maakt voor zijn oordeel geen aanspraak op algemeen-geldigheid. Hij staat wel met een zekere verbazing tegenover iemand, die „niet houdt” van wat hij zelf zo mooi vindt, of wie „het niets zegt”, zoals hij dat ook doet tegenover een ander, die verrukt en „diep onder de indruk” is van wat hij zelf verfoeit of „waar hij al lang over heen is”, maar hij aanvaardt toch de afwijkende zienswijze, zij het dan soms ook als een getuigenis van „slechte smaak”. Van al deze uitdrukkingen is vooral de laatste opvallend, omdat die aardig recht doet aan het tweeslachtig karakter van deze beoordeeling: het gebruik van het woord „smaak” — waarover immers „niet te twisten valt” — verraadt, dat men zich voelt in de sfeer der subjectiviteit; wanneer men nu tegelijkertijd deze subjectieve smaak niet zonder meer laat voor wat hij is, maar die als „slecht” of „niet voldoende ontwikkeld” beoordeelt, dan geeft men daardoor aan wat men er zelf van denkt toch weer een lichte inslag van objectiviteit.

Ook de levensbeschouwing ligt duidelijk in de subjectieve sfeer, en ook dat is niet bevreemdend. Immers wat is een levensbeschouwing eigenlijk? Een beschouwing over het leven of een beschouwing om mee te leven? Het laatste dunkt me niet minder dan het eerste! Het is een ten dele vrij vaag blijvend complex van overtuigingen en gevoelens, die berusten op wat men zich zelf verworven, overgenomen of alleen maar eens gehoord of gelezen heeft, op zeer persoonlijke ervaringen en op veel, waarvan men zo graag zou willen dat het waar was. Er is geen sprake van dat deze levensbeschouwing wetenschappelijk moet zijn opgebouwd, ook die wetenschappelijk gevormde en werkende mensen, bij wie dit voor een groot deel wel het geval is — en dat zijn lang niet alle! — zullen moeten toegeven, dat zij naast het wetenschappelijk verantwoorde toch ook veel andere elementen daarin hebben opgenomen: zij hebben het niet kunnen laten, vragen, voor de beantwoording waarvan hun strikt genomen de nodige gegevens ontbraken, toch te beantwoorden, zij hebben bewust of veel vaker onbewust het goed gefundeerde aangevuld met meningen, die zij het best zouden kunnen introduceren, zoals zij dat ook niet zelden doen, met heel voorzichtige wendingen zoals „hoe ouder ik word, des te meer ben ik geneigd aan te nemen”, „ik heb wel eens gedacht...”, en „zou het misschien ook zo kunnen zijn?”

In een dergelijke, altijd subjectief gekleurde levensbeschouwing kan grote wijsheid besloten liggen — helaas ook pijnlijk veel onwijsheid! —,

de vragen, die erin beantwoord worden, zijn voor een niet onbelangrijk deel filosofische vragen, immers van metafysische of ethische aard, maar desondanks is een levensbeschouwing principieel iets anders als filosofie.

Dat, wat theologie heet, kan naar het mij voorkomt gesplitst worden in twee delen van ongelijk kaliber, nl. in een gedeelte, waarin men het verschijnsel godsdienst tot voorwerp van onderzoek maakt, en een ander deel, waarin men zich uitspreekt over God. Ik zie geen enkele reden om aan het eerste deel, waarin men dus b.v. zowel het wezen als de geschiedenis der godsdiensten onderzoekt, de naam godsdienstwetenschap en de status van wetenschap te onthouden. Anders is het gesteld met het tweede deel, dat merkwaardig genoeg ook nooit godswetenschap geheten heeft, maar altijd . . . godgeleerdheid. Omdat en voor zover men hier niet te doen heeft met een open onderzoek, maar al uitgaat van een bepaalde metafysische hypothese, die men op grond van een heilig boek als onaantastbaar aanneemt, is hier de naam wetenschap misplaatst.

Noch de ethiek noch de filosofie in het algemeen vertonen noodzakelijk de subjectieve elementen, die altijd aanwezig zijn in de kunst- en levensbeschouwing, noch de dogmatische, d.i. onwetenschappelijke instelling, die eigen is aan het boven bedoelde onderdeel van de theologie.

Wanneer een ethicus (of ruimer: een filosoof) zich erop toelegt:

1. op zijn probleemgebied de gegevens, waarvan men bij het onderzoek zal moeten uitgaan, zo zorgvuldig mogelijk te verzamelen, en in het oog te houden, dat het die gegevens zijn, waaraan hij recht zal moeten doen;
 2. na te gaan, welke de problemen zijn, die in deze gegevens besloten liggen, en deze problemen scherp te formuleren;
 3. een bijdrage te leveren tot de oplossing van die problemen;
- dan is het heel wel mogelijk, dat hij bij elk van deze drie onderscheiden taken te kort schiet, desondanks zal men moeten erkennen, dat hij wetenschappelijk werkzaam is.

Brengt deze wetenschappelijkheid nu ook meer wat Mazure eist, het „overtuigend” zijn „voor elk, die het onderwerp ernstig bestudeert”? Ik zou zeggen: principieel wel, in de praktijk zeker niet. Deze filosofische arbeid voltrekt zich nl. wel in de sfeer van de objectiviteit, zodat de resultaten principieel voor ieder geldig zijn. Maar er is verschil tussen geldig zijn en feitelijk gelden, en dat deze resultaten lang niet door ieder worden aanvaard, is niet onbegrijpelijk, als men bedenkt onder welke zeer bijzondere omstandigheden ze geoogst zijn! Als zodanig moet in de eerste plaats genoemd worden *het niet-aanschouwelijk karakter van de filosofie*. De filosofie is ontmoedigend abstract: voor de beantwoording van problemen, waarvan vaak door velen niet wordt beseft, dat het problemen zijn, zodat dit besef eerst nog gewekt moet worden, kan de filosofie alleen maar uitgaan van gegevens, die niet aanschouwelijk zijn. Zij moet dan proberen verder te komen met redeneringen en met niets anders. Als er een fout in zijn redenering sluipt, wordt de filosoof niet gewaarschuwd door iets aanwijsbaars, dat deze fout direct signaleert, men kan een filosofische theorie op hypothese nooit anders controleren dan door nog eens weer na te gaan, of zij werkelijk recht doet aan *alle* gegeven. Vandaar dat de filosofen zo veel tijd en energie besteden aan „grondslagen-onderzoek” en op velen de indruk moeten maken tot vervelens toe altijd maar weer van voren af aan te beginnen zonder merkbaar veel verder te komen. Daar komt nu nog een andere omstandigheid bij, die de algemene aan-

vaarding van filosofische resultaten belemmert: *de emotionele lading van de overtuigingen, die hierbij in het geding komen*. De Darwin-herdenking van dit jaar is bij uitstek geschikt om ons eraan te herinneren, dat zo iets óók kan voorkomen bij een als zodanig erkende wetenschap, nl. de biologie, maar wat in de natuurwetenschappen niet meer dan mogelijk is, dat is in de filosofie begrijpelijkerwijze regel. Het kost meestal geen moeite de uitkomsten te aanvaarden — hoe die ook mogen zijn! — van een onderzoek naar b.v. de draagkracht van een metaal, naar het chemisch gebeuren in het netvlies van het oog, of naar de interpretatie van een archaeologische vondst, maar zodra godsdienstige, zedelijke en politieke overtuigingen mede een rol gaan spelen, worden de emotionele weerstanden sterker en soms onoverkomelijk.

Ik erken dus volmondig, dat bij de filosofie het gevaar voor subjectieve vertoebeling groter is dan bij die wetenschappen, waarvoor Magure deze naam wenst te reserveren; het is mij ook niet ontgaan, dat er filosofen zijn en geweest zijn, die van deze nood der subjectiviteit een deugd hebben trachten te maken, zodat wat zij bieden meer is of minder dan wetenschap, in elk geval iets heel anders; maar ondanks deze principieel grotere moeilijkheid om tot algemeen aanvaarde resultaten te komen en deze feitelijke afbuiging naar de subjectieve sfeer, doet men de filosofie tekort door haar van het erf der wetenschap te verjagen. Want wat houdt een dergelijke verbanning eigenlijk is? Dit, dat men tegen de filosofen zegt: „Mijne heren, van u vertelt de een dit, de ander dat, wij kunnen uw betogen waarderen als gevoelsontladingen, wij hebben belangstelling voor het feit, dat zij soms ook het handelen beïnvloeden, maar u dient goed te beseffen, dat al wat u zegt *met waarheid niets te maken heeft*. Men kan er zus, maar met even veel of weinig recht ook zo over spreken, en van zo iets als gelijk hebben kan noch bij de zus-zegger noch bij de zo-man sprake zijn. Misschien zijn iemands argumenten puntig, maar wij kunnen ze toch rustig verwaarlozen, om de eenvoudige reden dat ze ons niet smaken.”

Maar wanneer een filosoof op de manier, die ik boven in drie punten heb aangegeven, zijn werk doet, dan is dit niet een gevoelsontlading en niet een poging practische gevolgen tot stand te brengen, maar dan tracht hij met zijn betoog een bijdrage te leveren tot de *waarheid* omtrent zijn probleemgebied. Op grond waarvan zou men nu willen voorspellen, dat hij deze waarheid nooit bereiken of althans benaderen zal? Voor een principieel défaitisme hieromtrent zie ik geen enkele reden. Wie de filosofie verbant uit de objectieve sfeer, miskent de belangrijkheid van de filosofische problemen en verleent tegelijkertijd uit pure „wetenschappelijkheid” een vrijbrief aan de beunhazen, die op alle vragen grif een antwoord klaar hebben. En dat kan toch nauwelijks de bedoeling zijn.

HET STILLE FEEST

Just published, price 1 s.

Rubáiyât of Omar Khayyâm, the Astronomer-Poet of Persia, translated into English Verse.

B. Quaritch, London. Castle-street, Leicester-square.

Aldus werd in het Londense literaire weekblad *The Athenaeum* van 9 april 1859 het verschijnen bekend gemaakt van wat nu, een eeuw later, geldt als één der kostbaarste verrijkingen der wereldliteratuur. Even bescheiden was ook het boekje zelf: een onaanzienlijk drukwerkje in 250 exemplaren, de eerste, anonieme, uitgave van FitzGerald's *Rubáiyât of Omar Khayyâm*, dat nog zeer vele malen herdrukt zou worden, soms zeer kostbaar en telkens opnieuw geïllustreerd, maar ook eenvoudig, als boek voor iedereen. Volgens zeggen zou het voor vele Engelsen de enig gelezen poëzie zijn, waarbij men dan echter Koning Davids evenmin aan tijd gebonden dichtwerk schijnt te vergeten.

„Translated into” noemt FitzGerald zelf zijn kwatrijnen, elders „done into” en „rendered into”. Als zodanig zijn er in de loop der eeuw wel ernstige bezwaren tegen zijn werk ingebracht en werd hem aangerekend, dat hij als vertaler toch wel erg eigenmachtig was te werk gegaan. Zijn arbeid kan inderdaad kwalijk eenvoudigweg vertalen worden genoemd. Zonder kennis van het Perzisch kan men al spoedig tot deze gevolgtrekking komen door de achtereenvolgende edities naast elkander te leggen en de grote verschillen in uitkomst op te merken, welke het „translated, done or rendered into” hebben opgeleverd.

Zowel aan Omar Kháyyâm als aan FitzGerald doet de betiteling herschepping het meest recht, een herschepping van een weloverwogen keuze uit het manuscript dat zich in de Bodleian-bibliotheek te Oxford bevindt, en dan een geniale schepping op zichzelf die nog altijd leeft in het Engelse taalgebied, en die daarbuiten telkens weer vertalers, en op hun beurt herscheppers vindt.

Het boekje trok zo weinig de aandacht, dat zelfs nog van genoemde 250 exemplaren een overgroot restant terecht kwam in een boekenstalletje, om tegen de prijs van één penny nog enkele kopers te vinden. Hier werd het ontdekt door Swinburne en Rossetti, het verwierf enige bekendheid en baarde ook opzien om zijn stoutmoedige inhoud. Het duurde echter tot 1868 eer een tweede druk het licht zou zien, nu onder FitzGerald's naam.

Toch is het de eerste versie, die van 1859, die het meest bekend is geworden en het meest is herdrukt; zij omvat 75 kwatrijnen en een uitvoerige voorrede van 's dichters hand, waarin de schaarse en grotendeels legendarische gegevens over het leven van Omar Kháyyâm zijn verwerkt. Dat wat men het probleem-Omar Kháyyâm kan noemen heeft ook FitzGerald beroerd, zijn verschillende versies getuigen daarvan, al hield hij zich dan bij het ene manuscript, het Oxford-manuscript, dat in 1460 te

Shiraz werd samengesteld door de vrome muzelman Mohammed Yerboedaki.

Wat Omars wetenschappelijke arbeid betreft en zijn plaats in de geschiedenis blijven er zeker nog vragen, maar van een eigenlijk probleem is er geen sprake.

Zijn geboortjaar is niet bekend, waarschijnlijk zeer oud geworden overleed hij in 1123. Zijn vriend en beschermer de Vizier Nizâm ul Mulk schrijft van hem: „Te Náishapûr leefde en stierf Omar Khâyyâm, rusteloos in het verwerven van velerlei kennis, voornamelijk der astronomie, waarin hij in hoge mate uitblonk. Onder het sultanaat van Malik Shah verwierf hij grote eer voor zijn bedrevenheid in alle wetenschappen en de Sultan toonde veel belangstelling in hem”. Elders staat vermeld: „Als Malik Shah tot kalenderhervorming besloot was Omar een der acht geleerden om dit besluit uit te voeren. Het resultaat was de Jalâlitijdrekening, die in nauwkeurigheid de Juliaanse overtrof en de Gregoriaanse nabij kwam. Hij stelde ook een aantal astronomische tabellen vast en schreef een verhandeling over algebra.” De laatste heeft lange tijd zijn belangrijke behouden en is bewaard gebleven.

De naam Khâyyâm, Tentmaker, slaat misschien op een nevenberoep maar is meer waarschijnlijk Omars familienaam. In zijn inleiding van 1859 schrijft FitzGerald: „Omar himself alludes to his name in the following whimsical lines: „Khâyyâm, who stitched the tents of science, has fallen in grief's furnace and been suddenly burned; The shears of Fate have cut the tent ropes of his life, And the broker of Hope has sold him for nothing!” Het is niet onmogelijk dat deze rubâi door een ander na Omars dood werd geschreven.

Op latere leeftijd heeft hij zich onbezorgd aan de wetenschap kunnen wijden, daartoe in staat gesteld door de genoemde vizier Nizâm ul Mulk, in wiens verworven fortuin hij ingevolge een jeugdafsprak zou hebben gedeeld. Zijn aanspraken bleven echter zeer bescheiden, wat meer wijst op de soberheid van de geleerde dan op de staat van een levensgenieter in de mate als zijn kwatrijnen misschien zouden doen verwachten.

Ten volle problematisch is echter zijn dichterschap.

Het Perzisch kwatrijn, de rubâi, meervoud rubâiyât, is een epigram van vier regels met het rijmschema aaba. Het was in Omars tijd de geliefkoosde vorm voor een toepasselijk woord aan tafel en in gezelschap, een geestigheid, een treffend antwoord, meestal geïmproviseerd en zeker niet in de eerste plaats bedoeld om bewaard te blijven, hetgeen van de allermeele wel geen gemis zal zijn geweest, gezien wat toch nog aan onbeduidends en plats is overgeleverd. Een vergelijking zou te maken zijn met de Spaanse copla en de Japanse haku. Niet zelden zullen deze rubâiyât eerst van mond tot mond zijn gegaan eer zij werden opgetekend. Weinige zullen onverminkt, sommige zelfs in hun tegendeel verkeerd de voorlopige eindstreep der schriftelijke vastlegging hebben bereikt. Waarna dan de copisten kwamen, die net zo min als die van andere schrifturen in andere oude tijden, altijd even zachtzinnig zijn te werk gegaan, vooral waar het zulk een gewaagde en ketterse stof betrof.

Zodoende zijn wel zeer bizarre verzamelingen ontstaan en daar de rubâiyât als literatuur niet erg hoog waren aangeslagen mogen we niet verwachten dat te eniger tijd nog wel iets aan het licht zal komen dat aan het probleem een, hetzij gelukkig, hetzij smadelijk einde maakt.

Zowel het openingskwatrijn van het Bodleian-manuscript als dat van het Calcutta-manuscript, die beide buiten de alfabetische volgorde staan, behelzen een protest tegen de verdere inhoud. Van het laatste zegt FitzGerald: „too stupid for Omar's, even had Omar been stupid enough to execrate himself.”

Er bestaan ruim twintig manuscripten, die zeer verscheiden zijn in omvang. Het aantal der Rubáiyát dat uiteindelijk wordt toegeschreven aan Omar Kháyyám varieert van 24 tot meer dan duizend. Er valt in deze minder van een probleem dat zijn oplossing zou kunnen vinden, dan van persoonlijke vóór- of willekeur te spreken.

Het aanzien dat Omar in zijn eigen tijd genoot betreft slechts zijn wetenschappelijke arbeid en de afglans van het hof, als dichter staat hij in de officiële letterkunde van zijn tijd niet vermeld. Wijselijk is hij misschien uit eigen vrije wil daarbuiten gebleven, hij behoorde tot een elite, waarin het vóór-islamitische Perzië, het Iran van de Avesta en Zarathustra nog leefde en die zeker afwijzend stond tegenover het starre staatsislamitisme der Seldsjoeken, al verheugde Omar zichzelf dan in de gunst van de overigens beruchte en wrede Malik Shah.

De veronderstelling ligt voor de hand, dat alle rubáiyát van die manuscripten, die hun verzamelnaam vonden onder Omar Kháyyám te danken zijn aan wie weet hoeveel dichters: vroegere, latere en tijdgenoten, waarbij zowel vrienden als tegenstanders van Omar Kháyyám.

Van het Calcutta-manuscript schrijft FitzGerald o.a.: „This contains (and yet incomplete) 516 Rubáiyát, though swelled to that by all kinds of Repetition and Corruption.”

Het probleem wordt nog verwarder als wij de vraag beslecht willen zien of Omar Kháyyám een Sufidichter was, naar de opvatting van zijn Franse vertaler J. B. Nicolas, of een tegenstander der Sufi, zoals FitzGerald hem zag.

Sufi betekent wollig, hetgeen sloot op de wollen pij der derwischen, de meest in het ooglopenden der sekte. Het Sufi-ordenwezen had in Omars tijd al een ontwikkeling van drie eeuwen achter de rug. Omar spreekt in FitzGeralds vertaling van de 72 jarring sects, het wel wat royaal geschatte aantal der onderling fel theologiserende orden. De Perzische orden bestonden zonder uitzondering uit bedelmonniken. Dat zij een dankbaar onderwerp voor spot moesten worden is duidelijk en als zodanig vonden zij in de rubáiyát een plaats. Het Sufisme was echter geenszins de starre orthodoxie van de Islam. Het beoogde de filosofisch-mystieke beleving daarvan en werd vooral in Perzië, waar het zich onder Boeddhistische invloed ontwikkelde vaak als ketterij beschouwd. Het heeft daar dan ook vervolging gekend. Het leidde vaak tot ongeloof aan de leer van Mohammed en eindigde niet zelden in pantheïsme. Anderzijds kende het zijn uitingen van bekrompenheid en geestdrijverij, de praktijk der strenge askese en de mystieke aandachtsoefeningen leidden tot buitensporigheden als de bekende derwischdans.

De literatuur vertoont een dergelijk dubbelgezicht. Reeds in de epigrammen van Abu Said, de grondlegger van het Perzische ordenwezen, weet men niet of men te doen heeft met religie in de vorm van liefdeslyriek of met liefdeslyriek met religieuze inslag. Hetzelfde geldt voor Perzië's meest bekende dichter Hafis, die in de 14de eeuw leefde. Hij hing het Sufisme aan en onderwees het zelfs aan het hof, maar het gaat niet aan

zijn lyriek van eros en wijn als Sufische symbolen te verklaren. Het is zodoende zeer moeilijk een dichter de benaming van Sufi-dichter toe te kennen of te onthouden. Zo ook Omar Khāyyām, in wiens dichtwerk, althans wat hem wordt toegeschreven, een pantheïsme en agnostiek te voorschijn treden, die ook het Sufisme niet geheel vreemd zijn. Zijn naam kan men beschouwen als het onafhankelijke denken van zijn tijd, dat is dan „vrijdenken” tegenover de orthodoxie van de Islam. Hetgeen overeenkomt met het vrijdenken van alle tijden tegenover alle orthodoxie, ook die in het Engeland van FitzGerald. Omar, de Omar der Rubāiyāt, keert zich zowel tegen het Sufische sectarisme als tegen de starre Islam, tegenover beide stelt hij sarrend de wijsheid van de wijn:

The Grape, that can with Logic absolute
The two-and-seventy jarring sects confute:
The subtle Alchemist that in a Trice
Life's leaden Metal into Gold transmute.

*Het is de wijn, de lachend genoot,
die 't felst krakeel om tekst en wet besloot,
de wijze die ter stonde doet verkeren
in tintlend goud des levens doffe lood. **

Het is uiteindelijk de vrijdenker en ketter, de ketterse Godzoeker en de God tussen zijn handen verliezende Omar, die FitzGerald in het Bodleian-manuscript vond, maar ook ondanks alle „drink and make-merry” de geestelijke aristo en onafhankelijke denker; waarin Omar dan in veel opzichten overeenkomt met zijn interpretator, de teruggetrokken landedelman-kunstenaar in het Engeland der vorige eeuw. Dit Engeland, evenals het Perzië der Seldsjoeken zijn macht uitbreidend en vestigend, leefde evenzogoed onder belachelijke en ongelooflijke fatsoensnormen en bekrompenheid, kende zijn verre van heilig theologiseren, maar bood ook in zijn bestel weinig ruimte voor de moedige vrijgeesten, die het in zo grote mate heeft opgeleverd.

Deze constellatie bepaalt ook de houding van FitzGerald tegenover Omars dichtwerk en het karakter van zijn eigen herschepping.

Hoe levend en schoon deze ook zijn mag, men kan zich moeilijk voorstellen dat dit „vrijdenken” nu nog een inspiratiebron voor een dichtwerk zou kunnen zijn of zelfs een dichtwerk zou kunnen beïnvloeden.

De dichter die heden staat in het gevecht met de Engel zal zich weinig aantrekken van de nog steeds talrijke jarring sects. Heel veel strijd, voor FitzGerald nog lang niet uitgevochten, heeft hij al ver achter zich gelaten. Daarom is het goed het dichtwerk te beschouwen vanuit de tijd en het persoonlijk bestaan van Edward FitzGerald.

Wij vinden in hem dan uiterlijk het typische voorbeeld van de geboren, welgeschoolde, nog weinig bedreigde landedelman uit het vorige eeuwse Engeland. Bijna tot in het caricaturale toe beantwoorden zijn figuur en levenswijze aan wat we als romanfiguur zo goed kennen. Zo wordt hij ons beschreven en zo beschrijft hij zichzelf in zijn brieven.

Hij werd geboren 31 maart 1809 in Bradfield, bij Harwich, als Edward

* de vertalingen zijn van de hand van de schrijver.

Purcell, woonde met zijn ouders van 1816 tot 1821 te St. Germain en Parijs. In 1818 erfde hij van moederszijde naam en wapen der familie FitzGerald. Hij studeerde te Cambridge, waar hij een gelukkige tijd doorbracht en waar hij o.a. omging met Thackeray. Als Bachelor of Arts verliet hij in 1830 de universiteit. Hij verbleef nog korte tijd in Parijs om zich dan alreeds voorgoed te vestigen in het kleine Woodbridge in Suffolk, niet ver van zijn geboorteplaats, waar hij geen enkel ambt bekleedde en zich uitsluitend wijdde aan de studie der letteren, lezend en vertalend met grote kennis en smaak.

Hij leefde zeer teruggetrokken maar niet eenzellig, hij kende Tennyson en Carlyle en was een zeer toegewijd vriend, Tennyson schreef van hem na zijn dood: „his friendships were more like lovers, his wit and human side are displayed in his inimitable letters”. Het was vooral Tennyson die zijn Rubáiyát wereldbekend maakte en van hem getuigde:

Your golden Eastern lay,
Than which I know no version done
In English more divinely well:
A planet equal to the sun
Which cast it, that large infidel,
Your Omar; —

De klassieke rust tot zijn omvangrijk vertaalwerk en zijn vele brieven vond hij in het gezonde, kalme buitenleven bij de bekende zenuwstillende middelen: vistuig, pijp, hond en haardvuur. Uit zijn brieven blijkt de zalige tevredenheid met dit bestaan: „I read of mornings the same old books over and over again, walk with my great dog of an afternoon and at evening sit with open window, up to which China roses climb, with my pipe while the blackbirds and thrushes begin to rustle bedwards in the garden.” In een ander brieffragment heet het: „We have had glorious wheather, new peas and young potatoes, fresh milk (how good!) and a cool library to sit in of mornings.” Het is niet alleen de beslotenheid van zijn eigen kleine omgeving, zijn cottage, zijn cool library, die hem deze voldoening schenken, hij geniet ook van „The humor and worth and noble feeling in the country!” Sterk leeft hij mee met de seizoenen, maar hoe zelfgenoegzaam! In de lente: „Tacitus lying at full length on a bench in the garden, a nightingale singing and some red anemones eying the sun manfully!” In de herfst: „... howling winds and pelting rains and leaves already turned yellow.” Maar dit natuurlijk met boek, hond en pijp bij het haardvuur, volkomen klassiek in stijl. Hoe dichtbij en hoe oneindig ver af van Emily Bröntes Wuthering Heights. Het is zijn wijs plan van zelfbescherming en levenseconomie: „I feel pleasure in dipping down into the country and rubbing my hand over the cool dew upon the pastures, as it were ... I should like to live in a small house just outside a pleasant English town all the days of my life, making myself useful in a humble way, reading my books and playing a rubber of whist at night.” Maar dan voegt hij er spijtig aan toe: „But England cannot expect long such a reign of inward quiet as to suffer men to dwell so easily to themselves.” Het was het Engeland van de vrouwen- en kinderarbeid, de koloniale wreedheden, het Engeland van de grofste hebzucht bij benepen fatsoen en stijve kerkelijkheid. Maar ook het Engeland van Shelley, Robert Owen

en Darwin, de industrialisatie en het verzet daartegen, het Engeland dat begonnen was aan de doorbraak van zijn isolatie en zelfgenoegzaamheid. Er zijn geweldige tegenstellingen tussen het land en de industriegebieden, tussen het Londen der rijken en het Londen der armen. Wellicht eer trots dan bescheiden ontwijkt de verlegen, naar alle zijden gevoelige en kwetsbare FitzGerald het rumoer en de daad in „The noble feeling country”, in zijn „cool library”, vermeit hij zich in het arcadische spel zonder inzet!

Zijn huwelijk in 1856 met Lucy Barton, dochter van Bernard Barton, de Quakerdichter, werd spoedig weer ontbonden. Van 1861 af brengt hij jaarlijks de hele zomer door in het nabije Lowestoft. De zee had zijn liefde gewonnen, zij stemde overeen met zijn stille beschouwelijkheid, en bij de trouw aan zijn geboortegrond en zijn vrienden, voegde zich nu ook de trouw aan de zee.

Hij overleed op 14 juni 1883 te Merton in Norfolk, hij ging zonder pijn in zijn slaap heen. Uit het zaad der rozen boven het graf van Omar Kháyyâm te Naishápúr, eens vandaar door een pelgrim meegebracht, zijn thans twee rozestruiken gegroeid boven FitzGeralds graf te Boulge in Suffolk.

In dit ingetogen en afgeperkte bestaan vallen de verre reizen „zonder vermoeidheid, zonder voetenwond”: zijn eindeloos lezen en zijn vele vertalingen.

Zijn vertalen was altijd zeer vrij, wat op een emotioneel beleven van de stof wijst. Een achttal drama's van Calderon getuigt van een diep inleven in het strenge Katholicisme van deze dichter. Onder leiding van zijn vriend E. B. Cowell, later professor in het Sanskrit te Cambridge, wijdde hij zich met hetzelfde indringingsvermogen aan de studie van het Perzisch. In 1856 verscheen een anonieme vertaling in vrije verzen van Salámán en Absál van de Sufidichter Jami, in 1859 Rubáiyát of Omar Kháyyâm, eveneens anoniem, in 1862 Farrid-Uddín Attárs Birds Parliament.

De Rubáiyát hebben FitzGerald niet meer losgelaten, zij bleven hem boeien en het lijdt geen twijfel of het werken daaraan is de rijkste vulling van zijn leven geweest, de grote bewogenheid tegen de zozeer beschutte achtergrond van zijn voorname rust. Telkens weer kwam hij op het geschrevene terug en zo zijn er in de loop van twintig jaar vier onderling sterk verschillende versies verschenen, waarvan het aantal kwatrijnen achtereenvolgens 75, 110, 101 en 101 bedroeg. De stille man in zijn stille huis verliest zich diep en langdurig in de bittere poëzie van de grote ketter. De sobere levensgenieter speelt hartstochtelijk met hem mee het rauwe spel van wijn en roes, een spel met de hoogste inzet en het vooraf geweten algeheel verlies, het „Behold, myself am Heaven and Hel” beleeft hij mee in de hartstochtelijke pracht zijner kwatrijnen. Het is een spel waarin zijn kunstenaarschap volledig tot uitdrukking komt. Welk een verrukking moet het voor de aandachtige taalbeoefenaar en kenner van talen zijn geweest, in zijn eigen rijke Engels het bizarre origineel om te smeden tot het monument dat ons is overgeleverd.

Zeker was het geen spontaan en makkelijk dichten, het gebonden zijn aan het origineel liet dat zeker niet toe, ondanks dat bereikte FitzGerald een elegance en een vanzelfsprekendheid in rijm en rythme, die geheel zouden doen vergeten, dat men met een vertaling te doen heeft ware het niet dat de dichter zich streng aan oosterse beeldspraak en motieven hield.

De twaalf syllaben per regel worden tot tien terug gebracht, waarmee voor de Westerse lezer gewonnen is aan beknoptheid en welluidendheid. De compactheid van het Engels heeft hiertoe zeker sterk bijgedragen. Het rijmschema aaba is streng gevolgd. Naar de eisen van zijn tijd is elk kwatrijn van een volkomen gaafheid wat de vorm betreft.

Van alle vertalers, die het westen met het Perzisch kwatrijn hebben vertrouwd gemaakt, is FitzGerald de eerste en de voornaamste, hij verrijkte de Europese dichtkunst met een vorm, waarin het lyrische en het epigrammatische zo wel met elkander in poëtisch evenwicht kunnen staan. Een vorm ook die, bij een dichterschap als dat van FitzGerald, zelfs alledaagse reflecties relief en kleur weet te geven:

Ah, my Beloved, fill the Cup that clears
To-day of past Regret and future Fears —
To-morrow? — Why, to-morrow I may be
Myself with Yesterday's Sev'n Thousand Years.

*Een volle beker, lief, verlost het heden
van toekomstrees en spijt om het verleden.
En morgen? Morgen is mijn vluchtig uur
In 's werelds zeventuizend jaar vergleden.*

Op het rijm aa der eerste twee regels volgt in de derde regel b als een plotselinge tegenwerping, een geopperde mogelijkheid, een verrassende wending, maar in de vierde regel keert met a het kwatrijn terug tot een gelukkig of gelaten besluit. Wat vorm betreft geeft het Perzisch kwatrijn dus in een bewogen verloop een afgesloten geheel, waarin een poëtische gedachte volkomen kan zijn uitgezegd. Een strenge congruentie tussen woordbetekenis en bouw is echter net zo weinig noodzakelijk als bij het sonnet. Het Perzische kwatrijn leent zich in wezen niet tot strofisch constructiedeel van een groter geheel. In de oorspronkelijke rubāiyât-verzamelingen is de enkele rubāi dat dan ook nooit. Alreeds de alfabetische volgorde ontkent zulk een streven.

Hierin heeft FitzGerald ernstig ingegrepen. In de voorrede van '59 leest men: Those here selected are strung into something of an Eclogue, with perhaps a less than equal proportion of the „Drink and make-merry”.

Het kan niet ontkend worden, dat ondanks dit willekeurige samenrijgen elke rubāi zijn afzonderlijke geldigheid heeft behouden, met zijn eigen keerpunt, zijn eigen robijn in 't glas. Zelfs in een zo duidelijke cyclus als het Pottenboek behoudt elke rubāi zijn eigen waarde en spreekt iedere pot in zijn eigen rubāi zijn gedachte uit:

After a momentary silence spake
Some Vessel of a more ungainly Make:
„They sneer at me for leaning all awry:
What! did the Hand than of the Potter shake?”

*Als men dan even naar hem horen wilde
sprak een wiens vorm van andere verschildte:
„Ik zeg u, lach niet om mijn kreuple stand,
misschien dat 's Makers handen om mij trilden.”*

Dit streven naar een samenhangend geheel lag zeker aan de tijd en de omstandigheden waaronder FitzGerald's werk tot stand kwam: het vervulde in zijn geheel een ernstige taak, ten opzichte van de tijdgeest en ook ten opzichte van zijn maker, namelijk die van bekentenis en verzet. Vandaar het zoeken naar een logisch verband, het streven naar een overtuigende duidelijkheid, ten koste van poëtische waarden. Het geheel kreeg daardoor een min of meer theologiserend karakter, dat uiting gaf aan FitzGerald's eigen nog gebonden zijn aan en verzet tegen het Engelse Calvinisme van een eeuw geleden en het zoeken van een nieuwe stelligheid. De uitgave van '68 toont dit karakter nog sterker, dan de eerste van '59, keuze en volgorde zijn daar nog meer op gericht.

Het is niet alleen de telkens herhaalde roep tot God, de echolozende kreet de lege hemel in, het is ook een regelrechte polemiek met het geloof. Alle orthodoxe leerstellingen komen aan de beurt: zondeval, erfzonde, straf, genade, predestinatie, Gods goedheid en Gods toorn. Uit het van wijn druipend manuscript zoekt de dichter de argumenten tegen een geloof waarvan hij zichzelf met moeite weet los te maken:

What! from his helpless Creature be repaid
Pure Gold for what he lent us dross alloy'd —
Sue for a Debt we never did contract,
And cannot answer — Oh the sorry trade!

*Op 't slordig leen de harde tegeneis
van zuiver goud! Schuld zonder schuldbewijs!
Een nooit gezien en nimmer ondertekend
contract! O droeve handel, droeve prijs!*

Bij het zoeken naar een climax eindigt, smartelijk verslagen, verslagen in Calvinistische zin, het eerste deel van wat de dichter zelf wel erg eufemistisch een eclogue noemt:

Oh Thou, who Man of baser Earth didst make,
And ev'n with Paradise devise the Snake:
For all the Sin the Face of wretched Man
Is black with — Man's Forgiveness give — and take!

*Gij die uit lager leem mij riep ten leven,
die Edens slang zijn list hebt ingegeven,
om alle rampspoed uit dit droef poëem:
Wat zal ik U, wat zult Gij mij vergeven?*

De dan volgende negen kwatrijnen van het Pottenboek en de twaalf die de cyclus besluiten, versterken nog het karakter van verweerschrift. De elementen hiertoe liggen echter alle in het gevolgde manuscript en de vraag rijst, hoe we het werk moeten lezen, als geheel of kwatrijngewijs. Het is in dit verband tekenend, dat de eerste editie de meest uitverkorene is. Uit hoofde van FitzGerald's kunstenaarschap geen letterlijke vertaling vertoont zij nog het meest het karakter van de ontmoeting van lezer en dichter, hetgeen hier zeggen wil de ontmoeting van de oosterse en westerse eenling. De volgende editie getuigt van nadere bezinning op die

ontmoeting. Het is de bezinning van de individuele mens FitzGerald, maar die lid is ener collectiviteit, zij het meegaand of rebellerend lid. Zo beschouwd zullen wij het meest deelachtig zijn aan FitzGeralds stille feest als wij zijn kwatrijnen weten los te zien uit de oneigen groepering, waarvan de strekking ons weinig meer aanspreekt.

Wellicht dat we juist dan, binnen de overtuigende omsluiting van vier regels, die soms aandoet als een magische formule, de ware zin ontdekken: het weten van het schone, kortstondige leven tegen de achtergrond van niet-weten. In allerlei variaties bezingt de dichter zijn enige onzekere zekerheid: het moment van zijn in de eeuwigheid van niet-zijn, het moment van de diepe teug van het leven, het moment ook van het gebed:

One Moment in Annihilation's Waste,
One Moment, of the Well of Life to taste —
The Stars are setting, and the Caravan
Draws to the Dawn of Nothing — Oh make haste!

*Drink tussen 't voor en na van de eeuwigheid
Uw enigst uur, uw diepe teug van tijd;
de nacht gaat komen en de karavaan
naar nergens staat gezadeld, wees bereid!*

Het eenzame staan tussen deze afgronden is zo ondraaglijk, dat de vergetelheid in de roes de enige uitweg is:

What, without asking, hither hurried whence?
And, without asking, whither hurried hence!
Another and another Cup to drown
The Memory of this Impertinence!

*Waarom, vanwaar? En weer: waarheen, waarom?
Het ongevraagde slaat als 't vragen stom.
Om 's hemels wil, de wijn is ons gebleven,
drink en vergeet, vergeet en drink weerom.*

Uit het besef van kortstondigheid en vergankelijkheid groeit een mystiek pantheïsme dat in een vroom gedicht als het volgende is uitgezegd:

And this delightful Herb whose tender Green
Fledges the River's Lip on which we lean —
Ah, lean upon it lightly! for who knows
From what once lovely Lip it springs unseen!

*Dit teder kruid welks matte glanzing ligt
als lippendons langs der rivier gezicht,
o, plet het niet, want van een mond die minde
Kan 't zijn het eerste en innigste bericht.*

Ook aan de editie van 1868 danken wij kwatrijnen, die tot de allerschoonste behoren:

Do you, within your little hour of Grace,
The waving Cypress in your Arms enlase,
Before the Mother back into her arms
Fold, and dissolve you in a last embrace.

*Zij dit het uur waarin ge de armen slaat
rondom de wuivende cypres, en laat
u daarna zinken in het laatst omarmen
der goede moeder tot uw laatste staat.*

Van de stille man in het landschap van Corot, „rubbing his hands over the cool dew”, met de bijkans mystieke liefde van een Vermeer voor de gewone materie, is het volgende macabere surrealisme, echter zonder de wrede schraalheid en verzonnenheid van een Baldung Grien en de modernen:

And not a drop that from our Cups we throw
On the parcht herbage but may steal below
To quench the fire of Anguish in some Eye
There hidden-far beneath, and long ago.

*Een enkle druppel, vallend van het glas,
kan 't zijn, zou vinden door 't gezengde gras
de lange weg en in 't verborgen blussen
het vuur van angst dat eens een oogbal was.*

De reeds genoemde Franse vertaler Nicolas, gezant te Teheran, wilde waarschijnlijk onder invloed van Perzische Sufi van zijn tijd, aan de beelden die Omar gebruikt een religieus-mystieke betekenis toekennen. FitzGerald tekent daar bezwaar tegen aan en wijst er op, dat Nicolas zelf met meerdere oosterse bizarrerieën geen raad weet. Nicolas' opvatting blijkt altijd nog aanhangers te vinden, het blijkt voor velen nog moeilijk, een andere Omar Khâyyâm te aanvaarden.

Maar wat wil men? Men noeme Omar Khâyyâm vrij een Sufidichter, maar zijn wijn en rozen zijn moeilijk anders op te vatten dan als symbool van het leven, maar dan het leven in zijn eenzaamste en hoogste momenten. Nergens echter doen zij denken aan de sacramentele bete en de sacramentele dronk, zijn roes is nooit de vervoering van de mysticus.

Evenmin kan men Omars wijn zien als een weinig gegist, onschuldig sap. Dat is de wijn en het wijndrinken poëtisch ontkrachten. Het is wel degelijk de wijn die de geest vervoert, die dronken maakt.

Men houde echter goed het grote onderscheid tusen de vuige dronkaard en de emotioneel beschouwelijke dichter in het oog. De poëtische mogelijkheden beginnen waar het gevaar en het verbodene van het drinken worden onderkend. Men zal de ware wijnyriek niet vinden daar waar wijn de driemaaldaagse lafenis is, noch bij de precieze kenners van de wijn, die wel de smaak maar niet de roes bezingen. Op de dronk van allure volgt het feest van de dronkenschap, het grote avontuur van het zelfverlies. De dronkene schept het superlatief van zichzelf om zijn kleiner zelf daarin te verliezen. De poëzie van het drinken kent vele registers, van de eenvoudige bravour tot de hoogste extase. In elk drinklied, hoe

laag, hoe verheven herkent men de stralende of bittere verwerping van zichzelf. Het verloochenen van de onwaardige waarden van alledag, het tarten van de man, die men zoëven nog was en morgen weer zijn zal liggen onverholen in het vrolijke studentenlied en in de grote dronkemansleugen. Wie zal ontkennen, dat men het even onverholen vindt bij Li Tai Pe, bij Omar Kháyyâm, bij de trotse, ingetogen FitzGerald?

And David's lips are lockt; but in divine
High-piping Péhlevi, with „Wine! Wine! Wine!
Red Wine!” — the Nightingale cries to the Rose
That sallow cheek of hers to incarnadine.

*Gesloten Davids lippen, maar de gloed
van 't Pehlevi der nachtegale doet
met „wijn, wijn, wijn!” en „wijn!” en „wijn!” verkeren
der rozen bleek in bevend rood van bloed.*

De ware drinklyriek is een hoog spel, het eist geest en beschaving, hoe licht valt men door de mand. Er is geen andere drinklyriek mogelijk dan vanuit de leerschool der soberheid. De man van het „fresh milk (how good!) heeft het spel meesterlijk gespeeld, hij heeft het licht in het glas gevangen om de robijn te vinden, hij heeft ook het moment der roekeloosheid en de roes der vergetelheid bezongen: altijd voornaam, altijd in Pehlevi.

Vermijdend diens teveel aan „drink and make-merry” heeft hij volkomen de hartstochtelijke drinker Omar Kháyyâm begrepen: „saddest, perhaps, when most ostentatiously merry.”

Het jaar neigt ten einde waarin FitzGerald's Rubáiyát zijn tweede eeuw begon. Het is geen luidruchtige herdenking geweest. Het kostbare geschenk van de kluizenaar van Woodbridge blijve, aan geen eeuw gebonden, voor velen een stil feest. Eindigen wij met zijn eigen slotkwatrijn:

And when Thysself with shining Foot shall pass
Among the Guests Star-scatter'd on the Grass,
And in thy joyous Errand reach the Spot
Where I made one-turn down an empty Glas!

*En zult Ge, o Schenker, zelf eens lichtend schrijden
van gast tot gast als sterren op Uw weide,
ai, laat dan waar ik een der hunnen was
een purpren druppel van Uw beker glijden.*

UIT DE TIJDSCHRIFTEN

Christian Thomasius (1655-1728)

De Neue Zürcher Zeitung van 2 oktober 1958 besteedt aandacht aan een van die figuren, die aan het einde van de 17e en aan het begin van de 18e eeuw zich te weer stelden tegen de bekrompenheid van het universitaire milieu dier dagen, met name te Leipzig waar hij rechten doceerde. Hem werd kwalijk genomen dat hij niet in het Latijn maar in de landstaal zijn colleges gaf, dat hij steeds voor de waarheid opkwam, wanneer hij deze op de een of andere wijze door zijn collega's bedreigd zag, in het bijzonder wanneer hij in de theologische faculteit voorbeelden van huichelarij en ketterjacht ontdekte. Zijn bescherming van de door de theologen als „pietist” veroordeelde August Hermann Francke, leidde tenslotte tot de verbanning van Francke en Thomasius door de keurvorst van Saksen. In Berlijn kon Thomasius onder de bescherming van de keurvorst van Brandenburg zijn universitaire loopbaan vervolgen. Naar aanleiding van een heksenproces in 1694 kwam hij ertoe zich tegen de vervolging van heksen en tegen foltering der beklaagden om hen een bekentenis af te persen, te weer te stellen. Zijn in 1702 verschenen geschrift „Von dem Laster der Zauberei” heeft er veel toe bijgedragen dat langzamerhand de heksenprocessen in Duitsland in miscrediet geraakten en het laatste proces van die aard in zijn sterfjaar 1728 plaats vond.

Het artikel — van de hand van Anni Carlsson — eindigt met de vaststelling dat in een wereld waarin inquisitie, foltering, massahypnose, willekeurige verdachtmaking en vervolging tot de orde van de dag behoren, Thomasius als waarheidsapostel een bijzonder voorbeeld geeft. Zijn moed zich tegen zijn eigen tijd te verzetten, blijft ook voor latere geslachten van betekenis.

Universitaire vrijheid

„Universiteit en hogeschool”, jrg. 5 no. 3 (jan. 1959) wordt geopend met een artikel van Prof. dr. W. F. Wertheim getiteld „Universitaire benoe-

mingen en universitaire vrijheid”, waarin deze hoogleraar stelling neemt tegen de gewoonte bij benoemingen aan universiteiten en hogescholen een antecedentenonderzoek naar de kandidaten in te stellen waar de betreffende faculteit geen enkele bemoeienis mee heeft. Het betreft hier een onderzoek naar de politieke betrouwbaarheid en het is bekend dat de regering de haar minder gevallige elementen op deze wijze van een universitaire functie uitsluit. Prof. Wertheim grijpt hierbij terug naar een praeadvies van Prof. Mr. G. E. Langemeijer in 1955 te 's-Gravenhage uitgebracht op een congres gehouden over „Vrijheid en gebondenheid der wetenschap”. Prof. Langemeijer concludeert . . . „men kan er kan ook niet krachtig genoeg voor opkomen, dat de overheid zich hier beperke tot het strikt noodzakelijke, zowel in het afpalen van de kring van wetenschappelijke posten waarom het hier gaat, als van de gezindheid die op die posten werkelijk onduelbaar is”. Prof. Wertheim is van mening, dat de wijze van benoeming, zoals deze thans geschiedt — dus met antecedentenonderzoek, waarbij de resultaten soms niet eens ter kennis van de universiteit gebracht worden — indruist tegen twee resoluties welke op bovengenoemd congres werden aangenomen. De ene bevatte een aanbeveling om de grootste aandacht te schenken bij een benoeming aan het oordeel van de universiteit, de andere om in alle omstandigheden de vrijheid van denken van de staf van de universiteit te beschermen en geen toezicht van de staat in deze sfeer toe te laten. Prof. Wertheim ziet in de huidige situatie een taak „voor de Nederlandse universiteiten en hogescholen om, intern en in het openbaar, voor hun waardigheid en onafhankelijkheid te strijden. Grondslag voor deze strijd moet zijn het onvervreemdbaar en onvoorwaardelijk recht van de man van wetenschap om met de heersende machten van mening te verschillen”.

De existentie-filosoof Merleau-Ponty en het Katholicisme

Tijdens de „Tweede Theologische

Week" in juli 1958 te Nijmegen gehouden behandelde Prof. Dr. R. C. Kwant O.E.S.A. de filosofie van de geniale en invloedrijke existentialist Merleau-Ponty. Uit het verslag van dit betoog in „De Maasbode" komt naar voren dat er een opvallende verwantschap tussen de anthropologie van het Marxisme en die van Merleau-Ponty bestaat; de laatste is eigenlijk een gecorrigeerd Marxisme. Merleau-Ponty aanvaardt radicaal en consequent het dialectisch perspectief en weigert daarom de mens, die het gesprek met de wereld voert, in de materie op te lossen, wat Marx doet. Hij beschrijft de mens vooral als ontmoeting met de wereld, wat vooral niet zeggen wil dat hij daarin ondergaat. Daarom wijst M. P. het Marxisme van de hand, zodra dit de samspraak tussen mensen en wereld gaat zien als een fase van het gigantisch cosmisches gebeuren. De menselijke existentie is onbepaalde mogelijkheid om de wereld te ontmoeten en er binnen die ontmoeting zin aan te geven, in een eindeloze dialoog. Verworven waarden absoluut stellen wijst hij af en daarom ook een Marxistische partij als definitieve zinbepaler van de geschiedenis. Overstijging van de wereld is voor de mens onmogelijk, omdat de horizon van alle ontmoetingsmogelijkheden de wereld alleen is.

Hier komt hij natuurlijk in conflict met de christelijke levensbeschouwing, die tegenover zijn „ad mundum" met Augustinus het „ad Deum" stelt. M.P. die de totale mens wil begrijpen van zijn wereldgebondenheid uit, is naar de mening van Prof. Kwant de wijsgeer van de lichamelijkeheid. Zoeken naar een hogere oorsprong acht hij zinloos. Hij wijst er op — en deze beschuldiging moet tot op zekere hoogte door zijn christelijke tegenstanders als juist erkend worden — dat de bevestiging van absolute waarheid en waarden en van haar principiële universaliteit in de loop van de geschiedenis vaak misbruikt is om het zoeken te remmen en om zich te keren tegen de zoekende mens.

De hooggeleerde referent verwijt M.P. dat zijn mensbeeld arm is: hij berooft de mens eerst van zijn vleugels en verklaart hem dan onmachtig om te vliegen. Wel erkent Prof. Kwant dat M.P. diepten aanwijst, die

niet worden opgemerkt door spiritualistische denkers. Het lichaam is niet langer een instrument maar een bestaanswijze. De wereld is geen rijk van schaduwen, doch het terrein van al onze mogelijkheden. M.P.'s wijsbegeerte kan ons bevrijden van een onverantwoord spiritualisme, van verwaarlozing van de lichamelijkeheid. Hij is bij uitstek een denker van onze tijd. De zelfverzekerde scholasticus, die door niemand buiten het katholieke kamp serieus wordt genomen doet er goed aan de werken van M.P. grondig te bestuderen. M.P.'s mensopvatting is dus een radicalisering van de dialoog tussen mens en wereld. Alle zin rijst op binnen deze dialoog, die de horizon van ons denken is. De kracht van deze wijsbegeerte ligt in de markante beschrijving van de samspraak tussen mens en wereld.

Dat Prof. Kwant haar zwakheid ziet in de principiële aanvaarding van ons onvermogen om onze ontmoeting met de wereld, hoe dan ook te overstijgen, is van zijn standpunt uit begrijpelijk.

De angst in de politiek

De Neue Zürcher Zeitung van 31 januari 1959 bevat in verkorte vorm het slot van de voordracht van Urs Schwarz over „de angst in de politiek" gehouden in het kader van een voordrachtscyclus over „de angst" georganiseerd door het C. G. Jung-Instituut.

Urs Schwarz geeft eerst enkele voorbeelden van „angst verwekken" uit de tweede wereldoorlog, waarbij hij erop wijst dat een beproefd wapen in de zenuwenoorlog het verwekken van een schuldgevoel bij de tegenstander is. De politieke leiders, die vertolkers van de openbare mening wordt het ingehamerd dat zij schuld zijn aan de dreigende aanval, die een onvoorstelbare verschrikking met zich mee zal brengen. Steeds zullen in het eigen land stemmen opgaan die deze schuldphase opnemen en herhalen. Een voorbeeld hiervan was de defatistische slagzin in Frankrijk in de jaren '39 en '40 „mourir pour Dantzig". Ook Stalin was een meester in deze kunst, waar hij steeds werkte met de gedachte aan een separate vrede met Duitsland, d.w.z. hij dreigde niet zelf een afzonderlijke vrede

met Duitsland te willen sluiten, maar deed steeds of hij de geallieerden ervan verdacht dit te willen doen. Het doel was dus een schuldgevoel op te wekken, waaruit dan weer de angst zou ontstaan voor een mogelijk — door eigen schuld der geallieerden teweeggebracht — uittreden van de Russen uit de alliantie.

De ontwikkeling van de moderne natuurwetenschappen en de techniek heeft voor alles door drie gebeurtenissen bij vele mensen — misschien wel bij allen een gevoel van angst veroorzaakt.

1. De mogelijkheid van de splitsing van atoomkernen.
2. Overwinning van ruimte en tijd door de moderne verkeers- en communicatiemiddelen, met inbegrip van de mogelijkheid het wereldruim binnen te dringen.
3. Overwinning van verschillende ziekten, met de mogelijkheid daarmee een explosieve toename van de wereldbevolking te bewerkstelligen.

De atoomangst is wel het sprekendste voorbeeld, nota bene geschapen door de Amerikaanse uitvinders zelf. Thans doet ook de Sowjet Unie alles om deze angst voor politieke doeleinden uit te buiten.

Een bijzonder aspekt van het probleem vormt de angst van de vroegere koloniale volken, die door verschillende oorzaken gevoed wordt. Het ineensstorten van een patriarchale heerschappij is daar een van. Dat van de snelle toename der bevolking is een andere oorzaak. Hier komt nog bij de onmiddellijke confrontatie met de westerse techniek. Tezamen met de atoom-angst, het wegvallen van geografische beperkingen, heeft dit alles geleid tot het gevoel tegenover een vijandelijke buitenwereld te staan. Aan welke angsten de mensheid en zelfs het met de natuurwetenschappen vertrouwde deel, nog ten prooi zal zijn, wanneer het gelukken zal zelfs maar naar het meest nabijgelegen deel van het heelal uit te breken, kan men slechts bevroeden. Ook door de ontwikkeling van de moderne verkeers- en communicatiemiddelen zelf wordt de angst van miljoenen — kan zij althans — veel sneller worden opgewekt. Hoefde men vroeger niet werkelijk onder de indruk te geraken van wat zich in verre streken afspeelde, thans wordt

ons dit meer en meer onmogelijk gemaakt.

Wat is tegen massale angst te doen? Urs Schwarz geeft de volgende midde-len: aan het gevaar wennen door te leren het in de ogen te zien, bemoeiding, het voorbeeld van de sterkeren, het geloof aan de juistheid van de zaak die men voorstaat, het beeld van de menselijke waarde. Uiteindelijk de bereidheid om der wille van het recht ten onder te gaan, als dat moet.

Het antwoord op de dictatuur

Hetzelfde blad (25 juni 1958) bericht over een voordracht van Prof. Popper uit Londen voor het „Schweizerische Institut für Auslandforschung“ te Zürich. Popper is een rationalist, die zich echter de grenzen van de ratio zeer wel bewust is. Hij behoort niet tot degenen die van mening zijn dat men tegenover het monolitische communisme een even monolitische „leer van het Westen“ moet zetten. Dit is een onmogelijkheid omdat juist de kracht en de waarde van het Westen gelegen zijn in de veelheid van gedachten, welke men kan aanhangen zonder daarvoor met inquisitie, terreur en gevangenis bedreigd te worden.

De profetie van het pessimisme, die heden ten dage in Westerse intellectuele kringen opgeld doet, verwerpt Popper als ongegrond: de mensen zijn beter en verstandiger dan men ze voorstelt. Het gaat niet om de hoofdwensen — de vrede te bewaren, een catastrofe te vermijden, maar of men om der wille van slechts een mogelijkheid zal kapituleren of een zekere mate van risico op de koop toe wil nemen. De ervaring uit de geschiedenis leert dat een terugwijken bij voorbaat voor bedreigingen steeds verkeerd is. Popper's optimistische kijk op het mensdom is, voorzover hij op de enorme prestaties bij het vestigen van de vrijheid en het overwinnen van de armoede wijst, natuurlijk juist, maar wanneer hij stelt dat er nooit zoveel mensen geweest zijn, die bereid waren verantwoordelijkheid te dragen en offers te brengen, zweeft zijn betoog tussen werkelijkheid en appél. Met de troostrijke gedachte dat het geweten der mensen een belangrijke beweegkracht in de contemporaine geschiedenis geworden is, sloot Popper zijn voordracht.

De Jezuieten

De „Times” van 2 jan. 1958 bevat een overzicht van de betekenis van de Jezuieten-orde op het huidige moment, naar aanleiding van de eind 1957 gehouden 13e algemene congregatie van het Genootschap. Er was op deze „algemene vergadering”, in tegenstelling tot verschillende speculaties die te voren de ronde hadden gedaan, geen blijk van verlangen om de orde te democratiseren of om fundamentele wijziging in haar bestuursvorm aan te brengen. Dit viel te meer op omdat de congregatie zo'n jeugdig aanschijn had. Van de 185 afgevaardigden waren twee derde in deze eeuw geboren. Noch de Paus, noch de Generaal der Orde hadden hun stempel op de arbeid van de Congregatie gezet; slechts de geestelijke aanwezigheid van een man, die reeds 400 jaar geleden gestorven was, van de stichter der Orde, Ignatius van Loyola werd door allen gevoeld. Ignatius had zich indertijd voor zijn orde een dubbel doel gesteld: de geestelijke vervolmaking van de leden zelf en de redding en vervolmaking hunner medemens.

Vandaar de lange en zware, doch zeker niet inhumane opleiding. Na twee jaar studie van het ascetisme en het doel van de Orde legt de novice zijn geloften van armoede, kuisheid en gehoorzaamheid af. Hierna volgt de wetenschappelijke opleiding: drie jaar filosofie en vier jaar theologie, waarna nog velen een

speciale studie hetzij in de humaniora hetzij in de natuurwetenschappen volgen. Aan het einde van zijn theologische studie wordt de Jezuiet tot priester gewijd. Dan volgt nog een laatste proefjaar wederom aan het ascetisme gewijd, voor en aler hij zijn definitieve plaats in de orde inneemt. Omdat in zijn tijd vele priesters er naar streefden carrière te maken, eist Ignatius van zijn volgelingen nog een vierde belofte: alle kerkelijke benoemingen af te wijzen, tenzij de Paus hun gelastte een bisschopszetel of een kardinaalshoed te aanvaarden. Ook moeten zij zich bereid verklaren zich volkomen en onmiddellijk ter beschikking van de Heilige Stoel te stellen om iedere zending te aanvaarden welke van hen verlangd kan worden. Van 1773-1814 is de Orde onder de druk van de Bourbons opgeheven geweest. Zeer vele ordeleden zijn als missionarissen naar de nieuw ontdekte gebieden in Amerika, Afrika en Azië uitgezonden. Het experiment van hun 150-jarige regering over Paraguay verdient in het bijzonder vermelding.

De orde is momenteel verdeeld in 50 provincies, 19 onder-provincies en een 40-tal kleinere eenheden. De Engelse provincie bevat 870 leden, waarvan 100 lekebroeders. Over de gehele wereld zijn er ongeveer 34.000, waarvan de helft priesters, een derde in de hogere opleiding en een zesde lekebroeders. Het aantal missionarissen van de orde bedraagt 6000.

INTERNATIONALE KRONIEK

IRAN EN DE ARABISCHE WERELD

In het midden van de zevende eeuw trokken Arabische indringers het oude Iran binnen en verjoegen de Perzische dynastie van de Sassaniden. Een machtig volk, dat eeuwenlang een zelfstandig bestaan had geleid onder vorsten als Cyrus de Grote, Cambyses, Darius, Xerxes en Mithridates de Grote, moest het gezag erkennen van Arabische nomaden en niet alleen het wereldlijk maar ook het geestelijk gezag. De dualistische godsdienst van Zoroaster, die twee elkaar vijandige goden kende, nl.

Ahoera-Mazda, god van het licht en het goede en zijn tegenstander Ahriman, de god van de duisternis en het kwaad, deze godsdienst moest het veld ruimen voor de monotheïstische islam. Het Sji'itische schisma, dat de islamitische wereld later in twee kampen verdeelde, plaatste Perzië aan de zijde van de oppositionele Sji'a. De band van Perzië met de Sji'a werd nog versterkt door het huwelijk van Hoessein, een zoon van de door de Sji'iten zo vereerde Ali (schoonzoon en neef van de Profeet)

met een dochter van de laatste Sassanidenkoning. Doch dit is niet het belangrijkste. De keuze van Perzië voor de ketterse Sji'a is psychologisch en historisch verklaarbaar. Het was in feite een Perzisch nationaal en cultureel verzet tegen de vreemde heerschappij. Cultureel behield Iran zijn eigen karakter. Het Arabisch werd de taal van een groot deel van de mohammedaanse wereld (Noord-Afrika, Palestina, Syrië, delen van Irak), doch de Perzen behielden hun eigen taal en namen alleen het Arabische schrift over.

Hoewel volgens mohammedaanse opvattingen het uitbeelden van mensen en dieren is verboden, wist zich in Perzië een fijnzinnige miniaturenkunst te ontwikkelen, die zich aan dit verbod niet stoorde. Het Soefisme, een mohammedaanse mystiek met pantheïstische trekken („God is het al en alles is in God”) bloeide in Perzië. In het Perzisch Soefisme zijn soms nog verborgen elementen van de oude lichtgodsdienst van Zoroaster te onderkennen. Het goddelijk licht, de goddelijke vonk, de Nûr Muhammad zou volgens de Sji'a in Adam zijn neergedaald om over te gaan op zijn nakomelingen en tenslotte op Mohammed en diens schoonzoon Ali en zijn nageslacht. Perzië kende niet alleen grote denkers als Avicenna en al-Ghazâlî, maar ook Soefidichters als Omar Chajjam, Attar, Hafiz en Djelal ed-Din Roemi. Vele mohammedanen, in de eerste plaats de orthodoxe Soennieten, staan uiteraard afwijzend tegenover de Sji'a en het Perzisch Soefisme. De tot de islam bekeerde Moehammad Asad schrijft in zijn „De weg naar Mekka” kritisch: „Een geloof, dat voor de Arabier aanwezigheid en werkelijkheid was en een bron van kalmte en vrijheid, werd in de Iraanse geest tot een donker verlangen naar het bovennatuurlijke en het symbolische”.

Nadat Perzië in 1220 door Djengis Khan was veroverd en het land omstreeks 1405 de heerschappij van de Tataar Timoerlenk moest erkennen, wist het onder de Safawiden (1501-1722) weer een zelfstandig volksbestaan op te bouwen en breidde Iran zijn gezag zelfs uit tot aan de Ganges, alhoewel Afghanistan zich in 1747 afscheidde. Op het einde der 18de en in het begin van de 19de eeuw gingen het Kaukasusgebied, Georgië en Ar-

menië aan Rusland verloren. Sinds 1906 is Perzië een min of meer constitutionele monarchie. Het land heeft dus niet zoals de Libanon, Syrië, Irak, Egypte en de andere Noord-Afrikaanse staten een vrij lange periode van westerse kolonialisatie gekend. Wel hebben zowel Rusland als Engeland in de vorige en deze eeuw getracht Perzië onder hun invloedssfeer te brengen.

In zijn lezenswaardig werk „Een interpretatie van de Islaam” merkt Drs. R. L. Mellema over Perzië op: „Het moderne Perzië wenst in de allereerste plaats zichzelf te zijn... Westerse invloeden zijn in Iran doorgedrongen en zijn nog belangrijk, maar — misschien juist daardoor — begint een intellectuele minderheid meer de waarden van de eigen cultuur in te zien...” De vraag rijst: „In hoeverre kan Perzië zichzelf blijven?” Zal de geestelijke en politieke onrust in het Midden-Oosten (wij denken bv. aan de verschillende gebeurtenissen in Syrië, Irak en de Libanon) geen invloed uitoefenen op de staatkundige verhoudingen in dit land? Hoe zullen de relaties tot het Westen zich ontwikkelen? Een antwoord op deze vragen vonden wij in een tweetal parallelle beschouwingen in „The Round Table” (March, 1959) en in de „Neue Züricher Zeitung” (6 september 1959), welke beide de huidige situatie in Perzië, gezien tegen de historische en culturele achtergrond, tot onderwerp hebben. Uit het artikel in „The Round Table” citeren wij het volgende:

„Afgezien van oudere pre-islamitische invloeden, is Perzië, althans sinds de Safawiden buiten de stroom van het islamitisch denken gebleven. De Perzen zijn Sji'iten. De Sji'a is een kanaal, waardoor vele eeuwen geleden een gedeelte van de stroom geleid werd, maar dat daarna afgesloten werd van de hoofdstroom. Wel werd het enigszins gevoed door oudere stromen, komende uit een Perzië, dat onbekend was met de islam.

De godsdienst van de Sji'a is een meer op het individuele afgestemde openbaring, die zich gericht heeft op een diepe verering voor heiligen en mystici en een emotionaliteit te zien geeft, die door de orthodoxe Soenna voor hysterisch wordt gehouden. Het groepsbesef kent de Sji'a niet.

Wanneer kerken niet door de toewijding van de gemeenschap gedragen worden, zijn de gevolgen tweerlei: In de eerste plaats breekt het secularisme zich baan. Zo was het bijvoorbeeld in de tijd van Reza Shah *) onverstandig om van godsdienstijver in het openbaar blijk te geven. In de tweede plaats onderhoudt de extreme Sji'a een zeer positieve vorm van dweepzucht, vermengd met een grote dosis fanatisme. Dit geeft het aanzijn aan groepen ingewijden in esoterische intriges, zowel op religieus als op politiek gebied, zoals de Assassijnen **) uit het verleden en de Fedayan-i-Islam (De Toegewijden van de Islam) van thans, die als belangrijkste wapen de politieke sluipmoord gebruiken. Meer dan één minister van de Shah is er in de afgelopen jaren het slachtoffer van geworden en in 1949 werd op de Shah zelf een aanslag gepleegd. Door de wijde, zonovergoten vlakten en het betrekkelijk zachte klimaat is de bevolking van Perzië soepeler, meegaander en meer bereid tot een compromis dan die van Arabië, of het nu stedelingen of woestijnbewoners zijn. Het leven van de Arabier is nu eens vol gevaar, dan weer verloopt het rustig en kalm, er is geen compromis. Het hoogland van Perzië heeft flauwere gradaties en er is plaats voor de meer verfijnde vorm van leven, voor kunst en poëzie. Het is als de tegenstelling tussen de Koran en de Perzische poëzie, de Kaaba en de koepels van Isfahan en Meshed. En de Perzische taal, hoewel doorspekt met Arabische abstracties, zoals de onze met Latijn, behoort tot de Indo-Europese taalgroep en is voor ons westerlingen betrekkelijk gemakkelijk te leren. Er zit enige waarheid in het adagium: „Perzië is een westerse staat, welke te ver naar het oosten is komen te liggen en die het Westen met een welwillende tolerantie en de Arabieren met een zekere minachting beziet”. Na enkele beschouwingen over de binnenlandse en buitenlandse politiek concludeert „The Round Table”: „We have a picture of a very ancient country, a people of great subtlety and remarkable recuperative power, a society defaced by many fissures and weaknesses, a conglomerate, full of flaws, yet selected by history and by contemporary needs as the key-stone of an arch. And on this arch,

by reason of oil and geography, the structure of the Free World's economy depends...”

In verschillende opzichten komt het artikel in de „Neue Züricher Zeitung” tot parallele conclusies. Het blad spreekt over „Der Sonderfall Persien” en schrijft o.m.:

„Sinds de bloedige revolutie in Irak vraagt menig politiek waarnemer in het Midden-Oosten zich af: „Staat ook Perzië aan de vooravond van een revolutie?” Er zijn parallellen te trekken tussen de huidige situatie in Perzië en het vroegere regime in Irak. Men kan b.v. beweren, dat in Perzië de dringend noodzakelijke agrarische hervorming evenals in het Irak van Noeri-es-Said in haar beginfase is blijven steken, omdat in Perzië thans zoals vroeger in Irak leden van parlement en regering zelf grootgrondbezitters zijn of met grootgrondbezitters relaties onderhouden. Men kan ook de mening zijn toegedaan, dat de inkomsten uit de olie-industrie in Perzië de rijken nog maar rijker maken, zoals dat vroeger ook in Irak het geval was, terwijl de armen nauwelijks iets bespeuren van de — uit de olie-royalties gefinancierde — ontwikkelingsplannen op lange termijn.

Het trekken van dergelijke parallellen is echter gevaarlijk. Men verliest dan uit het oog, dat Perzië en Irak twee fundamenteel verschillende landen zijn, die sociaal, psychologisch

*) (1925—1941)

**) De Assassijnen vormden een Sji'itische secte. De naam „hasjsjasjin” is afgeleid van hasjisj (soort hennep), een bedwelmend middel, dat door de leden van deze merkwuurde secte werd gebruikt. Hier van afgeleid is het Franse woord: „assassin” (moordenaar). Door hun terreur, waarbij sluipmoord en vergif veelgebruikte middelen waren, wisten zij lange tijd grote macht uit te oefenen in Perzië en Syrië. De stichter was Hassan al-Sabbâh (± 1100).

Tijdens de kruistochten werden zij gevreesde tegenstanders van de kruisridders met wie zij aanvankelijk wilden samengaan. Nakomelingen van deze Sji'itische secte zijn de Ismaïlieten, die de Aga Khan als hun leider erkennen.

en historisch weinig overeenkomst te zien geven. Het mensentype in Perzië is anders. De taal verschilt evenals de cultuurtradities, terwijl ook de nieuwere geschiedenis een ander stempel op het land drukte. Irak is een woestijnland. Telkens weer zijn de woestijnbewoners, negatief tegenover elke cultuuruiting ingesteld, over de steden aan Eufraat en Tigris heen getrokken, totdat hun chaotische mentaliteit ook de steden in haar ban kreeg. Perzië heeft ook zijn woestijnen, maar deze zijn niet bewoond. De Perzen wonen aan de rand van de woestijnplateaus, in oases met ommurde tuinen, zij zijn een cultuurscheppend volk van individualisten en dromers. De Perzische geschiedenis kent geen anonieme massa's op zoek naar voedsel, gewin en heerschappij, behalve dan als vreemde veroveraars uit de Arabische woestijnen, uit Centraal-Azië en Afghanistan. Wanneer de Perzen ten strijde trekken, doen zij dat als volgelingen van een held, een koning, die hen uit de rust van hun tuinen tot grote veldtochten weet te bezielen. Na de strijd herneemt het gewone leven zijn rechten; men droomt, legt irrigatiekanalen aan, plant bomen, knoopt tapijten, schildert ingewikkelde schrifttekens op blauw geglazuurde tegels en mediteert over mystieke poëzie.

Aan deze aloude en essentiële verschillen tussen Irak en Perzië heeft het moderne leven zich aangepast. Zeker, het nieuwe, waar beide landen en geheel Azië en Afrika naar haken, is op het eerste gezicht hetzelfde: men wil auto's hebben, een eigen industrie, men wil — althans theoretisch — dat er geen bezitlozen en rechtelozen zouden zijn en dit alles wil men zelf bereiken, eventueel met financiële en technische bijstand uit het buitenland, waarbij men gelijktijdig wantrouwend staat tegenover de motieven, die het buitenland tot hulpverlening bewegen. De overeenkomst tussen beide landen blijft echter tot deze algemene trekken beperkt, in de praktijk gaan Perzië en Irak bij het moderniseringsproces ieder hun eigen weg, bepaald door het karakter van het land. Evenals de meeste Arabische landen vallen Irak de eerste schreden naar het moderne leven bijzonder zwaar. De Arabier wil „modern” worden en toch ook weer niet, want hij wil ook

een „Arabier” zijn en blijven. Nog steeds hebben de Arabieren geen weg gevonden om het ideaal van het „Arabisme” op een emotioneel bevredigende wijze te verbinden met de eisen van het „moderne leven”. De discrepantie tussen de twee wensdromen leidt tot een onrealistisch en alleen al om die reden „niet-modern”, mateloos nationalisme.

In Perzië is de overgang gemakkelijker. Men weet zeker, dat men een Pers is en dat ook zal blijven. De Pers is minder door de angst bezeten, dat hij zich aan het moderne leven zal verliezen. Perzië is een cultuurscheppend land. Het heeft invasie na invasie van vreemde volken over zich heen laten gaan, maar de veroveraars steeds weer het stempel van zijn eigen cultuur opgedrukt. Tegen deze achtergrond van een trots verleden van culturele continuïteit — eigenlijk alleen met China te vergelijken — kan men begrijpen, dat de Pers de Westerse bacil van het moderne leven minder vreest dan de Arabier.

Er is een andere, wellicht nog belangrijker factor in het spel: in Perzië werden de eerste schreden naar modernisering gezet onder leiding van een Pers, in Irak waren het de Britten, die het moderne leven trachtten te introduceren met het gevolg, dat het daar van de aanvang af als iets „buitenlands” werd aangevoeld, ook al gaven de schriftgeleerden zich nog zo zeer moeite te bewijzen, dat dingen als een auto of de democratie reeds in de Koran aangekondigd waren. In dit opzicht staat Perzië dichter bij Turkije dan bij de Arabische landen. Reza Sjah Pahlevi, de vader van de huidige Sjah, heeft Perzië in de twintiger en dertiger jaren zijn moderne hoofdstad, zijn bureaucratie, zijn leger, de eerste havensteden, spoorwegen en fabrieken, staatsscholen en zijn universiteit gegeven. Aangezien dit alles aan een Pers te danken was, treden de Perzen het moderne leven vrijer tegemoet, zijn zij ook minder belast door negatieve gevoelens dan de Arabieren voor wie de moderne levensvormen toch altijd nog een attribuut van de vroegere „bezettingsmacht” blijven, waarmede men eigenlijk niets van doen zou moeten hebben. De uitwassen van het nationalisme, zoals deze in alle onderontwikkelde

landen tot uiting komen, laten zich verklaren als emotionele reacties op de druk van het moderne leven zichzelf ontrouw zou kunnen worden. Het Arabisch nationalisme heeft zich ontwikkeld onder specifieke voorwaarden en kan met het Perzisch nationalisme nauwelijks vergeleken worden. Het feit, dat de moderne Arabische staten in verschillende nationale staten werden opgedeeld en dat men de „buitenlanders” voor deze versplintering verantwoordelijk kon stellen, heeft het Arabisch nationalisme in zijn huidige fase een bijzonder „messianistisch” *) karakter gegeven. Nasser en de Baathpartij ontwikkelden de theorie, dat eerst de eenheid van alle Arabische staten een nationaal bestaan van de Arabieren in de ware zin des woords mogelijk zou maken.

De Pan-Arabische ideologie heeft in beslissende mate bijgedragen tot de revolutie in Bagdad, eerst later is het nieuwe regime er onder de druk der omstandigheden van afgeweken. Of het in Irak zonder de Pan-Arabische ideologie tot een revolutie zou zijn gekomen, is uiterst dubieus. Ontevredenheid over de economische toestand of de sociale verhoudingen leidt zelden tot een revolutie, wanneer niet óók een ideologie aanwezig is. Perzië daarentegen is sinds de 16de eeuw een keizerrijk met vaste grenzen. Teheran maakt slechts op enkele kleine gebieden, waaronder de Bahrein-eilanden, aanspraak, zodat het Perzische nationalisme zijn kracht moet zoeken in reële culturele, economische of politieke prestaties. Het accent ligt dan ook op positieve arbeid voor de ontwikkeling van het land.

Tijdens het bewind van Mossadegh is gebleken, dat ook het Perzische nationalisme revolutionaire mogelijkheden in zich bergt. De opgekropte haat-, nijd- en minderwaardigheidsgevoelens tegenover de machtige buitenlanders, bovenal de Britten, braken zich baan in een anti-kolonialistische mythe. Of een dergelijke mythe thans nog werkzaam kan zijn, is de vraag. Mossadegh heeft Perzië weliswaar aan de rand van de afgrond gebracht, doch men dient niet te vergeten, dat volkeren kort van memorie plegen te zijn.

In de verhouding tot de Sowjet-Unie valt tussen Perzië en de Arabische

staten evenmin een parallel te trekken. Rusland is voor de Perzen sedert mensenheugenis de „andere” koloniale macht. Groot is het traditionele wantrouwen van de Perzen tegenover het noordelijk buurland, welks expansiedrang hun maar al te goed bekend is. Zijn geografische ligging maakt het Perzië onmogelijk tussen Oost en West op de wip te zitten naar het voorbeeld van Nasser. Perzië en Rusland worden niet gescheiden door een vitaal en door Amerikaanse garanties en de NAVO beschermd Turkije, maar door een dunne grenslijn, waarover de Russische tanks naar het zuiden zouden optrekken, zodra Moskou het geringste voorwendsel zou hebben. Er zijn Perzische nationalisteng, die Nassers virtuositeit bewonderen; de meesten echter zijn zich ervan bewust, dat manoeuvres als die van Nasser voor hun land te gevaarlijk zijn. De recente pressie en dreigementen van Moskou hebben de Perzen eens te meer duidelijk gemaakt, dat, gezien de geografische ligging, de keuze ligt tussen de status van satelliet of permanente afweer.

Al deze kenmerken, waardoor het geestelijke en politieke klimaat van Perzië zich gunstig van dat van zijn Arabische burens onderscheidt — cultureel zelfvertrouwen, op positieve arbeidsprestaties aangewezen nationalisme, de ervaring met het politieke fiasco onder Mossadegh, de dreigende nabijheid van de Sowjet-Unie — dwingen de Perzen zich met feiten bezig te houden, niet met wensdromen. Men kan hiertegen inbrengen, dat de Perzen tot op heden meer naam gemaakt hebben als mystici en filosofen dan als pragmatici en realisten, zodat hun deze rol niet licht zal vallen. Met de Arabieren hebben de Perzen overigens een lange traditie als geslepen kooplieden, bankiers en administrateurs gemeen. De problemen, waartegenover Perzië zich gesteld ziet, zullen veel van de handigheid en de spreekwoordelijke wijsheid van dit begaafde en vindingrijke volk eisen. Het buitenland

*) In dit verband verdient het lezenswaardige werk van E. Sarkisyanz „Russland und der Messianismus des Orients; Sendungsbewusstsein und politischer Chiliasmus des Ostens” (Tübingen, 1955) vermelding. P.K.

kan hoogstens pogen heel bescheiden met financiële en technische hulp, de ontwikkeling te stimuleren. Een vruchtbare samenwerking zal echter dan pas mogelijk zijn, wanneer het bijzondere karakter van Perzië op de juiste waarde wordt geschat en men er vanaf ziet met algemene voorstellingen over „problemen van het Midden-Oosten” of „hulp aan onderontwikkelde gebieden” deze taak aan te vatten”. Tot zover de beschouwing in de „Neue Zürcher Zeitung”.

Toch rijst de vraag of Perzië zich inderdaad ook economisch zal kunnen handhaven. De Sjah heeft op 19 augustus j.l. in een rede een antwoord op deze vraag gegeven. Hij wees hierbij op de vele resultaten, die de laatste jaren op economisch gebied konden worden bereikt: „De werkzaamheden aan grote dammen, zoals die van Karaj, van Sefid-Rud, aan de Dezrivier zijn begonnen. Wij hebben welhaast ongeloofelijke vooruitgang op industrieel gebied kunnen boeken. In de laatste vijf jaar is het aantal fabrieken van 3.000 op 10.000 gebracht; in het afgelopen jaar alleen is het aantal fabrieken met 394 gestegen, hetgeen betekent, dat gemiddeld meer dan één fabriek dagelijks in bedrijf wordt genomen. Zes jaar geleden hadden wij slechts 5.000 tractoren in het land; in de laatste drie jaar is dit aantal met meer dan 8.000 nieuwe tractoren en landbouwmachines vermeerderd. De haven van Bandar Shapur werd zes jaar geleden door 104 schepen aangedaan; het afgelopen jaar werden hier 1.500 vrachtschepen gelost. Het totale aantal leerlingen op de scholen is in de laatste zes jaar gestegen van 880.390 tot 1.420.000; er zijn meer dan 1.000 nieuwe lagere scholen en 766 scholen voor voortgezet onderwijs gebouwd. De malaria is volkomen verdwenen; men schat, dat daardoor de arbeidsprestaties in de streken, die onder deze ziekte geleden hebben en waar een bevolking van 12 miljoen mensen

is gevestigd, met het zesvoudige is toegenomen”. Aldus de Sjah in een wel zeer optimistisch verslag. Hierbij moet aangetekend worden, dat deze resultaten, die overigens slechts in bepaalde gebieden saillant zijn, mogelijk zijn geworden dank zij de inkomsten uit de petroleumindustrie. De Perzen hebben met de verschillende petroleummaatschappijen nieuwe overeenkomsten gesloten, volgens welke de Perzische staat thans voor 75 % in de winst meedeelt. Hierdoor werd de financiering van het in oktober 1954 opgestelde tweede zevenjarenplan mogelijk gemaakt. De vooruitgang, welke door het nieuwe zevenjarenplan tot nu toe is gerealiseerd, is het duidelijkst merkbaar in de noordelijke gebieden van het land. De zuidelijke provincies zijn nog onvoorstelbaar arm. Hier heeft alleen de stad Sijraz belangrijke vooruitgang kunnen boeken. Het voornaamste ontwikkelingsproject in het zuiden is dat van de dam in de Dezrivier in Choezistan, waardoor irrigatie mogelijk wordt en tevens elektriciteit kan worden geproduceerd.

De conclusie, waartoe de Engelse „Economist” (29 augustus 1959) kwam, lijkt ons gerechtvaardigd: „The Persians show greater promise of becoming a modern nation than most of their neighbours”.

Toch zijn er ook schaduwzijden aan dit beeld, dat ongetwijfeld tot een gematigd optimisme stemt. Als negatieve factoren zijn vooral de bureaucratie en de corruptie te noemen, welke in Perzië evenals in andere Oosterse landen welig tieren. Reorganisatie en rationalisatie van het bestuursapparaat zijn een dringende noodzaak. Zal de huidige Sjah, die ongetwijfeld deze euvelen onderkent, in staat zijn hieraan een eind te maken? Zal Perzië zich tussen de wereldmachten in het stormgebied van het Midden-Oosten kunnen handhaven? De toekomst zal het leren.

P. KRUG.

PERSONALIA

V. W. D. SCHENK, geboren in 1902 in Meppel, eindexamen gymnasium Utrecht, studeerde medicijnen in Utrecht, nu zenuwarts verbonden aan de Stichting Rosenberg te Loosduinen. Promoveerde in 1931. Publiceerde in de vakpers over neuro-anatomische onderwerpen, in het bijzonder over spraakstoornissen, over de leer des misvormingen, over de neuropathologie van de hersenen. Interesseerde zich verder voor historisch-psychologische onderwerpen (Erasmus, Jeroen Bosch, Jeanne d'Arc e.d.).

HELLA S. HAASSE (H. S. van Lelyveld-Haasse). In 1919 geboren te Batavia waar zij het gymnasium doorliep. Studeerde in Amsterdam Scandinavische letteren, bezocht de toneelschool, schreef cabaret liedjes. In 1948 werd haar novelle „Oeroeng” bekroond. Publiceerde hierna 2 grote historische romans, t.w. „Het woud der verwachting, het leven van Charles van Orleans” (1949) en „De Scharlaken stad” (1952), spelend in het Rome van Michel Angelo. Verder verschenen „De verborgen bron” (1950) en „Zelfportret als legkaart” (1954) en de „Ingewijden” (1957). Zij verzorgde tevens het boekenweek geschenk 1959 „Dat weet ik zelf niet”.

Prof. Dr. LIBBE VAN DER WAL, geboren in 1901, studeerde klassieke letteren en filosofie in Groningen, was leraar in Zwolle en Groningen, en is nu rector van het Grotius Gymnasium te Delft, waar hij tevens van wege de Humanistische Stichting „Socrates” bijzonder hoogleraar in de wijsbegeerte is aan de Technische Hogeschool. Behalve artikelen in het Alg. Ned. Tijdschrift voor Wijsbegeerte en in Rekenschap schreef hij „Problemen der zedelijke waardering” (uitg. Leopold - Den Haag), toneelstukken (Iphigeneia in Argos, Het werpen van de teerling) en onder het pseudoniem Tjalling Dix een paar detective-romans.

JOH. WEILAND, geboren 12 februari 1894 te Vlaardingen. Was aanvankelijk bij het onderwijs, is thans kunstschilder. Gaf enige jaren vóór en korte tijd na de oorlog marionettenvoorstellingen, waarvoor hij alle materiaal vervaardigde en de teksten schreef. In 1943 verscheen van zijn hand de dichtbundel „Gevlekte Sater” illegaal bij de Bezige Bij. Woont te Arnhem.

P. KRUG werd geboren in 1920 in den Haag. Studeerde Slavische talen. Sinds 1945 verbonden aan de Economische Voorlichtingsdienst. Redactielid van „Mens en Kosmos”. Publiceerde o.m. in „Vrij Nederland”. „De Gids”, „Internationale Vraagstukken”, „Mens en Kosmos”, „Critisch Bulletin” en „Mens en Wereld”.

