

rekenschap

**DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT
VOOR WETENSCHAP EN CULTUUR**

Humanisme en maatschappij

Freudenthal, Kolakowski, Van Praag



**MAART 1972 nr. 1
19e JAARGANG**

rekenschap

Doordat U, ondanks uw huidige bevlieging van romantiek, toch de klassieke cultuur kent, weet U ook hoe het er op de Olympus uit ziet. Onder de naakte goden en godinnen, die zich daar aan nektar en ambrosia te goed doen, ziet U een godin die, temidden van zoveel vreugde en vermaak, desondanks steeds een pantser draagt en de helm op het hoofd heeft en de speer in de hand.
Het is de godin der wijsheid.

Heinrich Heine
maart 1835

INHOUD

JvP	Begrijpt U nu waarom ik huil? / 1
H.F.	Milieubewust of rebewust / 3
Leszek Kolakowski	Het doden van gehandicapte kinderen / 8
J. P. v. Praag	Humanisme en maatschappijkritiek / 16
P. Krug	Humanistische verkenningen / 24
Hans Freudenthal	Wandelende tussen twee vuurgordijnen / 29
Hector Hawton	„Memories” van Julian Huxley / 35
P. Spigt	Notities van een lezer / 41

Begrijpt U nu waarom ik huil ?

Na vijf en twintig jaar komt het allemaal weer bovendrijven: de lichamelijke afbraak, de morele vernietiging, de prostitutie van het medegevoel.

Velen keerden niet terug; de anderen kwamen in een wereld zonder begrip en zonder geheugen. Het waren maar enkelen die niet vergeten konden en opbrandden in vergeefse hoop.

Maar de meesten vonden het vlees beter dan de benen. De jongeren wisten van niets dan van wat machteloos herdenkingsvertoon.

Totdat het opeens weer uitbarstte: de drie van Breda! De roes van de bevrijding, van herstel en vernieuwing, was lang voorbij. De wereld staat in het teken van milieubederf, uitputting, overbevolking, oorlog en ondergang.

De mensen zijn wantrouwig, angstig, agressief. De regering heeft daarvan niets begrepen. Men sprak over het nutteloze van verdere strafvoltrekking.

Op zichzelf terecht. Men had indertijd de doodstraf gewijzigd in levenslang. Maar wat als het leven is uitgeblust vóór de lichamelijke dood?

Sommigen spraken van barmhartigheid. Maar hoe onwezenlijk klonk dat bij een tragedie van zo demonische afmetingen.

Als er maar één woord van begrip bij was geweest; één woord van echt begrip voor het verdriet van slachtoffers en nabestaanden.

Het verdriet wordt door de gevangenschap van de drie niet gelenigd. Maar was het nodig het op te rakelen door koele juristerij of onwezenlijke barmhartigheid?

Er hangt een waas van ongeloofwaardigheid rondom het regeringsoptreden. En dat wordt nog versterkt door de inval om een raadgevend lichaam in te stellen, waarin ook de slachtoffers vertegenwoordigd zullen zijn.

Eerst strafrechttheorie, nu gesundes Volksempfinden?

Dat was nog het ergste in de hele zaak: de uitbarsting van verdrongen schuldgevoelens bij de overlevenden en de onverschilligen. De overlevenden hebben het leven niet kunnen verwerken, omdat de onverschilligen hun onverschilligheid niet overwinnen konden.

Was er geen nauw verholen teleurstelling over de terugkeer, toch nog, van vele joden? Was er geen schuldbesef ten aanzien van hen die het uiterste geleden hadden, terwijl anderen toekeken?

Wat hebben we gedaan om de wonden te helen, toen het nog tijd was? Wat al verzuimde kansen. Wat een opgekropte wanhoop. Wat een jammerlijk falen. Tussen dit alles het eenzame televisiebeeld van Abel Herzberg, eenvoudig

en indrukwekkend: er is maar één weg naar verlossing; klaar komen met jezelf en genezing van de samenleving. Anders kan het altijd en overal weer gebeuren.

Hij sprak niet van barmhartigheid. Hij had geen strafrechttheorie. Hij verlangde niet naar gesundes Volksempfinden. Voor hem was er geen drie-van-Breda probleem, maar wel de nood van een ongelukkig mensdom.

We hebben niet geprobeerd elkaar en de samenleving te genezen. We zijn niet in staat de sluier van ongeloofwaardigheid te verscheuren. We zijn nog steeds op de vlucht voor ons zelf, voor elkaar en voor de samenleving.

Daarom moeten we huilen.

JvP.

Milieubewust of relbelust

In de eerste cadeau-pakketten, die wij na de bevrijding van vrienden uit de Verenigde Staten kregen, zat ook het nieuwe wondermiddel DDT. Op de bevrijding van de bezetter volgde de bevrijding van de vlooienplaag, maar achteraf vraag ik me af of de dankzij herstelde electriciteitsvoorziening weer aktieve stofzuiger niet de ware overwinnaar in déze oorlog is geweest.

In juni-juli 1969 maakten wij een kampeertocht langs de 10 000 meren van Noordelijk Minnesota en Zuidelijk Ontario. Eer we onze tenten in een der natuurlandparken opsloegen, informeerden we steeds of er ook „gespoten” werd en in elk geval spoten wij binnen een straal van tien meter rond onze tenten, en nog eens, eer we ter ruste gingen, in de tenten zelf. Buiten de gespoten terreinen kon je je vaak niet anders dan beschermd in je auto voortbewegen, beschermd tegen miljarden muggen, die je in ieder bereikbaar plekje huid staken.

Ik weet niet welk middel daar door Parkdirecties en onszelf verstoven werd. Ik hoop dat het iets anders was dan DDT. Wel, DDT is in véél opzichten een wondermiddel geweest. Grote delen van de aarde zijn er voor 't eerst door bewoonbaar gemaakt. Het was immers alleen voor insecten met hun primitief ademhalingsorgaan schadelijk; volmaakt onschadelijk voor gewervelde dieren, althans in die concentraties waarin het toegepast wordt. Je eet immers geen DDT op je boterham; in dit soort concentraties kunnen de onschuldigste middelen zwaar vergif zijn.

DDT is ook in dit opzicht opmerkelijk, dat het de onderzoekers heeft geleerd wat een voedselketen is. Grote dieren eten kleine dieren en kleine eten nog kleinere en een stof die niet afgebroken wordt, hoopt zich in steeds grotere concentraties in de schakels van zo'n keten op, tot de mens — bovenaan de ladder — toe. Niet alleen koemelk, maar zelfs moedermelk bevat nu steeds grotere hoeveelheden DDT — beweren ze. Het begrip voedselketen heeft de ekologie aan DDT te danken.

Het milieubederf is het lange verhaal van de vele kleintjes die één grote maken — één grote woestijn, één grote rotshelling, één groot malariamoeke. De mensen, die langs Eufraat en Tigris hun velden bevoelden, waren er bepaald niet op uit, hun milieu te bederven, maar met elke schepemmer rivier- in plaats van regenwater schreed de verzilting van de grond weer een luttel beetje voort, met elke ceder die in de Libanon gekapt werd, met elke den in de Italiaanse Alpen, spoelde de regen weer een beetje teelaarde weg,

met elke grasplag die in het Amerikaanse Middenwesten werd omgeploegd, kreeg de wind meer vat op de grond, met elke spat water, die er rond Rome, of in de Mayalanden of in Indochina gemorst werd, kwam er weer een enkele broedplaats van malariamuggen bij. Het waren allemaal luttele beetjes van vernieling; het duurde eeuwen, voor de boer de verzilde grond aan de woestijn moest afstaan, voor de rotsen kaal gespoeld waren, voor de zieke bevolking de malariabroedplaatsen moest ontluchten. Alleen met de „dust-bowl” in Amerika ging het vlugger. Daar was een halve eeuw voldoende, want met stoom- en motorploegen kon je veel sneller veel grotere arealen grasland omploegen en vernielen.

Minieme hoeveelheden kwik komen er met elke ton kunstmest op de bouwgronden, maar elk jaar komt er weer nieuwe mest, en in plaats van na eeuwen zoals vroeger, is er nu na een halve eeuw genoeg vergif opgehoopt, om de gezondheid van mens en dier te bedreigen. Onze ogen gaan sneller open en ze zien meer. Het massaspektroskoop speurt nog de schaarse moleculen van de pesticide op, die bij Mainz in de Rijn gegooid is en bij Lobith ons land binnenkomt.

De mens heeft vanouds zijn milieu verwoest. Alleen vroeger ging het veel trager. Je had er eeuwen voor nodig om de gevolgen te zien, maar zover reikt het geheugen der generaties niet. Je ziet alleen achteraf de verlaten steden en dan zeg je „ze vertrokken omdat de grond uitgeteerd was”, of „ze konden het niet meer aan, want de volkeren vergrijsen”, of „vroeger was alles veel beter”. De gevolgen van ekologisch wanbeheer komen nu sneller voor den dag omdat we zoveel intensiever leven. Sneller, maar nog niet snel genoeg. Ik weet niet hoe lang het met DDT heeft geduurd. In 1961 las ik Rachel Carson's artikelreeks „Silent Spring” in „The New Yorker”, in de bekende langdradige stijl van dit weekblad. Als boek uitgegeven werd het verhaal desniettemin een bestseller. De feiten omtrent de „pesticiden” waren toen bij biologen welbekend, maar het duurde nog eventjes voor ze uit de week- in de dagbladen verhuisden. Nog vijf jaar geleden kon je als journalist met milieubescherming geen droge boterham verdienen. In 1966 en 1967 werd een onderwijsopdracht (geen leerstoel) voor twee uur per week „natuurbescherming” door het bevoegd gezag van de begroting van een onzer faculteiten van wiskunde en natuurwetenschappen geschrapt. Maar in 1971 slaagden natuurbeschermers erin, Oud-Amelisweerd bij Utrecht te redden. Oud-Amelisweerd is inderdaad de miljoenen waard die er nu tegen aan gegooid zijn om het te redden, maar dat park is toch maar een lachertje, vergeleken bij zoveel schoons, waaronder natuureservaten, dat nog enkele jaren eerder is verwoest, zonder dat er ook maar een stem van protest in 't openbaar werd gehoord.

Niet alleen de publieke mening is om. Geen volksvertegenwoordiger of regeerder die niet instemt in het ekologische koor. Ik vind het uitstekend,

als ze maar niet doen alsof ze hun hele leven nooit een ander liedje hebben gezongen. Hoe kon dat zo ineens? Drie jaar geleden was een ekoloog iemand waarvan nog geen hond een stuk brood lustte, en nu ineens is het milieubescherming wat de klok slaat. Zijn we ineens allemaal zo milieubewust geworden?

Het was hoog tijd dat de mens zich positief met het milieu ging bemoeien en ik vind het uitstekend dat dankzij de stem van het publiek deze bemoeienis in daden zal resulteren. Het is niet zo'n moeilijk probleem; de middelen om het op te lossen zijn er.

Maar de vraag „hoe kon het zo ineens?” houdt niet op me te plagen. Is het met het vuil en de stank werkelijk ineens zoveel verergerd, sinds de melkbussen in dezelfde sloten uitgespoeld werden waar de privaten op loosden, sinds de fabrieken en locomotieven hun rook spuiden, die je op de tong kon proeven, sinds de bruinkolengebieden werden ontsloten waar permanent alles onder een zwarte roetlaag zat, sinds lijnolie- en beenzwartfabrieken hun weeë of rotte geur verspreidden? Wel, in enkele sectoren zou het verergerd, in andere verbeterd kunnen zijn — wat de voor iedereen waarneembare gevolgen van de milieuwijziging aangaat, zal het niet zoveel schelen. Het is niet hoofdzakelijk de persoonlijke overlast, die ons milieubewustzijn heeft bepaald. Wat is het dan wel?

Er is propaganda geweest van natuurbeschermers. Maar er wordt voor en tegen zoveel zaken gepropageerd: sigaretten roken, nieuwe spelling, Vietnam, onderwijs, leger, vliegende schotels, ontwikkelingsgebieden, abortus, kolonialisme, volkstelling, fluoridering, de pil — ga zo maar door. Waarom lukt het een wel en het andere niet? De bovengrondse kernbomproeven zijn door de Verenigde Staten en de Sovjet Unie stop gezet. De propaganda van de kant van wetenschapsbeoefenaren heeft er zeker iets mee te maken gehad, maar het was een propaganda die nooit de klankbodem van een groter publiek mee deed trillen. Statistisch onderzoek omtrent longkanker heeft een tijd lang de rookgewoonten enigszins kunnen beïnvloeden, maar dit heeft niet zo erg lang geduurd.

Zijn we ineens zo veel milieubewuster geworden? Gaan we ineens geen herbiciden en pesticiden meer in onze tuin sproeien? Welneen, dat beetje in de tuin kan geen kwaad, de kwaaië pier is de boer die het in het groot doet en de fabrikant die aan die middelen geld verdient. Gaan we ineens geen wegwerpflessen meer kopen, plantsoenen en strand niet meer met plastic bezaaien, geen zout meer strooien bij gladheid, minder afval voor de stadsreiniging produceren, de straten schoon houden, op water zuinig zijn, rose W.C.-papier ruilen tegen het kleurloze, minder schuimende wasmiddelen gebruiken? Welneen, de boosdoener is steeds de ander. Dit is wel een factor die het succes van de milieubeschermingskruistocht heeft bepaald. Het is allemaal aanklacht en je hand in je eigen boezem steken is er niet bij. Het zou ook met de milieubescherming mis zijn als die van de welwillende mede-

werking van het publiek afhang. Iedereen stelt zijn vrijheid boven het lastige „milieu” en als je er meer mee kunt verdienen, bespuit je ook de „biologisch-dynamische” groente, zoals gebleken is. Een milieubescherming, die met deze factoren geen rekening houdt heeft te weinig kans op slagen. Opvoeding vanaf de prilste jeugd zou nodig zijn om ons werkelijk milieubewust te maken, maar zolang natuurwetenschappelijke vorming zo’n onbeduidende plaats in het algemeen onderwijs inneemt, als nu het geval is, valt daar nauwelijks aan te denken. De gebrekkige natuurwetenschappelijke scholing van het grote publiek en in ’t bijzonder van de regeerders is voor het ontwerpen en slagen van een deugdelijke milieu-politiek een serieuze handicap.

Maar laten we terugkomen op de vraag „hoe kon het ineens?” We zijn niet echt milieubewuster geworden. Wat was het dan wel? Ik zal die vraag niet beantwoorden. Het zou een diepgaand onderzoek vereisen, waartoe ik in ’t geheel niet in staat ben. Over twintig jaren zal misschien een proefschrift worden geschreven, om uit te zoeken, waarom in 1968 of daaromtrent de milieuvictorie begon. Het zou zo’n nuttig onderzoek zijn als het nu kon geschieden, want je zou er veel van kunnen leren. Er zijn immers nog andere nuttige zaken om met dezelfde tactiek te populariseren, die bij het milieu-vraagstuk doelmatig is gebleken. Maar was er dan een tactiek, was er opzet, of was alles puur toeval?

Ik zal toch iets in de richting van een verklaring proberen. In de openbare mening is tegen het einde van de jaren zestig meer los gekomen, dan alleen maar de zorg om het milieu. Er wordt geprotesteerd, er worden spandoeken ontvouwd, huizen gekraakt, actiegroepen gevormd, of je gaat ergens op de stoep zitten of dwarsliggen, en pers, radio, en televisie zijn er als de kippen bij, als er ergens een motie wordt aangenomen. Er zijn nieuwe vormen van democratie aan het ontstaan, en dat kunnen we alleen maar toejuichen. Waar komen die vandaan? Het is niet eigenteelt, het komt uit de Verenigde Staten. Non-conformisme is daar een oude traditie; vroeger trok je eenvoudig een paar honderd mijlen verder als je het met je omgeving niet eens kon worden. Posten en demonstreren hoorde altijd bij arbeidsconflicten, maar vanaf de tweede helft van de jaren vijftig werden nieuwe media van protest en van beïnvloeding van de openbare mening ontwikkeld in de strijd om de emancipatie van de neger, die dan op de groeiende sympathie en medewerking van volksgroepen kon rekenen. Op ’t eind van de jaren zestig kwam er iets bij: de kwestie Vietnam. Die oorlog werd pas een kwestie toen hij maar door bleef zeuren. Amerikanen zijn verwend — het moet snel gaan. De tegenstelling tussen een zesdaagse oorlog in het Midden-Oosten en een die zich jaren doorsleept in Vietnam, is bepaald hard aangekomen. „Tegen de Vietnam-oorlog” werd de grootste protestbeweging in de geschiedenis van de Verenigde Staten en naarmate ze zich uitbreidde, daalde het risico eraan deel te nemen. Ineens kon je tegen dit of dat protesteren, zonder als communist te worden uitgekreten. Op deze protestgolf werd nu veel meegedragen.

Emancipatie van de student (die in Amerika meestal intern is en voor wie de Universiteit overheid en vaderlijk gezag is), consumentenbelangen, sexuele hervorming, strijd voor leefklimaat en milieu.

De wereld is klein en veel van de Amerikaanse emoties waaide naar Europa over — het is tot in de terminologie na te gaan. Er is veel losgemaakt; democratische energieën geactiveerd en zoeken een uitlaat. Hoe werd nu „milieu” het overheersende onderwerp?

Wel, „Johnson moordenaar” te roepen is meer voor Johnson's landgenoten weggelegd, of Angola aan de Oost- of Westflank van Afrika zit, is een kwestie van kruis of munt, en folteringen in Brazilië vallen in het niet bij wat er bij ons op strips gebeurt. Een volksbeweging tegen tabak en alcohol — dat kun je direkt afschrijven. Tegen volkstelling en fluoridering, voor nieuwe spelling, vliegende schotels en platte aarde — neen, dat zijn te buitenissige onderwerpen. Neem nu milieubeheer — je kunt het echt niet als kryptocommunisme, als neofascisme, als partijpolitiek of godsdienst verslijten. Er is een anti-kapitalistisch reukje aan, maar dat de vervuiler moet betalen, is zelfs door de regering erkend. En de hoofdzaak: het is altijd de ander, die het milieu bederft.

Zit het erg diep, dit nieuwe milieubesef? Neen. Is het wijd gespreid? De schreeuwers schreeuwen mee voor de zwijgers. Hoe lang zal het duren? Je kunt niet ook nog open deuren aldoor maar intrappen, en de pers vraagt ander voedsel dan beduimeld en beschimmeld brood van eergisteren. Maar als het voorbij is, is het ook een van de meest succesrijke bewegingen geweest. Kun je met dezelfde methoden ook andere doeleinden bereiken? Ik denk van wel. Ook minderwaardige? Ik vrees van ja. Het zijn immers de methoden om televisiekijkers ervan te overtuigen dat... al dat vuil eruit haalt, dat andere middelen erin laten zitten. Zouden er niet waardigere methoden te bedenken zijn? Ja, er is er één, maar die werkt tergend langzaam — opvoeding.

Hans Freudenthal

Het doden van gehandicapte kinderen als het fundamentele probleem van de filosofie

Wij gaan er niet toe over gehandicapte kinderen te doden, of afgetakelde oude mensen of patiënten voor wie geen hoop meer is. Normaal geloven wij dat die houding „juist” is, we vinden haar heel „vanzelfsprekend”, zelfs zó vanzelfsprekend dat we niet goed zouden weten wat we moesten zeggen als men ons vroeg om deze opvatting te rechtvaardigen. Toch valt het te verwachten dat deze manier van denken voor heel veel mensen steeds minder vanzelfsprekend zal worden. In een situatie waarin wij ons allen bewust zijn van de rampen die ons te wachten staan — ten gevolge van de overbevolking en de milieuvervuiling — en wij door economische overwegingen steeds meer gedwongen zullen worden prioriteiten te stellen, zullen wij onze instelling tegenover dit probleem wel veranderen.

Hoogstwaarschijnlijk worden in de toekomst bepaalde principes die tot dusver onaantastbaar waren, ter discussie gesteld en het resultaat daarvan zou wel eens veel minder „vanzelfsprekend” kunnen zijn. Bovendien gaat deze discussie zich waarschijnlijk toespitsen op het morele dilemma ten opzichte van het begrip prioriteit. „Waarom moeten rijke samenlevingen of bevoorrechte klassen zoveel moeite doen om achterlijke en gehandicapte kinderen in leven te houden, terwijl miljoenen normale kinderen aan ondervoeding lijden en iedere medische verzorging moeten missen?” Of: „Waarom maken wij zulke dure, ingewikkelde apparaten om het schrale vegeteren van stervende oude mensen te rekken terwijl zoveel lichamelijk gezonde en maatschappelijk nuttige mensen van honger en ellende en aan gemakkelijk te genezen kwalen wegwijnen en doodgaan?”

Met deze vragen komen onze *vanzelfsprekende* opvattingen op losse schroeven te staan. Er zijn redenen om aan te nemen dat die twijfel steeds sterker zal worden.

Onze mentaliteit heeft zich gevormd gedurende vele tientallen jaren, waarin de samenleving zich op allerlei manieren heeft ingericht en zichzelf ook heeft beoordeeld naar normen van efficiency en technische vervolmaking. Vandaar dat wij zulke vragen niet alleen maar stellen doch ook geneigd zijn ze aan de hand van deze criteria te beantwoorden. De traditionele religieuze opvattingen, die irrationele barrières tegen dergelijke vragen opwerpen, zijn in verval en zij kunnen nauwelijks ontkomen aan de confrontatie van hun eigen waarden met de criteria van het nut. Metterdaad verkopen wij geen mensen

meer op de markt, maar wij zijn veel beter dan een slavenhandelaar in staat te berekenen wat de „juiste prijs” is van ieder afzonderlijk menselijk individu, gerekend naar zijn opleiding en leeftijd, zijn bekwaamheden en zijn gezondheidstoestand. Dat is wat verzekeringmaatschappijen dan ook doen. Bovendien zijn er vele, niet te verwaarlozen argumenten aan te voeren ter verdediging van het feit, dat de maatstaven van technologische efficiëntie en produktiviteit, gepaard aan het bijzondere vermogen om alle menselijke waarden in geld uit te drukken, zo'n alles overheersende rol spelen. Dit is namelijk een noodzakelijke voorwaarde om alle profijt te kunnen trekken van de technische vooruitgang en bovendien om tenminste in sommige delen van de wereld democratische instellingen in het openbare leven te doen ontstaan en te handhaven.

Bestaat er wel enig belangrijk verschil tussen een beschaving die er geen bezwaar tegen heeft om alle menselijke waarden in geld uit te drukken en een beschaving die, krachtens dezelfde criteria, mensen laat doden die als nutteloos worden beschouwd?

Ik zou willen betogen dat het bij de vraag: „Is het doden van gehandicapte kinderen al of niet toegestaan?” om een fundamentele keus gaat — niet alleen van morele maar ook van filosofische aard.

In feite was de voornaamste impuls voor het filosofische denken steeds: het menselijk verlangen naar kennis van de eigen identiteit; de menselijke zelf-identificatie heeft altijd twee grondvormen gehad; mensen gaven zichzelf een plaats binnen de natuurlijke orde of zij zagen zichzelf als een op zichzelf gericht subject, dat wil zeggen een subject dat niet alleen zijn bestaan ervaart, maar zich ook bewust is van dit ervaren zelf. Hij weet dus niet alleen dat hij bestaat, maar hij weet dat hij dat weet; hij is in staat zijn eigen subjectiviteit tot onderwerp van beschouwing te maken. Metafysische aspiraties zijn altijd door hetzelfde verlangen geïnspireerd; de meeste traditionele filosofische arbeid heeft bestaan uit pogingen die uit diezelfde behoefte voortkwamen om de niet-relatieve werkelijkheid in menselijke taal uit te drukken, om de plaats van het menselijk bestaan ten opzichte van de absolute werkelijkheid te bepalen, om de zin — of het ontbreken van zin — daarvan bij de confrontatie met het Zijn bloot te leggen.

Alleen al door zich te baseren op deze zelf-identificatie van de mens — als een zichzelf-begrijpende subjectiviteit — was de Europese cultuur in staat de menselijke autonomie te formuleren als een verschijnsel dat niet volledig tot de natuurlijke orde behoort, maar dat aan alle menselijke functies en kwaliteiten een *extra zin* geeft (waardoor de menselijkheid niet terug te brengen is tot de staat van het dier).

Deze zingeving wordt niet zomaar willekeurig door de filosofie gecreëerd. Zij brengt slechts onder woorden welke betekenis de mensen wezenlijk, zelfs impliciet, aan hun gedrag en hun prestaties toekennen.

Deze bijzondere, niet alleen-maar-functionele zin van het menselijk leven en

de menselijke beschaving geldt voor het gehele terrein van activiteiten die anders als verlengstuk of als speciale vorm van dierlijk gedrag geïnterpreteerd zouden kunnen worden.

Deze bijzondere zinverlening geeft ons de overtuiging:

- Dat er een verschil is tussen *individualiteit* en *persoonlijkheid*, dat wil zeggen dat een menselijk wezen niet alleen maar een exemplaar van de soort is en dat hij de betekenis van zijn bestaan niet alleen ontleent aan het instandhouden van de soort, maar dat het leven een zin heeft die geheel op zichzelf staat;
- Dat er een verschil is tussen *liefde* en het verlangen naar *sexuele bevrediging*, dat wil zeggen dat de overal in de natuur aanwezige voortplantingsdrift bij de mens een extra dimensie heeft, n.l. de erotiek;
- Dat de menselijke kennis niet alleen een instrument is dat onze soort gebruikt om zich aan zijn omgeving *aan te passen*, maar dat het ook een instrument is om de *waarheid te veroveren* als een waarde op zichzelf, onafhankelijk van de biologische waarnemingsfuncties;
- Dat de *dood* van de mens niet alleen maar een speciaal voorbeeld is van een overigens universeel natuurlijk verschijnsel, maar, omdat het individuele bewustzijn met de dood rekening houdt en omdat het de menselijke persoon beïnvloedt en daardoor voor de zingeving van het leven boven het natuurlijke proces uit van essentieel belang is, dáárdoor is de dood, als verschijnsel van leven iets dat indruist tegen de natuur;
- Dat zelfs een *huis* niet alleen iets is dat ons tegen de ongemakken van het klimaat beschermt, maar ook een *tèhuis*, dat wil zeggen: het centrum van de geestelijke band van de mens met zijn omgeving;
- Dat de menselijke solidariteit niet alleen het instinct voor *samenwerking* met zijn eigen soort is, maar ook een zelfstandige waarde; dat *solidariteit* het object is van een autonome behoefte, onafhankelijk van het voordeel dat wij daaruit eventueel kunnen trekken;
- Dat de mensheid niet alleen een *soort* is met speciale vaardigheden en een buitengewoon aanpassingsvermogen, maar ook een *gemeenschap* die niet omschreven kan worden zonder in die definitie het bewustzijn, dat men een gemeenschap vormt, op te nemen; dat de mensheid niet slechts is wat zij is binnen de natuurlijke orde, maar ook wat zij van zichzelf vindt dat zij is.

Er zijn stellig geen menselijke vaardigheden en prestaties die niet als een verlengstuk of als een verbeterde vorm van dierlijke capaciteiten geïnterpreteerd zouden kunnen worden; niets is er dat de wetenschap tenslotte niet tot biologisch-nuttige functies zou kunnen terugbrengen — en daar zijn dan ook bij inbegrepen de typisch menselijke eigenaardigheden als spreken en schrijven, het vermogen tot abstract denken, religieuze overtuigingen, morele normen en zelfs belangenloze interesse in het biologisch neutrale, natuurlijke milieu. Ook morele voorschriften en verboden vallen hieronder; die kunnen

verklaard worden als het verlengstuk van een bepaald ingebouwd rem-mechanisme en als zodanig levert dat geen mysteries op.

Deze door de filosofie aan het menselijk gedrag en de menselijke prestaties toegekende bijzondere zin en extra waarde behoeven niet persé te leiden tot het dogma: dat het menselijk bewustzijn deel is van een andere, niet-fysieke werkelijkheid. Het fundamentele onderscheid tussen natuur en cultuur heeft geen logische samenhang met het fundamentele onderscheid tussen lichaam en geest; het tweede onderscheid kan, maar hoeft niet, de premisse van het eerste te zijn. Het is desondanks wel een feit dat deze bijzondere zin en waarde niet aan het licht zijn gekomen door wetenschappelijk onderzoek, dat immers er steeds duidelijker bewijzen van zal leveren hoezeer het menselijk bestaan door universele levenswetten wordt bepaald. Men neemt aan dat onze vitale levensfuncties de *draggers* en niet de *scheppers* van deze zingeving zijn; wij verlenen zin aan ons leven krachtens bepaalde mythische voorkeuren en van dat standpunt uit is de filosofische bezigheid als geheel een verlengstuk van de mythische erfenis van de mens.

Ik gebruik het woord „mythisch” niet in kleinerende zin, en ook niet als synoniem van de „onjuiste interpretatie van de wereld”. Integendeel, ik meen dat het een van de belangrijkste taken van de cultuurfilosofie is om te onderzoeken: waarom de mens het nooit zonder mythische middelen heeft kunnen stellen bij zijn pogingen om zijn zelfstandige positie als gemeenschap te verwerven, en om na te gaan of er reden is om aan te nemen dat hij daar ooit zonder zal kunnen.

Ik beweer ook niet dat deze specifiek-menselijke, niet-functionele en niet-biologische zin die de mythe en de filosofie aan menselijke kwaliteiten verlenen alleen maar iets is dat een harmonieuze aanvulling van de dierenrump vormt, of kort gezegd: dat de cultuur in een conflictloze orde eenvoudigweg de natuur veredelt — zoals met name door de thomistische filosofie werd staande gehouden. Het buitengewone van de mens is juist dat er een conflict *mogelijk* — of *onvermijdelijk* — is tussen de gedragsregels die hem door de ecologische omstandigheden worden opgelegd, en de normen die voortkomen uit zijn besef als mens en gemeenschapswezen, d.w.z. van zijn besef dat hij zich de dingen bewust is.

Bij de vraag of wij gehandicapte kinderen zullen doden worden wij op bijzonder duidelijke wijze voor de keus gesteld of de wetenschap dan wel de mythe tenslotte als het beslissende element van onze cultuur wordt beschouwd.

In feite zijn er twee fundamentele mogelijkheden van interpretatie met betrekking tot de morele waarden van de mens: de Darwinistische en de Kantiaanse. Dit zijn gebruikelijke adjectieven geworden omdat zowel de Darwinisten als de Kantianen op heldere en ondubbelzinnige wijze denkbeelden hebben geformuleerd die nog altijd gangbaar zijn in de filosofie.

Volgens de leer van Darwin zijn de morele waarden de uitdrukkingsvormen

van bepaalde instinctieve impulsen, die verklaard kunnen worden uit onze aangeboren driften en is de soort het subject en het object van gedrag dat in ethische termen beoordeeld kan worden. Volgens de Kantianen evenwel staan morele waarden geheel los van utilitaire overwegingen; ze worden bepaald door transcendentale principes die de wilsfuncties reguleren, en de mens is zowel subject van zijn wil als uiteindelijk object van ieder moreel oogmerk.

Dit zijn twee zo fundamenteel verschillende opvattingen dat een synthese niet mogelijk is. Van het eerste standpunt uit kan niet zinvol uitgedrukt worden wat het verschil is tussen wat moreel juist en wat in het algemeen nuttig is. Van het tweede standpunt uit is dit verschil zo duidelijk dat het nauwelijks enige uitleg behoeft. Dat wil natuurlijk niet zeggen dat wij volgens de leer van Darwin onmiddellijk zouden moeten beginnen met een massale slachting van kinderen nu de bevolkingsexplosie catastrofale afmetingen aanneemt. Iedere Darwinist zal het er zeker mee eens zijn dat het „nut" van de „winst" in dit geval niet bepaald wordt door een eenvoudige demografische berekening of zelfs door genetische waarden, maar door vele andere omstandigheden die wij waarlijk niet kunnen laten uitmonden in een algemene maatregel.

Wij zijn niet in staat te voorzien wat het geheel van demografische, morele, emotionele en psychologische effecten op de mensheid zal zijn als men het doden van gehandicapte kinderen toelaat. Het is best mogelijk dat zelfs bij beoordeling aan de hand van het criterium „wat het beste is voor de instandhouding van de soort" — gesteld dat dit begrip precies omschreven kon worden — toch het standpunt van koning Herodes tenslotte wordt afgewezen. Niemand kan echter beweren dat hij weet via welke methode een dergelijke balans opgemaakt moet worden. Vandaar dat het nu niet de vraag is wat de Darwinistische moraal in deze kwestie zegt, maar naar welke maatstaven wij in het algemeen moeten oordelen.

Van de gezichtshoek uit van de Kantiaanse of van ieder andere — christelijke, Boeddhistische, transcendentale — filosofie die erkent dat de menselijke persoonlijkheid *altijd* een onvervangbare waarde vormt en dat dit de enige waarde is in de juiste, betrekkelijke zin van het woord, ligt het antwoord al bij voorbaat vast: er zijn geen algemene waarden die iets anders zouden zijn dan de waarden die uitsluitend toebehoren aan de menselijke individuen die de soort vormen.

Dientengevolge kan er geen regel worden opgesteld die onder welke omstandigheden dan ook toelaat dat een menselijk wezen, zonder zijn toestemming, ten bate van het algemeen welzijn wordt opgeofferd. En aangezien volgens dit standpunt persoonlijke waarden niet cumulatief zijn omdat zij niet aangevuld of verwisseld kunnen worden, kunnen er geen regels zijn die ons het recht geven te bepalen wat de relatieve waarde van een menselijk individu is ten opzichte van een ander; persoonlijke waarden zijn niet te meten met een algemene maatstaf, ieder mens heeft dezelfde waarde als

ieder ander, d.w.z. een absolute waarde.

Wanneer wij ons met deze twee opvattingen over de mens bezig houden, dan doen zich twee vragen voor. In de eerste plaats: hoe kunnen wij tussen die twee een keus doen en waardoor zijn wij meer geneigd tot het aanvaarden van de Kantiaanse benadering dan de Darwinistische? In de tweede plaats, wat voor steun geeft de tweede, personalistische theorie ons wanneer de omstandigheden ons dwingen een beslissing te nemen; in het bijzonder, wat hebben we aan zulke principes als er straks inderdaad niet meer voor iedereen ruimte op de wereld is?

Op de eerste vraag bestaat maar één antwoord. Wij kunnen niet *bewijzen* dat het menselijk bestaan een zin heeft die niet door de behoeften van de soort wordt bepaald. Het feit dat dit niet bewezen kan worden is niet tijdelijk, maar fundamenteel. Het gaat immers niet om een gegeven dat op een bepaald moment uit de vloed van empirische gegevens zou kunnen worden afgeleid; de zin van het menselijk bestaan kan geen onderdeel van onze kennis zijn, zij is de manier waarop de mensen hun bestaan ervaren. Wat wij wel kunnen bewijzen, althans trachten te bewijzen, is dat onze specifieke beschaving gegrondvest is op dit denkbeeld en dat de mensheid zichzelf daar op heeft gebaseerd en zich nog steeds daarop baseert — ondanks alle menselijke activiteiten die daar strijdig mee lijken te zijn. Met andere woorden, wij kunnen trachten te bewijzen dat, als de mensheid dit zelf-bewustzijn laat varen en een strikt zoölogische interpretatie van zichzelf gaat aanhangen, dit niet meer dezelfde mensheid zal zijn die wij kennen, d.w.z. *helemaal geen mensheid meer zal zijn*.

Wij kunnen niet *bewijzen* dat het niet is toegestaan om gehandicapte kinderen te doden. Wij hebben alleen maar reden om aan te nemen dat het overboord gooien van dit verbod zou betekenen dat wij de mensheid zoals wij die kennen, zouden verloochenen, of sterker: het zou het einde van de menselijke wereld betekenen.

Maar inmiddels stellen wij hiermee nog niet vast welke criteria wij moeten aanleggen als wij bij voorbeeld met zo'n desastreuze demografische situatie geconfronteerd worden dat in ieder geval één deel van de mensheid opgeofferd moet worden om het andere te redden en als wij dientengevolge gedwongen worden een keuze te maken: of wij laten het helemaal aan de natuurlijke processen over, waarbij in ieder geval een deel van de menselijke soort door honger, oorlogen en epidemieën vernietigd zal worden, of wij maken plannen en regelen dit uitroeingsproces, en zo ja — volgens welke *criteria* moeten wij onze buurman ombrengen?

Wanneer wij uitgaan van het principe dat iedere menselijke persoonlijkheid als een absolute en onvervangbare waarde moet worden beschouwd, dan antwoorden wij: dat zulke criteria niet bestaan. Met andere woorden, van dit standpunt uit kan men onmogelijk zeggen dat bijvoorbeeld het leven van

een blind, gebrekkig kind of van een zwakke, oude man minder waard is dan het leven van een eminent schrijver, een staatsman, een ingenieur of een hoogleraar in de anthropologie.

Bovendien is het zelfs helemaal niet duidelijk op welke wijze er een criterium opgesteld kan worden dat gebaseerd is op het principe van „het belang van de soort”. In een industriële samenleving waar een steeds kleiner deel van de bevolking arbeid verricht die van merkbaar belang is voor de instandhouding van de soort, bestaat er geen algemene maatstaf voor het „nut” dat het leven en de activiteiten van een individu aan de samenleving oplevert.

Als wij dus werkelijk voor een situatie kwamen te staan waarin een deel van de mensheid beslist moest verdwijnen om het voortbestaan van het andere deel mogelijk te maken, en als wij voorts gezamenlijk moesten beslissen welk deel opgeofferd moest worden, dan zou dat hoogstwaarschijnlijk voor ons het einde van de wereld betekenen, nog afgezien van de vraag welke criteria tenslotte toegepast worden.

Zoölogen, demografen en anthropologen hebben al jaren lang betoogd dat de menselijke soort juist vanwege zijn aanpassingsvermogen en buitengewone intellectuele en technische ontwikkeling, het vermogen tot *demografische* zelf-regulering verloren heeft.

Enige aanhangers van de „Lebensphilosophie” zagen hierin een symptoom van het geleidelijke verval van de soort, een verval dat is ingezet toen de soort een doodlopende weg insloeg, en de zelf-regulerende biologische mechanismen ging vervangen door kunstmatig gereedschap en de voorkeur begon te geven aan mechanische apparatuur boven organische bekwaamheden. Wat de waarde van deze theorie ook mag zijn, iedereen beseft heel goed dat er geen terugkeer mogelijk is naar de voormenselijke staat en dat de onbedoelde schadelijke en catastrofale gevolgen van de technische ontwikkeling alleen maar door verdere technische ontwikkelingen teniet gedaan kunnen worden. Hetzelfde kan gezegd worden van de morele veranderingen die de mensheid heeft ondergaan.

De weg die wij hebben afgelegd kan niet uit onze herinnering weggewist worden. Als de mensheid dus genooddaakt door de ecologische omstandigheden een nieuwe moraal zou moeten ontwerpen die haar toestaat een deel van zichzelf te vernietigen om het voortbestaan van de rest mogelijk te maken, dan zal dit nooit een terugkeer tot de onschuld der dieren noch tot de demografische zelf-regulering van primitieve volkeren kunnen betekenen. Het zou de overgang zijn tot een volkomen doelbewuste verwerping van de grondslag van de overgeërfde beschaving. De verwerping van een bestaande beschaving kan nooit een terugkeer zijn naar een vorig stadium, aangezien wij het eens bereikte stadium niet kunnen vergeten. Wij kunnen niet zomaar waarden uit onze geschiedenis wegschrappen alsof ze nooit hebben bestaan, wij kunnen ze alleen maar actief verwerpen, d.w.z. wij kunnen toestemming

geven voor de moedwillige vernietiging van iets dat wij altijd hebben beschouwd en nog beschouwen als de autonome betekenis der menselijkheid. Met andere woorden, er bestaat geen enkele manier om ons van onze beschaving te distanciëren, behalve door culturele zelfmoord.

Nu kan men natuurlijk zeggen dat dit vertoog geen oplossing geeft voor het probleem van de „maatschappelijke prioriteiten”. („In onderontwikkelde landen sterven normale kinderen aan ondervoeding terwijl aan de achterlijke kinderen van rijke mensen enorm veel energie en geld wordt besteed” enz.) De klemmende eis tot het stellen van prioriteiten mag ons er alleen maar toe leiden alle kracht en inzicht aan te wenden tot het oplossen van schokkende onrechtvaardigheden, maar de problemen mogen ons niet verleiden tot het loslaten van het onontbeerlijke respect voor het leven — en het leven doet zich in de mensenwereld alleen als *persoonlijk* leven voor!

Beschouwingen van deze soort lijken misschien een overtrokken beeld van de situatie te geven; misschien zijn de gevaren niet zo groot. Daarom zou ik U graag willen herinneren aan een door Kierkegaard geschetst, verzonnen, voorval: er breekt brand uit in een theater en toevallig is het juist een clown die het toneel opkomt om het publiek te waarschuwen; natuurlijk gelooft niemand hem en zijn dramatische opwekking om de zaal te verlaten veroorzaakt alleen maar luide lachsalvo's en wordt als een nieuw komisch nummer opgevat... tot het te laat is en het gebouw geheel in vlammen opgaat. En zo, gaat Kierkegaard verder, zal de wereld in een sfeer van algemene hilariteit en joligheid aan zijn einde komen.

Leszek Kolakowski

Humanisme en maatschappijkritiek

Er heerst in de humanistische beweging grote onzekerheid over de aard van het humanistisch optreden. Aan de ene kant klinkt de roep om actie, aan de andere een (hernieuwde) oproep tot bezinning. Dikwijls lijkt het of deze twee stromingen onverzoenlijk tegenover elkaar staan. En dat is soms ook zo. Vele humanisten menen dat in deze tijd van onvoorziene konkrete dreigingen alleen direkte actie nuttig is. Zij hebben een afkeer van humanistisch „theoretiseren”, dat zij als luxe beschouwen. Zij lijken daarin als twee druppels water op progressieve christenen, die uit het bankroet van een traditioneel geloof, ook alleen de sociale actie hebben overgehouden. Andere humanisten leggen het accent juist op principiële bezinning: rekenschap in denken en doen, verdieping van opvattingen omtrent mens en wereld, eerbiediging van ieders overtuiging en redelijk overleg. De activisten denken aan een brede volksbeweging; de beschouwelijken veelal aan een kleine élite.

Toch is de humanistische beweging, tenminste in Nederland, na de 2e wereldoorlog nooit zo exclusief geweest. Zelfs in het beschouwelijke vlak, was er altijd sprake van een maatschappelijk element. Men denke aan publikaties en resoluties over de zelfstandigheid van Indonesië, atoombomproeven, sociale gerechtigheid, geboorteregeling, echtscheiding, kosteloos onderwijs, enz. Alles in een tijd dat de voorgestane oplossingen nog helemaal geen gemeengoed waren. Bovendien zijn er heel wat acties gevoerd, vooral op het terrein van de toenmaals zo aktuele gelijkgerechtigheidskwestie, waarmee een wezenlijk stuk vrijheid en medezeggenschap gemoeid was. Maar al sinds enkele jaren is de situatie veranderd. Maatschappelijke vragen dringen op de voorgrond: vrijheid en medezeggenschap van de mens als burger en enkeling, het recht op eigen afwijkende levenspatronen, het milieu-bederf en de structuur van de samenleving. Heeft het humanisme ook daarin een taak en zo ja, welke? Of zijn dergelijke kwesties vreemd aan het humanisme als levenskijk.

Sociaal Humanisme

Humanisme gaat uit van de mens en zijn aktuele noden en behoeften. Daardoor staat het kritisch tegenover alle belemmeringen van menselijke ont-plooiing. Dat was al zo in de tijd dat het humanisme zich in de westeuropese geschiedenis uitdrukkelijk aandiende: de Renaissance.

Men leest bij Abel Lefranc in „La vie quotidienne au temps de la Renaissance”:

„De Renaissance is geenszins het voorrecht van een klein aantal geweest of van zekere bevoorrechte groepen. Dezelfde ontwikkeling heeft zich in alle klassen voltrokken, waaronder begrepen die van de burgers en boeren: de schitterende cahiers van de derde stand van 1560, 1576 en 1588, die veel te weinig gelezen worden, zijn er om het te bewijzen. Tussen de natie en de grote geesten, die er de uitdrukking van zijn, bestaat er dus overeenstemming en harmonie op de verschillende politieke en maatschappelijke gebieden. Nooit zijn de eisen van rechtvaardigheid, van gelijkheid van alle Fransen voor de wet, van de afschaffing van privileges, van de ontheffing van heerlijke diensten en bovenal van een waarlijk menselijke beschaving, door een natie met meer klem en ernst geformuleerd”.

Iets van dat alles speelt ook mee in de Nederlandse opstand tegen Spanje, al is het al gauw op de achtergrond geraakt. Van het begin af is er een tegenstelling tussen de handwerkers-middenstanders en de kooplieden-ondernemers. Door de proletarisering van groepen van handwerkers en de vorming van een koopliedenaristocratie ontstaat een bij wijlen hevige klassenstrijd. In Leiden b.v. wordt „grote honger ende commer bij de miserabele personen dagelick geleden ende doordien zeggen enige van deselve personen dagelick: „Och lieve heere, en gaet ons niet verbij met U gave der heete ziekte, want wij liever sterven dan langer leven”. Maar het is ook in Leiden dat de humanist Jan van Hout, de stadssecretaris, op voorbeeld van de humanist Ludovico Vives, in een rapport over de armenzorg het recht op arbeid en bestaanszekerheid bepleit.

Van vrijheidsbesef getuigt ook Rabelais in zijn Gargantua. In het hoofdstuk over de „Abbaye de Thélème” leest men: „Hun orderegel bevatte slechts één clause: Doe wat U aanstaat, omdat vrije lieden, welgeschapen en goed onderlegd en in fatsoenlijk gezelschap verkerend, van nature een drang in zich hebben, die hen er steeds toe aanzet om het goede te doen en zich van het kwaad af te wenden, dat is het wat zij eer noemen. Wanneer dezulken door snode verdrukking en dwang vernederd worden, wordt dat nobele gevoel in hen verdrongen, waardoor zij spontaan naar deugd neigden, om dat juk van de dienstbaarheid te breken of af te leggen; want wij ondernemen altijd de verboden dingen en haken naar wat ons onthouden wordt”.

Dit maatschappelijk gerichte humanisme wordt door Karl Marx tot thema van zijn denken. Hij knoopt aan bij Ludwig Feuerbach's reëel humanisme. Maar het is hem niet reëel genoeg. Bij Feuerbach blijft het humanisme toch nog steken in een voorstelling van algemene menselijkheid. Maar het gaat om de maatschappelijke mens. In de maatschappij zijn de produktieverhoudingen beslissend en de verandering in de produktieverhoudingen vormt de voorwaarde voor de verandering van het bewustzijn. Marx verbindt deze gedachte met Hegels dialektische denkwijze. Het gaat er om de fundamentele tegenstellingen in de maatschappelijke werkelijkheid te ontdekken en tot een oplossing te brengen. In het kapitalistische stelsel is de mens vervreemd van zijn arbeidsprodukt en daardoor van anderen en van zichzelf. Door dit stelsel en de

daaruit voortvloeiende vervreemding op te heffen, kan de mens tot zichzelf terugkeren, zich in vrijheid ontplooiën en zijn ware menszijn en het wezen van de soort verwezenlijken.

Bij deze opvattingen sluit zich de moderne maatschappijkritiek aan. De bakermat van deze stroming is het Institut für Sozialforschung in Frankfurt. Men moet de maatschappij opvatten als een totaliteit. „De maatschappelijke totaliteit voert geen zelfstandig bestaan boven de samenstellende delen waaruit zij bestaat”, aldus Adorno. „Zij produceert en herproduceert zichzelf door haar eigen (deel)momenten”. Het gaat er nu om van het totaliteitsbegrip uit de fundamentele tegenstellingen tussen die deelmomenten op te sporen en zo mogelijk op te heffen. Dat kan alleen door meer vrijheid, meer ontplooiingskansen, kortom meer menselijkheid mogelijk te maken. Dit humanisme is anders dan bij Marx niet van te voren gegeven. Het doemt in het bewustzijn op als een antwoord op de feitelijke vormen van beperking en onderdrukking. Het kan alleen verwerkelijkt worden door de feitelijke conflicten ten einde te voeren in een konfrontatie met de bestaande orde.

Een andere stroming die zich ook uitdrukkelijk humanistisch noemt (König) legt de nadruk, juist vanwege twijfel aan de mogelijkheid en bruikbaarheid van totaalanalyses en totale conflicten, op deelonderzoekingen en deelverbeteringen. Dat betekent niet dat waarde-oordelen geen rol spelen, maar zij liggen buiten het maatschappij-onderzoek in engere zin. Dit laatste laat ons alleen zien hoe de verhoudingen liggen, maar de sociologen kunnen hun taak alleen maar goed vervullen als ze bereid zijn zich te keren tegen alle beslissingen, die de menselijke waardigheid aantasten. Van deze plicht kan niemand de socioloog ontheffen, want dat zou het einde van de sociologie betekenen. Blijkbaar is het humanistische uitgangspunt in deze beschouwingen (evenals bij Marx) voorondersteld en staat de analyse in dienst van de verwerkelijking van de humaniteit.

Ook onder de (Franse) strukturalisten vindt men humanisten. Het strukturalisme legt de nadruk op de structuren van taal, cultuur en maatschappij die de mens stempelen en zijn reacties bepalen. Hij denkt te schuiven, maar hij wordt geschoven. Humanisering van het mens-zijn is alleen mogelijk door wijziging van structuren. De vraag komt wel op, wie dan die structuren moeten wijzigen en hoe en waarom men daartoe komt. De Amerikaanse humanistische socioloog Peter Berger erkent wel de betekenis van structuren, vooral ook als werelden van symbolen, maar beklemtoont ook de mogelijkheid om die symboolwerelden te wijzigen en zelfs te doorbreken. Dat is een zaak van menselijke originaliteit, aan de gang gebracht door ervaringen, die niet in de aanvaarde symbool-wereld passen. Het is de taak van de sociologie daarbij behulpzaam te zijn.

Denken en doen

Vandaag de dag zijn de kritische maatschappelijke acties aan de orde. Ze worden gemotiveerd door niet langer aanvaardbare ondervindingen in de hui-

dige maatschappij. Hun rechtvaardiging vinden ze op één of andere manier — vaak onbewust — in de opvattingen die in de vorige paragraaf zijn aangeduid. Ze zijn gericht op wijziging van opvattingen, gedragspatronen, toestanden en structuren en soms op een radicale omwenteling van het gehele maatschappelijke bestel. Onze maatschappij zit volkomen vast — aldus de radicale vernieuwers — en dat brengt hen tot een soms krampachtig streven naar een herwaardering van alle waarden. Meestal gaan ze uit van een optimistische kijk op de mens. Als men de frustrerende situatie, waarin hij verkeert kan opheffen, mag men verwachten dat alles goed zal gaan. Eigengereidheid, zelfzucht, heerszucht, jaloezie, zullen geen rol van betekenis meer spelen. Macht, dwang en zeker geweld zullen overbodig zijn. Een heel oude droom... Nu vaak een onbewuste dagdroom.

Dat neemt niet weg, dat wij werkelijk leven in een maatschappij die storend gedrag kweekt en het vervolgens verwerpt; een maatschappij ook die de mens vervreemdt van de samenleving, de anderen en zichzelf, om zich vervolgens te verbazen over de conflicten die daaruit voortvloeien. Daarom zal een humanist veelal sympathie voelen voor kritische acties en hij zal zich vaak gedrongen voelen ze te steunen. Dat is ook in overeenstemming met een humanistische traditie. Het humanisme is van ouds gericht op verdediging van de menselijke waardigheid en humanisering van de samenleving: in woord, maar ook in daad. In deze tijd betekent dit dat allerlei kritische acties humanisten niet onverschillig kunnen laten. Er is dan ook een duidelijke neiging in de humanistische beweging over de hele wereld de humanistische activiteiten op te laten gaan in deze maatschappij-kritische functies.

Daartegen nu keren zich de „ideologen”, de humanisten die doordenking van het humanisme vooropstellen. Zij beklemtonen de behoefte aan redelijke verantwoording voor humaan handelen. Zij wijzen op de individuele problemen, die ieder mens toch ook nu moet oplossen en waarbij een humanistische levensopvatting van betekenis kan zijn. Zij zien een belangrijke taak weggelegd voor humanisten om kritisch denken, geschakeerde oordeelsvorming, eerbiediging van andersdenkenden en bereidheid tot overleg te bevorderen. Sommigen van hen leggen de nadruk op de behoefte van de mens een „religieuze” dimensie in zijn leven te ontdekken. Religie wordt dan niet opgevat als een of andere vorm van godsdienst, maar als de erkenning van de ondoordringbaarheid van het bestaan en van het besef dat de mens op een of andere manier het alomvattende zijn beleven kan en daaruit kracht putten. „Verbeter Uzelf, begin bij de wereld” is de voor de hand liggende tegenwerping van de activisten. Wat heb ik aan doordenking en bezinning als niet alleen onduidelijke machtspolitiek dood en verderf zaait en tweederde van de mensen verkommert van honger en ziekte, maar als ook om ons heen vooroordeel, bekrompenheid, onrecht en „repressieve tolerantie” het leven ondraaglijk maken. Wat heb ik er aan één mens te helpen als de omstandigheden zijn menselijkheid en die van duizenden anderen toch in de weg staan? Er is genoeg getheoretiseerd, het komt er nu op aan de samenleving te veranderen.

Over de uitgangspunten is genoeg gepraat; wat voor nut hebben ze trouwens? Het is toch duidelijk wat er gedaan moet worden? Dit is het einde van de parochie en het begin van de konkrete vormgeving aan een humane wereld. Het is de vraag of er wel zo'n volstreekte tegenstelling bestaat tussen humanistisch denken en doen. Vruchtbaar denken inspireert tot daden, vruchtbaar doen veronderstelt gedachten. Bovendien, als men humanistische doordenking niet nodig heeft voor maatschappelijke actie, dan is het niet duidelijk waarom er een humanistische beweging zou moeten zijn. Dan moet men de consequenties trekken en de humanistische organisaties likwideren. Als het Humanistisch Verbond bijvoorbeeld niets anders zou willen zijn dan actiegroep of een ondersteunende organisatie voor actiegroepen, zou het zich schuldig maken aan sektarisme. Men kan niet inzien dat daarvoor een humanistische organisatie nodig is. Zo'n organisatie zou niet alleen overbodig zijn, maar bovendien ondoeltreffend. Want de speciale actiegroepen zijn voor de taak die zij zich gesteld hebben, veel beter berekend dan een organisatie als het Humanistisch Verbond.

Een humanistische organisatie kan een middel zijn om meer duurzame inhoud te geven aan activiteiten en samenhang te brengen in diverse acties. Daartoe kan een beroep gedaan worden op de onderlinge verstandhouding en de regelmatige samenwerking die in een vast verband kunnen voorkomen. Maar dat vaste verband vergt dan ook een zekere overeenkomstigheid van opvattingen. Daarover zal men wel moeten nadenken, ook al vinden sommigen dat spijtig. Actiegroepen vervullen een deeltaak en vallen na enige tijd licht uiteen. Natuurlijk houdt ook een humanistische organisatie zich bezig met deeltaken, maar hun verband bestaat daarin dat ze alle gericht zijn op de bewustwording van de betekenis van het mens-zijn, in de maatschappij. Dit plaatst de enkeling en de samenleving in een humanistisch kader en humanisten kunnen daardoor iets eigens bijdragen aan de ontplooiing van beide. Zo vormt een humanistische visie de impuls en het criterium voor de bemoeienis van humanisten met enkelingen, groepen en partijen.

We leven in een wereld van misleiding, geweld, onmenselijkheid; maar ook een wereld waarin mondigheid, menselijke ontplooiing en verzet tegen de consumptiemaatschappij en het milieubederf hand over hand toenemen. Dat leidt dikwijls tot harde konfrontaties en conflicten. Men zegt vaak dat het harmoniemodel vervangen wordt door het konfliktmodel. Wat betekent dat? In het harmoniemodel bestaat soms de neiging conflicten te verdoezelen en in formules die niets oplossen te doen verdwijnen. Uiteraard blijven de conflicten ondergronds voortbestaan en oefenen daar een destructieve werking uit. Is nu het konfliktmodel er op gericht de conflicten uit te vechten? Ja en nee. Het wil de conflicten niet verdoezelen. Maar Galtung, die wel als de vader van het konfliktmodel gezien wordt, wil ze ook niet onbepaald laten uitvechten. Dat is wel duidelijk als men bedenkt, dat hij zijn opvattingen heeft uitgewerkt naar aanleiding van de conflicten tussen de wereldmachten. Wat hij beoogt is konfliktbeheersing.

Konfliktbeheersing betekent dat het konflikt in de hand gehouden wordt en niet eindigt met de vernietiging van beide partijen; of met de vernietiging van de groep of de maatschappij waarin het konflikt zich afspeelt. En dat zou gemakkelijk genoeg kunnen gebeuren. Onze strukturen zijn zo ingewikkeld, dat er maar weinig nodig is om ze zo grondig te verstoren dat de algehele ondergang dreigt. Een agrarische samenleving bijvoorbeeld kan heel veel verdragen en zich vrij gauw weer herstellen. Maar verstoring van onze technologische maatschappij heeft licht rampzalige gevolgen. Daar mag men niet licht over denken. Desorganisatie van de strukturen betekent tegelijk desorganisatie van produktie, onderwijs, sociale voorzieningen, gezondheidszorg, kulturele ontplooiingsmogelijkheden en tenslotte het hele bestaan. Het betekent allicht het einde van wat er nog aanvaardbaar is in de menselijke verhoudingen en tenslotte, omdat dit onverdragelijk is, diktatuur.

De rol van het humanisme

Er zijn misschien omstandigheden waarin geweld alleen nog maar beantwoord kan worden met geweld. Maar zolang dat nog niet onherroepelijk het geval is, moet ons alles gelegen zijn aan konfliktbeheersing. Daarin kunnen humanisten een belangrijke rol spelen. Mits zij inderdaad iets eigens hebben bij te dragen; en dat eigene kan alleen bestaan in hun visie op mens en maatschappij. Als een humanistische organisatie iets is, dan is het niet een verwaterde aktiegroep, maar een doelbewuste beweging, gebaseerd op humanistische opvattingen. Hier ligt ook de hechte verbinding tussen idee en aktie, die voor een humanistische beweging onmisbaar is. De idee moet tot de wortel gaan, dan kan de aktie er aan ontspringen. Maar welke ideeën gaan tot de wortel?

Men kan de problemen van het tegenwoordige tijdsgewricht van verschillende kanten benaderen. Maar voor een humanistische gedachtenvorming ligt het voor de hand uit te gaan van de mens. Die is in de radikaal veranderende samenleving veelal in een soort innerlijke krisis geraakt. Traditionele gedragspatronen passen niet meer op de situatie; alles schijnt mogelijk en alles schijnt ook gevaren in te houden. Het gehele mensdom wordt met ondergang bedreigd. Houvast heeft vrijwel niemand. Velen zijn in een innerlijke chaos geraakt. Wie ben ik, wat moet ik doen? De mens verwerft zijn identiteit in samenhang met de maatschappij waarin hij leeft. In sommige perioden, zoals de huidige, kan het moeilijk zijn daaraan een richting voor het eigen bestaan te ontleen. Er treedt dan licht vervreemding op: van de samenleving, van de anderen, van het eigen ik. Deze vervreemding van de mens van zichzelf resulteert in een zwak zelfgevoel. En dit verzwakte zelfbewustzijn werkt door in de geestelijke en psychische gezondheid van de mens.

Bij een zwak zelfgevoel is er ook een zwakke gerichtheid naar buiten. Dat uit zich in de vorm van een grote afhankelijkheid van de groep waarin men leeft. Vandaar dat een snelle wisseling van modes samengaat met een sterk konformisme binnen de groep. Daarentegen gaat een sterk zelfgevoel veelal samen met een zelfbewuste gerichtheid op de ander: men verstaat de ander

en kan voor de ander iets betekenen zonder zichzelf te verloochenen. Een sterk zelfbewustzijn en een werkelijk partner-ship zijn voorwaarden van een gezonde ontplooiing. Een zwak zelfbewustzijn brengt mee dat te veel energie wordt besteed aan het krampachtige streven toch nog iets te zijn, waarbij van echte solidariteit niets terecht komt. Autoritaire mensen hebben niet een teveel aan zelfgevoel maar een tekort. Naarmate ze zich meer bedreigd voelen, zullen ze zich meer autoritair gedragen. Dat geldt zowel voor traditionalisten als voor vernieuwers. Zo verscherpt de konfrontatie dikwijls het konflikt, tot dat een oplossing vrijwel onmogelijk wordt.

De crisis van de eigen identiteit leidt tot terugkeer naar kinderlijke gedragspatronen als almachtsfantasieën. Men acht zich in staat de tijd te doen stilstaan of de wereld op slag te veranderen. Anti-autoritaire houdingen ontpoppen zich dan gemakkelijk zelf als autoritair. Omgekeerd kan bij de autoritaire mens het gebrek aan zelfbewustzijn licht leiden tot verguizing van alles wat nieuw is, ofwel tot een blinde verheerlijking van de jeugd. Maar op grond van een besef omtrent de zin van het eigen bestaan, kan de traditionalist een waardevolle tegenspeler zijn van de vernieuwer en kan de vernieuwer vruchtbaar inwerken op de traditie. Het is daarom de taak van humanisten in alle activiteiten het bewustzijn van identiteit te bevorderen.

Daartoe is ook de verandering van vervreemdende structuren nodig. Maar vervreemdende structuren kunnen alleen door zelfbewuste mensen doeltreffend veranderd worden en zelfbewustzijn hangt af van het besef van de betekenis en de samenhang van iemands beslissingen. Door die samenhang van betekenissen ontstaat juist het bewustzijn van identiteit in voortdurende verandering. De bevordering van dit proces is geen luxe, maar noodzakelijke voorwaarde voor structuurverandering en geestelijke gezondheid. Het vereist evenzeer bezinning als actie. Beide zijn gericht op geestelijke rijpheid en maatschappelijke vernieuwing. Humanistische ideeën en hun formuleringen hebben daarbij een eigen functie. Het zijn geen vaandels om anderen mee op het hoofd te slaan, maar signalen voor een gezamenlijk doordenken en handelen. Zij vinden hun uitdrukking, samenhang en inhoud in een humanistisch mens- en wereldbeeld, dat hun overtuigingskracht vergroot en hun uitwerking versterkt.

Dit kan tot uitdrukking worden gebracht op bijeenkomsten voor bezinning, discussie en gesprek, in geschriften en op konferenties, bij radio en televisie, geestelijke vorming en begeleiding. Maar het wordt pas effectief als het aansluit op de situatie, waarin mensen verkeren. Dat is soms een acuut persoonlijk probleem en soms een ervaring van frustratie door maatschappelijke misstanden; vaak beide tegelijk. Het gaat er in alle gevallen niet om humanistische ideeën te spuien, maar om er mee te werken. Dat vergt ook participatie, deelneming in de situatie van de ander. Men kan hem niet van buiten af benaderen en zal solidair met hem moeten zijn in zijn positie en in zijn actie. Men kan hem echter niet doeltreffend bijstaan als men zich geheel met hem identificeert.

Dat geldt zowel voor humanistische vorming en geestelijke verzorging, als voor maatschappelijke actie, die heel dikwijls in elkaar kunnen overgaan of elkaar de bal toespelen.

De humanist als veldwerker zal luisteren en solidair zijn, maar ook zijn eigen maatstaven hanteren. Aan de andere kant zal hij zijn mening niet opdringen, ook niet zijn maatschappijkritiek. Wel zal hij zelf stelling nemen waar dat uit zijn werk voortvloeit, maar hij zal beseffen dat er velerlei authentieke humanistische mens- en maatschappijbeelden en hervormingsmethoden zijn. Het doel van humanistisch denken en doen is verheldering, rijping, zelfstandigheid, solidariteit, verbetering van menselijke- en maatschappelijke verhoudingen. Dat sluit manipulatie voor eigen levensbeschouwelijke- of maatschappelijke doeleinden uit. Het belangrijkste middel voor de humanistische veldwerker is de vorming van zijn eigen ik tot een dienende persoonlijkheid.

Doeltreffende verwerkelijking van dit programma zal moeten beginnen met bewustwording. Maar deze bewustwording kan geen abstrakt gebeuren zijn. Het is een proces tussen levende mensen in voortdurende wisselwerking met het veld. Dat veld bestaat uit naaste medewerkers, vrijwilligers, buitenstaanders, enkelingen en groepen. Er vindt een voortdurende toetsing plaats van behoeften uit het veld en uitgangspunten van het werk. Aldus kan er geleidelijk een hecht verband ontstaan met bredere kringen van de bevolking. Daarbij zullen de mensen ook de invloed van de humanistische visie ondergaan. De stelling dat praktisch humanisme scherp onderscheiden moet worden van werwing is niet geheel onjuist, maar gaat in vele gevallen te zeer uit van de gedachte dat de ander onmondig is en dus niet tot zelfstandig beslissen in staat. Hier wordt veeleer gedacht aan een gezamenlijke bezinning en een gezamenlijke activiteit, waarbij humanisten trachten processen op gang te brengen. Daarbij is samenwerking met de mensen van de geestelijke volksgezondheid, het maatschappelijk werk en de samenlevingsopbouw van groot belang. Zij allen werken in hetzelfde veld met overeenkomstige doeleinden.

Wie haast heeft, komt te laat. Duidelijkheid van doelstelling en goede communicatie zijn belangrijker dan spoedig succes. Ook de keuze van goede medewerkers vraagt veel aandacht. Te zeer gefrustreerde mensen doen meer kwaad dan goed. Het gaat er om mensen te vinden die kunnen luisteren en voldoende zelfbewust zijn. Ook scholing is onmisbaar: het leren hanteren van de eigen persoonlijkheid, verdieping van het humanistische mens- en wereldbeeld, oefening in gesprekstechniek en groepsprocessen, en inzicht in de maatschappelijke ontwikkeling. Dit alles kan slechts tot stand komen in een langdurig en voortdurend proces. Maar het kan de humanistische beweging dan ook een nieuw élan verlenen en een weg wijzen naar een humanistische inbreng in een snel veranderende samenleving. Misschien klinkt dit alles te ambitieus. Maar alleen ambitieuze programma's kunnen voldoende motiverend werken en zijn de moeite waard om er offers voor te vragen.

Humanistische verkenningen

"The remedy lies not in a cult of irrationalism or a renunciation of the extended role of reason in modern society, but in a growing consciousness from below as well as from above of the role which reason can play. This is not a utopian dream at a time when the increasing use of reason at all levels of society is being forced on us by our technological and scientific revolution . . ."

E. H. Carr in "What is history?"

In onze snel veranderende wereld blijken vele grenzen te vervagen, terwijl anderzijds nieuwe barrières tussen individuen en volken worden opgeworpen. Evenals de afgelopen halve eeuw de grenslijnen tussen landen werden verlegd, zo zijn ook de grenzen tussen wereldbeschouwingen en politieke en maatschappelijke opvattingen verschoven, goeddeels onder invloed van de wetenschappelijk-technische revolutie, die onze westerse samenleving een geheel ander aanzien gaf. De humanist voelt zich nu, gezien de huidige verhoudingen, geestelijk verbonden met de progressieve priesters in Latijns-Amerika, maar anderzijds zal hij, ook al is hij atheïst, de samenwerking met stalinistische atheïsten bepaald niet zoeken. De strijd tegen het afbrokkelende machtsinstituut „kerk” in haar verscheidenheid van denominaties heeft bij de moderne humanist nooit centraal gestaan, ook al om het feit, dat de positie van de kerk in de loop van de tijd wel aanzienlijk is gewijzigd. Het humanisme is meer geïnteresseerd in de opbouw van een eigen filosofie, antropologie¹ en wereld- en levensbeschouwing dan in een confrontatie met de waarheidsaanspraken van historische en al-te-menselijke instituten, waarin de zogeheten goddelijke inspiratie meestal moeilijk is te onderkennen. Uiteraard zal het humanisme zich waakzaam opstellen tegenover diè machtsaanspraken en maatschappelijke of politieke standpunten van geloofsinstituten, die hij als verderfelijk beschouwt. De katholieke houding tegenover geboortebeperving, een anachronisme in deze tijd van bevolkingsexplosie, is hiervan een overbekend voorbeeld.

Gelukkig valt het feit te constateren, dat niet alleen ten aanzien van de humanistische groepering sprake is van emancipatie. Ook in andere levensbeschouwelijke kringen, zoals katholieke en gereformeerde, openbaart zich een duidelijk emancipatiestreven² dat gepaard gaat met meer openheid en bereidheid tot een gesprek met andersdenkenden. In dit opzicht heeft het Nederlands Gesprekscentrum nuttig werk verricht.

Christendom, marxisme en humanisme

Over de ontmoeting marxisme-christendom zijn essentiële punten aangestipt door Roger Garaudy in zijn jongste werk „Reconquête de l'espoir”, die ook het niet-marxistische humanisme raken. Er bestaat, zo zegt hij, een christelijk stalinisme, zoals er ook een marxistisch clericalisme bestaat: het eerste leidt tot inquisitie en index, het andere tot bureaucratische en despotische volksdemocratieën. Voor de marxist Garaudy is het geloof niet langer opium van het volk. Maar wel meent hij dat dit geloof zich in bepaalde opzichten zal moeten herzien:

1. Het moet trachten te ontkomen aan de onderwaardering van het aardse en de gerichtheid op het eeuwige leven in een andere wereld.

¹ Vgl. J. P. van Praag „Humanistische antropologie”, Rekenschap, juni 1966.

² Vgl. de dissertatie van dr. J. Hendriks, „De emancipatie van de gereformeerden”. Alphen a.d. Rijn, 1971.

2. Het geloof moet afstand doen van de visie van een God, die zich tot de mens verhoudt als een meester tot zijn slaaf en die zich meer verheugt in menselijke rampspoed dan in menselijke triomfen.
3. Het geloof moet ophouden een ideologie, een bovenzinnelijke leer, een wereldbeschouwing te zijn.

Het is duidelijk dat deze punten voldoende discussiestof voor de komende jaren bieden. Interessant is ook Garaudy's stelling dat het marxisme steeds de nadruk heeft gelegd op de maatschappelijke structuren, het historische christendom op de gewetens. Is dat geen teken, zo vraagt hij, van een noodzakelijke wederzijdse aanvulling?

Over het marxisme nog dit: Het heeft (tegen de bedoeling van zijn naamgever in!) in vele landen een dogmatisch karakter gekregen of is (zoals in China) sterk vervormd. Filosofisch heeft het marxisme betrekkelijk weinig nieuwe inzichten gebracht, als maatschappelijke vernieuwingsbeweging zal het evenwel in de toekomst zijn invloed zeker nog doen gelden, ook al omdat het voor velen een duidelijker oriëntatiepatroon heeft te bieden dan een tijdelijk oplevende beweging als het anarchisme.³

De humanist gaat er — anders dan de nihilist en sommige sceptici — vanuit dat het leven van de mens zinvol kan zijn, maar tegelijk verheelt hij zich niet, dat allerlei maatschappelijke, psychologische en andere factoren aan vele levens hun zin kunnen ontnemen. Het valt niet te loochenen, dat er veel **onnodig** leed is, dat bestreden dient te worden. De humanist verzet zich dan ook tegen opvattingen als zou **alle** leed zinvol zijn en een bepaalde functie hebben in een voorondersteld „scheppingsplan”. Een dergelijke religieuze opvatting zal vaak tot een verwerpelijke resignatie leiden. Hierbij moet wel aangetekend worden, dat in bepaalde christelijke kringen (ik denk bv. aan Dom Helder Camara, Martin Luther King e.d.) ook in dit opzicht een verandering van geestesgesteldheid valt waar te nemen. Het evangelie behoeft blijkbaar niet altijd argumenten te leveren voor conservatisme, steriel isolationisme en resignatie ten aanzien van maatschappelijke vraagstukken. Bepaald gelukkig is het feit, dat in onze dagen armoede, oorlog, epidemieën niet langer aanvaard worden als onvermijdelijke natuurrampen of goddelijke gesels maar het besef groeit, dat menselijke mogelijkheden hier veel ten goede kunnen veranderen. Dit is een duidelijk teken van bewustwording in humanistische zin.

Humanisme en existentialisme

Bij een beschouwing over de verhouding van het humanisme tot andere geestelijke stromingen kan het existentialisme moeilijk onbesproken blijven. De vraag dringt op in hoeverre het existentialisme er in geslaagd is nieuwe waarden te creëren, die mogelijk van blijvende betekenis kunnen zijn. Ik meen, dat het existentialisme op de maatschappelijke stromingen en de politieke ontwikkeling een veel geringere invloed heeft gehad dan woordvoerders als Sartre en Simone de Beauvoir wel zouden wensen. Ook constateer ik, dat van een filosofie, waarin angst, eenzaamheid, wanhoop en absurditeit centraal staan, weinig inspiratie uitgaat. Hierdoor vermag de existentiële filosofie de individu nauwelijks een nieuw oriëntatiepatroon te geven. Bij het opmaken van de balans

³ Vgl. mijn artikel „Onder de zwarte vlag: Anarchisme vroeger en nu”, Oost-West, mei en juli/aug. 1970. Terecht schreef Constandse in „De Gids” (no. 5, 1967): „De talrijke tendensen in het anarchisme zijn even zovele tegenstellingen die alleen door het overkoepelende beginsel der staatloosheid worden verzacht”.

zijn er evenwel ook pluspunten aan te wijzen. Er is, ondanks gewettigde kritiek betreffende de vaagheid en inconsequenties van vele existentialistische geschriften, die vaak meer literatuur dan wijsbegeerte geven, toch sprake van een nieuwe stellingname. In de uitgave „Huidige mensbeschouwing” van het Nederlands Gesprekscentrum worden als kenmerkende themata van de existentiële filosofie genoemd:

- 1 voor de huidige mens krijgen waarden eerst betekenis in de directe persoonlijke beleving;
- 2 de mens is „onderweg”, d.w.z. hij is niet een vaststaand gegeven, maar hij **wordt** voortdurend in zijn aanraking met de gehele werkelijkheid;
- 3 de mens staat onafgebroken voor beslissingen en is niet gevangen in een continu gebeuren, dat zich aan hem voltrekt; hij dient in vrijheid zijn eigen opdracht te aanvaarden;
- 4 de mens is een concrete, levende eenheid en niet zomaar een samenstel van lichamelijke, psychische en geestelijke factoren;
- 5 uit dit gehele concrete bestaan onthult hij de zin van zijn werkelijkheid;
- 6 het gaat bij het menselijk contact om de ontmoeting, d.w.z. om een wederzijds intreden in elkaars „wereld” met volledig besef van elkaars feitelijke anders-zijn.

Uit deze kenschets wordt duidelijk, dat de existentiële filosofie vele trekken gemeen heeft met het moderne humanisme. Het humanisme in Nederland put evenwel nog uit vele andere bronnen en ook al kan men met Sartre zeggen, dat het existentialisme **een** humanisme is, beide zijn bepaald niet zonder meer gelijk te stellen.⁴

Humanisme en hedendaags denken

In het verleden is, getuige de publikatie „Rede en religie in het humanisme”, de nodige aandacht besteed aan het rationalistisch en het religieus humanisme.⁵ Op dit punt is de discussie enigszins verstomd. Hier moet ook Erich Fromm worden genoemd die in zijn werk een merkwaardige synthese geeft van rationalistisch en religieus humanisme en inzichten ontleend aan psycho-analyse en marxisme.

Mijns inziens is de afgelopen jaren in humanistische publikaties te weinig aandacht besteed aan de invloed van nieuwe wetenschappelijke inzichten op ons mens- en wereldbeeld. Ik denk hierbij aan de gedragspsychologie, de sociologie, aan wijsgerige stromingen als logisch-positivisme, fenomenologie en structuralisme en ook aan de evolutieleer, die in het verleden van grote betekenis voor het humanistisch denken is geweest. Het werk van Julian Huxley trok ongetwijfeld vele lezers, maar een belangrijke publikatie als die van G. G. Simpson „Het wereldbeeld van een evolutionist” kreeg te weinig aandacht. Men kan zich niet aan de indruk onttrekken, dat de invloed van natuuronderzoekers, biologen en natuurfilosofen in het Nederlandse humanisme te beperkt

⁴ In humanistische kring hebben duidelijk kritische geluiden t.a.v. het existentialisme geklonken. Zie J. P. van Praag „Het kiezen van de keuze. Jean-Paul Sartre: tussentijdse balans”, Rekenschap maart 1968; prof. Libbe van der Wal „Overtuiging en objectiviteit”, Rekenschap, december 1954 en „Leeslessen in Jaspers”, Rekenschap, juni 1961. De bekende kritiek van prof. J. F. Staal op de hedendaagse filosofie in „De Gids” (1/2, 1967), getiteld „Zinloze en zinvolle filosofie” heeft m.i. in de humanistische publikaties te weinig aandacht gekregen. Terecht wijst Staal op de overheersende positie van fenomenologie en existentialisme in de Europese wijsbegeerte en de onderwaardering van de Engelse en Amerikaanse analytische filosofie.

⁵ Een merkwaardige publikatie op dit gebied is die van O. L. Reiser: „Cosmic humanism” (Cambridge, 1966).

bleef.⁶ De evolutiegedachte heeft verstrekkende gevolgen. Ik denk aan een uitspraak als die van de reeds genoemde Simpson: „Alhoewel we nog over heel wat meer kennis zullen moeten beschikken om dit met vrucht te kunnen doen, kunnen we nu toch al wel zeggen dat het voor de mens mogelijk moet zijn om zijn evolutie tot op zekere hoogte in de door hem gewenste richting te leiden. De meest algemeen aanvaarde geloofs-overtuigingen en levenshoudingen verzetten zich echter hiertegen. Onze enige hoop is deze dat het aantal van degenen die dit dilemma onbevooroordeeld bekijken en er op eerlijke wijze een oplossing voor zoeken, op den duur zal toenemen”.

Oorlog en armoede

Intensiever dan vroeger zal de humanistische beweging zich in de toekomst moeten bezighouden met de problemen van oorlog en vrede, hierbij geruggesteund door onderzoekingen van het Polemologisch Instituut van prof. Röling. Ondanks de afschuwelijke ervaringen van twee wereldoorlogen is het geweld gebleven,⁷ geweld van racistische, religieuze, ideologisch-culturele, economische en sociale aard, geweld, dat zich toont met een steeds wisselend gelaat, openlijk maar vaak ook verborgen in schijnbaar on-aantastbare maatschappelijke structuren, gebouwd op onrecht en verouderde machts-verhoudingen. Kort voor zijn dood schreef de bekende Russisch-Amerikaanse socioloog Pitirim Sorokin een artikel over het geweld in de moderne maatschappij,⁸ waarin hij de illusies en het zelfbedrog van de moderne mens aan de kaak stelt. Dit zelfbedrog blijkt vooral uit het toenemende geweld: „De moderne mens heeft deze eeuw oorlogszuch-tiger, moordender en vernietigender gemaakt dan enige periode van de voorafgaande vijf-en-twintig eeuwen Grieks-Romeinse en Westerse beschaving. Gemeten naar het aantal slachtoffers van internationale oorlogen, naar de door oorlogen ontstane verwoestingen en naar de getallen van de strijdkrachten overtreffen de internationale oorlogen van de eerste helft van de twintigste eeuw alle internationale oorlogen van de voorafgaande tien eeuwen bij elkaar — en niet alleen in absolute aantallen slachtoffers, maar ook gemeten in percentages van de bevolking...” Ook Hannah Arendt wijst in het boek „On violence” op de toeneming van het geweld.

Op zich mogen dergelijke conclusies een belangrijk element van waarheid bevatten, zij kunnen evenwel tot de onjuiste gevolgtrekking leiden, dat de mens gewelddadiger is

⁶ Vermeldenswaard is, dat het Nederlands Gesprekscentrum wel aandacht schonk aan het evolutievraagstuk, getuige de publikatie „Evolutie”. Ik vestig voorts nog de aandacht op de publikaties van Julian Huxley waaronder „Essays van een humanist” (Amsterdam, 1966), „Evolutie en de filosofie, de biologie, de kosmos” door B. Delfgauw, C. W. Drooger, G. H. R. von Koenigswald e.a. (Utrecht, 1967) en A. G. M. van Melsen „Evolutie en wijsbegeerte”, 2e druk (Utrecht, 1968) en op de m.i. speculatieve beschouwingen van Th. Dobzhansky „Een bioloog over de laatste vragen” (Amsterdam, 1969).

⁷ Zie hierover Hannah Arendt „On violence” (ook in Nederlandse vertaling) en „Macht, een reeks voordrachten in het studium Generale van de universiteit van Groningen”. Haarlem, 1971.

⁸ Gepubliceerd in „Mens en Maatschappij”, jan./febr. 1968.

Over het oorlogsvraagstuk zie het nummer van „Civis Mundi” (mei 1971) „Is wereldvrede mogelijk?” met bijdragen van o.m. Ph. P. Everts, B. V. A. Röling, B. Landheer, e.a. Zie ook in de bundel „De dag ligt nog voor ons” de bijdrage van dr. H. J. Roethof „Een wereldstrategie voor de vrede”. Vermeldenswaard zijn ook de publikaties van het Polemologisch Instituut te Groningen waaronder het maandblad „Nieuwe literatuur over oorlog en vrede” en de nummers van „Oost-West” en van „Civis Mundi” gewijd aan de polemologie, alsmede de uitgave van het H.V. „De humanist tussen de wereldmachten”.

geworden. Niets is er, dat hierop wijst. Men denke slechts aan de gruwelen van de Dertigjarige Oorlog! Het zijn de nieuwe wapentechnieken die het aantal slachtoffers van oorlogen in de twintigste eeuw sterk hebben doen toenemen. Maar bovendien worden sociaal onrecht, economische tegenstellingen en raciale repressie minder als vanzelfsprekend aanvaard dan in vroeger eeuwen (mede onder invloed van de verbeterde communicatie!), zodat ook hier escalatie van geweld onvermijdelijk is.

In de huidige conflictsituaties spelen niet alleen factoren als politieke en economische belangen, sociale tegenstellingen, ideologieën, dekolonisatie, het scheppen van invloedssferen enz. een rol, maar ook de groeiende tegenstellingen tussen de rijke en de arme landen. Er is hier inderdaad sprake van een **groeïende** tegenstelling. Immers, ondanks alle ontwikkelingshulp wordt de kloof steeds dieper: m.i. terecht heeft Tinbergen⁹ erop gewezen, dat deze kloof één van de belangrijkste oorzaken is van de mogelijkheid van nieuwe oorlogen. Niet alleen ontwikkelingshulp is nodig, maar bovenal een mondiaal ontwikkelingsbeleid. Niet alleen is het ethisch onaanvaardbaar dat twee-derde van de wereld steeds verder wegzinkt in een moeras van armoede en ontredde, het is ook niet in het belang van de rijkere landen wanneer de rest van de wereld verkommt. Uiteraard betekent dit een opeenhoping van conflictstof, maar zoals de bekende econoom Gunnar Myrdal in zijn boek „The challenge of world poverty: a world anti-poverty program in outline” (New York 1970) bovendien opmerkt: De welvaart der armen is op lange termijn medebepalend voor de aanhoudende welvaart der rijken. Helaas is de situatie op het ogenblik nog zo dat bv. het aantal analfabeten in onze getechnificeerde wereld absoluut en relatief toeneemt en daarmee het aantal werklozen, proletariërs en ontevredenen.

P. Krug

⁹ Zie J. Tinbergen „Een leefbare aarde”. Amsterdam, 1970. De les van vijftig jaar, 2e druk 1969. Ik wijs voorts nog op de activiteiten van het Humanistisch Instituut voor Ontwikkelingssamenwerking (HIVOS). Bekend is de kritiek die men o.m. van marxistische zijde op de ontwikkelingshulp heeft. Het zou wenselijk zijn wanneer de critici ook duidelijke alternatieven naar voren brengen. Zij die de ontwikkelingshulp afwijzen, dreigen, wanneer zij geen duidelijk alternatief bieden, terecht te komen in het kamp van de verdedigers van de status quo! Om veranderingen tot stand te brengen wordt uiteraard vaak geweld gebruikt. Men heeft er evenwel te weinig oog voor, dat omgekeerd maatschappelijke veranderingen weer tot frustraties en botsingen tussen oud en nieuw en dus geweld kunnen leiden. Zie hierover Fenna van den Burg „Verandering en geweld” in De Gids no. 3, 1967.



Wandelende tussen twee vuurgordijnen*

Werner Heisenberg is een der groten in de moderne natuurkunde. Met zijn verhandeling van 1925 (hij was toen 24 jaar) begon de quantummechanica; in 1932 kreeg hij de Nobelprijs.

Planck ontdekte het naar hem genoemde quantum in de warmteleer in 1900. In 1905 postuleerde Einstein de lichtquanta; straling met de frequentie ν wordt in vaste quanta van $h\nu$ uitgezonden. In 1913 schiep Niels Bohr het atoommodel dat de optische spektra moest verklaren: in het atoom cirkelen op gekwantiseerde banen de elektronen volgens dezelfde wetten als die van de planeten rond de zon, absorptie en emissie van licht gaat gepaard met een sprong van een elektron op een energie-rijkere of energie-armere baan. Bohrs theorie verklaarde veel, maar niet genoeg, en op sommige beslissende punten waren haar conclusies in strijd met wat de spektra vertelden, ondanks talrijke pogingen de theorie te verfijnen en te herzien.

Het was Heisenberg's revolutionaire idee te breken met de voorstelling dat er zoiets als banen van een elektron binnen een atoom waren. Wel, we konden een enkel elektron op zijn rechtlijnige weg door de Wilson-kamer vervolgen, maar binnen een atoom? — niemand die middelen kon verzinnen om in ruimten van zo kleine afmetingen de baan van een deeltje te vervolgen. Een fysische theorie moet geen elementen bevatten die zich principieel aan de waarneming onttrekken — meende Heisenberg; dat de beweging van een elektron niet praktisch, maar principieel inobservabel was, formuleerde hij later in zijn befaamde onzekerheidsrelatie: plaats en snelheid van een deeltje kunnen niet gelijktijdig met willekeurige precisie worden gemeten; hoe scherper de plaats bepaald is des te onscherper is de snelheid en omgekeerd. Mathematisch geformuleerd: de fout Δq op de plaatsbepaling en de fout Δp op de impulsbepaling zijn door middel van Plancks quantum verbonden in de relatie $\Delta p \cdot \Delta q \sim h$.

Bohr aanvaardde onvoorwaardelijk de nieuwe theorie die de zijne verving; hij was en bleef de radikaalste vertegenwoordiger van de nieuwe denkwijze, waarmee het klassieke causaliteitsbeginsel overboord gezet werd. Einstein, die veel had gedaan om de nieuwe denkwijze voor te bereiden, wees ze als

* Tevens bespreking van W. Heisenberg, *Physics and Beyond, Encounter and Conversations*, translated from the German by A. J. Pomerans, London, Allen & Unwin Ltd. 1971. — De stofomslag geeft een andere titel aan dan de titelbladzij.

principe af. De quantummechanica, die inmiddels tot in de atoomkern is doorgedrongen, is tot op heden in al haar vertakkingen succesrijk gebleken, en ze is wat haar nieuwe denkwijze betreft, gemeengoed der fysici.

Sommigen lezen boeken om nieuwe ervaringen op te doen, anderen om oude ervaringen bevestigd te zien. En dan zijn er nog mensen, die boeken lezen omdat ze beloofd hebben ze te bespreken (ofschoon je je van die taak ook kunt kwijten, zonder het geval te hebben gelezen). Ik verwachtte van Heisenberg's boek, dat onderwerp van dit artikel is, geen onthullingen. Ik kende Heisenberg's plaats in de moderne fysica en enkele gegevens over zijn leven; ik kon nauwelijks meer verwachten, want het boek was niet voor mij geschreven, maar voor lezers die minder met de materie vertrouwd waren. Desniettemin keek ik soms verrast, soms verbijsterd op toen ik voor 't eerst in het boek bladerde. Het was echt de moeite waard — waarom zal straks blijken.

Heisenberg's boek is in geen enkele zin, die men aan dat woord mocht hechten, een biografie. Hij zelf staat op de achtergrond van het gebeuren, dat hij daar de revue laat passeren, ook en vooral van het wetenschappelijk gebeuren waarop van 't begin tot het einde de nadruk ligt. Wie de geschiedenis van de quantummechanica niet kent (al kent hij de quantummechanica zelf) zal in dit boek Heisenberg's bijdrage ertoe nauwelijks kunnen achterhalen; hij zal de indruk opdoen dat Heisenberg's activiteit erin bestond, naar anderen, die wel wisten wat kon en moest, te luisteren en dat getrouwelijk aan te tekenen. Is het een stijl, gedikteerd door overdreven bescheidenheid? Neen. Heisenberg's boek is naar vorm en inhoud een grote dialoog, meestal over fysica, maar soms ook over filosofie, ethika, politiek. De deelnemers dragen soms alleen een voornaam, die dan echter geen voor ons historische persoon aanduidt, anderen zoals Pauli, Dirac, Weizsäcker worden met hun geslachtsnaam geïntroduceerd, om dan steeds bij hun voornaam opgeroepen te worden, hetgeen bij ondeskundige lezers verwarring kan scheppen; bij Bohr wint de voornaam het geleidelijk van de geslachtsnaam, en weer anderen blijven onder hun achternaam optreden. Dit schept distincties die de dialoog kunnen verlevendigen. Maar het verlevendigt niet de medespelers. Wel, er zijn, apart van de dialoog, scènes, waarin deze acteurs echt gaan leven, maar zodra de dialoog begint, begint ook het strak stileren.

Het zijn dialogen als van Platoon — niemand zou ze als geschiedbronnen willen raadplegen. Heeft iemand wel eens de vraag gesteld waarom Platoon zelf in geen van zijn dialogen optreedt? Een zotte vraag, want Platoon is elke medespeler; elke medespeler is een facet van de auteur. Hij projekteert zijn denkbeelden naar buiten en dit is zijn goed recht — hij beweert immers niet, dat hij geschiedenis schrijft. Dat is dan ook Heisenberg's dialoogstijl, met het kleine verschil, dat Heisenberg zelf in zijn dialogen wel optreedt — meestal als gedwee toehoorder, en slechts een enkele keer als hoofdspreker — in zijn gesprek met Einstein, die naar zijn Berlijnse lezing heeft geluisterd en hem naar huis meeneemt om verder naar hem te luisteren en

af en toe van zijn twijfelingen blijk te geven — jamaar, Einstein is in deze dialoog de advocatus diaboli en tegen hem moet de echte Heisenberg zijn stem verheffen.

De meeste dialogen in dit boek zijn weinig geloofwaardig. Heisenberg herinnert in een woord-vooraf aan Thukydides, die in de aanhef van zijn geschiedschrijving bekende, dat de redes die hij zijn historische figuren laat houden, niet stenografisch getrouw zijn, maar wel uitdrukken wat de spreker bewogen kan hebben. Thukydides' stijl heeft lang tot voorbeeld gestrekt, maar als ik hem toegepast zie op geschiedenis, die ik nog zelf aanschouwd heb, voel ik me niet op mijn gemak. Als ik iets lees van iemand die ik heb gekend, hoor ik zijn stem, zelfs nog in de vertaling als het een goede vertaling is. Ik heb in deze dialogen van geen der deelnemers de stem gehoord, zelfs niet van hem die in 't verhaal de naam Heisenberg draagt. Al deze figuren, af en toe levendig geschetst, worden zodra ze de mond open doen, pure abtracties — alleen bij zo'n schilderachtige figuur als Pauli is het proces van denaturering niet helemaal geslaagd.

Wat de dialogen over fysica vooral onwaarschijnlijk maakt, is dat ze zich tot de filosofie van de fysica beperken. Het is te veel gevergd, zich een fysicus in een gesprek te moeten voorstellen waarin geen enkele formule gereciteerd of neergekrabbeld wordt — dit gaat eenvoudig niet. Ik begrijp dat de auteur deze stijl met het oog op de minder onderlegde lezer heeft gekozen, maar ik vraag me af of zo'n lezer dan gedenatureerde fysica beter begrijpt dan fysica met technische bijzonderheden. De dialogen die andere onderwerpen behandelen dan fysica klinken echter evenmin geloofwaardig. Straks een voorbeeld.

Heisenberg kwam uit een milieu waarin de herinnering aan Duitslands vooroorlogse glorie nog leefde; zijn leerjaren waren verdeeld tussen studie en jeugdbeweging. Telkens in de eerste hoofdstukken van het boek blijkt de nauwe verbondenheid met de jeugdbeweging — ik ken de sfeer, die hij beschrijft, uit eigen ervaring. Ik heb — tot de jaren van onderscheid gekomen — in een artikel de betekenis ontleed van de Duitse romantiek (Heine inclus) voor die Duitse geestesgesteldheid die tot het nationaal-socialisme leidde; zich aan de gevolgen van die romantische opvoeding te ontworstelen, is voor ieder onzer een krachttoer geweest, en velen is het niet of te laat gelukt. Als Jood had men het in dit opzicht gemakkelijker, gezien de antisemitische ondertonen in veel van die romantische uitingen, in 't bijzonder in de jeugdbeweging. Het beoefenen van een exakte wetenschap was een soort tegengif, en uit het wetenschappelijk milieu waarin Heisenberg verkeerde, kon hij geneeskraft putten.

Over zijn eerste bezoek aan Bohr in Kopenhagen, in het jaar voor zijn eerste ontdekking, bericht Heisenberg in het hoofdstuk „Lessen in politiek en geschiedenis". Heeft hij vóór die reis naar Kopenhagen nooit over politiek nagedacht? Het klinkt plausibel. Is Bohr degene geweest die hem de ogen heeft geopend voor wat er mis was in het beeld dat de Duitsers zich van

hun geschiedenis en van andere volkeren maakten en in de ambities en illusies die zij omtrent hun eigen plaats in de wereld koesterden? Het is mogelijk. Dat Heisenberg een dialoog schrijft om Bohr voor deze bijdrage tot zijn opvoeding, te huldigen, is begrijpelijk. Alleen de vorm van die dialoog is ongeloofwaardig. Als Bohr het zo had gezegd, zo indoctrinerend, zou de jonge Heisenberg vermoedelijk net omgekeerd hebben gereageerd.

Een jaar voor hij Bohr bezocht, had hij de „Naturforscherversammlung” in Leipzig bijgewoond. Einstein was daar een der hoofdsprekers. Bij de ingang van de zaal, waar Einstein zou spreken, stond een jonge man vlugschriften tegen Einstein en de Joodse relativiteitstheorie uit te delen. Aanvankelijk dacht Heisenberg, dat het een krankzinnige was, maar toen men hem vertelde, dat een bekend fysicus (Stark? Lenard?) erachter stond, was het hem alsof de wereld instortte; hij slaagde er niet meer in zich op Einstein's lezing te concentreren.

Ik heb me de ogen uitgewreven toen ik dit verhaal las. Niet, dat ik een ogenblik aan Heisenberg's goede trouw zou willen twifelen. Maar de rechtse pers van die dagen was vol van dergelijke aanvallen op Einstein, hij werd gemolesteerd en ontving dreigbrieven. En in wijder bestek: het was de tijd waarin nationalisme en antisemitisme in Duitsland hun eerste hoogtepunt naderden — een jaar later zou Hitler zijn eerste greep naar de macht doen — net was Rathenau vermoord („die gottverdamnte Judensau”); het was de tijd van „Die Sünde wider das Blut”, „Die Protokolle des Weisen von Zion” en „Die Juden sind an allem schuld”. Zeker was ik als Jood voor deze symptomen gevoeliger dan anderen, maar dat iemand toen in Duitsland kon leven en van die „Hetze” niets merken, geeft me opnieuw te denken, niet omdat ik Heisenberg niet geloof, maar omdat ik juist zijn verhaal te geloofwaardig vind. Dat velen de betekenis van de symptomen onderschatten, is wellicht een van de redenen geweest, waarom die ziekte tenslotte epidemisch werd.

De geschiedenis herhaalt zich tien jaren later. Hitler's „Machtsübernahme” in 1933 en de gevolgen ervan treffen Heisenberg als een bliksemslag bij heldere hemel. Op z'n minst sinds 1931 had men het zien aankomen — zou je zeggen — met elke verkiezing in een der deelstaten kreeg Hitler meer stemmen. Zou het niet weer met een sissertje aflopen? Hitler was door de economische crisis en op de golven van een gigantische werkeloosheid omhoog gedragen. Zou het economische getij niet ineens kunnen keren, eer Hitler de macht veroverd had? Wel, dat was „wishful thinking”, en wie heeft dat toen niet beoefend? Maar niets, totaal niets te merken van wat er op komst was — ik ben nooit op 't idee gekomen dat dat mogelijk was. Het was mogelijk en dat het mogelijk was, verklaart veel van wat er gebeurd is. De atoombom heeft Heisenberg wel zien aankomen. Je zou zeggen „een klein kunstje, als fysicus”. Maar zo eenvoudig was het niet; je kunt je gemakkelijk in historische appreciaties vergissen als je het heden terugprojekteert in het verleden. Mag ik een verhaaltje uit mijn eigen leven vertellen? In alle details herinner ik me nog hoe ik in 't voorjaar 1939 in mijn

tuin zat met een naar Amerika geëmigreerd Duits fysicus, die net eventjes in Duitsland was geweest om persoonlijke zaken te regelen. Hij vertelde mij het nieuwste grapje: „stel je hebt 7 kg (of daaromtrent) Uranium 235 en je brengt het ergens in een woestijn bijeen...” — wel het was na Hahns ontdekking van de kettingreactie duidelijk, wat er dan zou gebeuren. Natuurlijk was het maar een grapje want waar ter wereld haalde je 7 kg pure U 235 vandaan? Ik was dan ook de hele oorlog dat grapje vergeten — tot de eerste kernbom op Hiroshima viel — neen, het was de tweede, want de eerste hadden ze echt in een woestijn laten ontploffen.

Het zou een boeiend verhaal worden, als men eens een paar honderd van die reacties op Otto Hahns ontdekking uit de geheugens van degenen, die het zich nog kunnen herinneren, zou opdiepen en bijeenbrengen. Een boeiend verhaal — neen, vermoedelijk even monotoon als dat van Saidja en Adinda. Heisenberg zat dichter bij het gebeuren dan vele anderen, hij behoorde tot de „Uraniumklub”, een groep geleerden in Duitsland, die de opdracht hadden gekregen, de technologie van de kernenergie te ontwikkelen. In de oorlog slaagde Heisenberg erin, een bezoek aan Kopenhagen te brengen en bij deze gelegenheid — klandestien — Bohr te raadplegen en hem zijn gewetensconflict voor te leggen, maar Bohr was zo ontsteld over het denkbeeld dat iemand zou proberen, een atoombom te maken, dat hij niet verder naar Heisenbergs uiteenzettingen kon luisteren. Zelfs Bohr schijnt niet eerder beseft te hebben, dat zoiets als de atoombom realiteit zou worden.

De Uraniumklub geloofde niet in de technische mogelijkheid van een kernbom op korte termijn, d.w.z. vóór afloop van de oorlog. De Amerikanen geloofden er wel in. In zeker opzicht hebben beiden zich vergist. De kernbom kwam, niet vóór V.E.-Day, maar toch vóór V.J.-day. Ons lot heeft misschien aan een zijden draadje gehangen. Of niet? Waarom geloofden de Duitsers er niet en de Amerikanen er wel in? Misschien toch een beetje, omdat de Duitsers niet wilden, dat Duitsland de oorlog won, terwijl de Amerikanen beseften, dat de vrije wereld de oorlog moest winnen.

Dit zou een mooi punt zijn om mee te eindigen, als ik niet nog een verhaal uit Heisenbergs boek in mijn koker had. Op 1 maart 1943 had Heisenberg een wetenschappelijke bijeenkomst in het centrum van Berlijn bijgewoond, toen tegen het eind van de vergadering luchtalarm werd gegeven. Het was Heisenberg's eerste kennismaking met een zwaar bombardement. Tot in de schuilkelder hoorde men gebouwen instorten en voelde men de aarde trillen — alleen Otto Hahn in zijn hoek maakte nog een grapje. Toen het veilig-sein was gegeven, kostte het moeite, zich door de brandende ruïnes rondom de schuilkelder een weg te banen. Butenandt en Heisenberg gingen te voet naar huis, anderhalf uur, aldoor maar recht door naar Dahlem, door de „Potsdamerstrasse” met al zijn verlengden. Aldus marcheerden zij, tussen rechts en links de brandende huizen, een enkele keer de schoen haastig uit een fosforplas wegtrekkende, rechtdoor naar huis, waar Heisenberg op enige afstand zijn buurhuis in lichterlaaie zag, terwijl in het zijne de brand net

bedwongen was. Wel, bij zo'n wandeling past een dialoog. Waarover converseerden zij, die twee geleerden, wandelende tussen twee vuurgordijnen? Ja, waarover zouden ze gesproken kunnen hebben? Verzin maar iets. Neen, je hoeft niets te verzinnen, ze spraken doodnuchter over hoe ze Duitsland weer op zouden bouwen als de oorlog afgelopen was, en wat ieder zijn taak zou zijn. Van alle dialogen in het boekje is — vreemd genoeg — deze de meest geloofwaardige. Een zakelijk verhaal, van deze 1 maart 1943; er komt geen literatuur aan te pas, maar ik las zelden zoiets makabers — twee geleerden wandelende tussen twee vuurgordijnen.

Hans Freudenthal

„Memories” van Julian Huxley

Het eerste deel van de autobiografie van Sir Julian Huxley eindigt onmiddellijk na de Tweede Wereldoorlog. Hij was toen achteenvijftig jaar, een leeftijd dat veel mensen aan hun pensioen beginnen te denken. Maar hoewel hij zich op het hoogtepunt van een briljante loopbaan bevond, dacht hij er niet over om op zijn lauweren te gaan rusten en nam hij weer nieuwe taken op zich. Deel II zal zijn herinneringen aan de UNESCO bevatten, een instelling die eigenlijk wel zijn schepping is te noemen.

In een wereld van steeds toenemende specialisatie heeft Huxley het Renaissance ideaal van de Universele Mens wel het meest benaderd in de twintigste eeuw. Toen hij in Oxford biologie studeerde, won hij de Newdigate Prize for Poetry en hij zal ongetwijfeld de enige winnaar geweest zijn die zijn prijsgeld aan een microscoop besteedde. Gedurende zijn hele, rijk gevarieerde leven ontwikkelde hij meer interessen en nam hij meer uiteenlopende taken op zich dan waartoe de meeste mensen ooit in staat zouden zijn.

Hij was natuurlijk al bevoorrecht door erfelijke aanleg en milieu. Hij is geboren in 1887, kleinzoon van de beroemde Victoriaanse kampioen van Darwin, Thomas Henry Huxley, en zoon van Leonard Huxley, redacteur van het Cornhill Magazine en docent klassieke talen; bovendien was hij een achterneef van de dichter Matthew Arnold. De Huxleys vormden, evenals de Stracheys, een dynastie van intellectuelen.

De leden van deze beroemde families die opgroeiden in de verfijnde atmosfeer van een elitegroep en onderwijs genoten op de beste scholen en universiteiten hadden klaarblijkelijk zowel geluk als hersens. Dat zullen zij zeker zelf niet ontkennen. Maar ze hadden niet per se veel geld en soms ging hun begaafdheid gepaard met onevenwichtigheid.

Julians jongere broer Trevenen, bijvoorbeeld, pleegde zelfmoord. Hij was gaan houden van een knap, intelligent dienstmeisje dat hij in het geheim probeerde op te voeden door haar mee te nemen naar concerten, toneelstukken en lezingen. Na enige tijd beseftte hij dat de situatie toch hopeloos was; het meisje zag dat ook in en zei haar betrekking op. Hoewel ze hadden afgesproken dat het voorgoed uit zou zijn tussen hen, schreef het meisje hem een droevige brief toen hij juist herstellende was van een zware depressie. Dat was te veel voor Trevenen en hij hing zich op in een bos in de buurt van het rusthuis waar hij verpleegd werd.

Toen Julian vier jaar oud was, zag hij tijdens een wandeling buiten voor het

eerst een pad. „Wat een beest, met al die wratten, die grote uitpuilende ogen en die onbeholpen bewegingen! Die grappige pad is mede bepalend geweest voor mijn loopbaan als natuurvorser,” schrijft hij.

Op zijn achtste jaar begon hij zich voor vogels te interesseren, een belangstelling die zich tot een ware hartstocht zou ontwikkelen. Zijn hele jeugd bracht hij zoveel mogelijk zijn tijd buiten door met het observeren van vogels en met veldbotanisch onderzoek. Het was dus heel logisch dat hij bioloog zou worden, maar ook dat hij zich niet tot de studie van de natuur binnen de muren van een laboratorium zou beperken. Meer dan wie dan ook van zijn tijdgenoten heeft Julian Huxley er toe bijgedragen dat de natuurlijke historie niet meer als een aardige hobby voor amateurs, maar als een serieuze, belangrijke tak van de wetenschap werd beschouwd.

Het besluit van zijn ouders om hem op zijn dertiende jaar naar Eton, de meest exclusieve kostschool te zenden, was doodnormaal in die tijd van klassebewustzijn. Hij had geen speciale klachten, maakte een aantal vrienden die later hoge posities zouden bekleden en behaalde in zijn laatste jaar de Poëzie Prijs, de Shakespeare Prijs en de Biologie Prijs. Daarna kreeg hij een beurs om biologie te studeren op het Balliol College in Oxford.

Huxley schrijft objectief en vrij uitgebreid over de mensen die hem in zijn jeugd beïnvloed en gevormd hebben. Zoals de meeste jongens op een school zonder meisjes is hij romantisch, maar puur platonisch, verliefd geweest op medestudenten. Hij had ook zo nu en dan wat Freud „het oceanische gevoel” noemde, een mystieke gewaarwording van één-zijn met de natuur.

Na geslaagd te zijn voor zijn examens in Oxford — Honours degree, B.A. First Class — nam hij een belangrijk besluit. Gezien zijn anteceden ten was het wel te verwachten dat hij zich speciaal voor de evolutie zou interesseren, maar toch niet dat deze de hoeksteen van zijn denken zou worden. Dit gebeurde tijdens de viering van de honderdste geboortedag van Charles Darwin in 1909. „Ik nam mij voor om bij al mijn wetenschappelijk werk in de geest van Darwin te handelen en om mij voornamelijk te wijden aan de studie van de evolutie, in de natuur en de mens. Dit was niet zozeer een keerpunt in mijn loopbaan als wel een kristallisatie van mijn ideeën, een heldere visie en inspiratie die mij, kan ik naar waarheid zeggen, mijn hele leven is bijgebleven.” (p. 73)

Na een jaar studie in Napels en enige jaren in Oxford als docent, aanvaardde hij de leerstoel in de biologie aan het Rice Institute in Houston, Texas. Hij had zich inmiddels verloofd, maar zijn gevoelens voor het meisje waren sterk ambivalent. Na zijn terugkeer uit Heidelberg waar hij zich nog enige tijd in de vergelijkende biologie had verdiept voor hij naar Amerika ging, spitste het pijnlijke conflict zich steeds meer toe. Ten slotte verbrak het meisje hun engagement. Hoewel dit enerzijds een bevrijding voor hem betekende, hadden vooral de laatste emotionele scènes hem zo aangegrepen dat hij een echte nerveuze inzinking kreeg.

Huxley bevond zich in Texas toen de Eerste Wereldoorlog uitbrak. Tegen

het advies van zijn broer Aldous in kwam hij eind 1916 thuis, meldde zich voor militaire dienst en werd ten slotte naar Italië gezonden waar nauwelijks gevochten werd. Tijdens zijn opleiding maakte hij kennis met Juliette Baillot, een knap meisje uit Neuchâtel met wie hij direct na de oorlog trouwde. Kort na hun huwelijksreis, toen hij weer in Oxford werkte, kreeg hij weer een inzinking, zonder enige aanwijsbare reden. Het had niets met zijn huwelijk te maken dat van het begin af aan altijd buitengewoon gelukkig is geweest; tijdens het schrijven van zijn memoires heeft hij zijn gouden bruiloft gevierd. Zoals reeds gezegd, was Huxley geen kamergeleerde; hij had een zeer ruime belangstelling voor alles wat zich in de wereld afspeelde en een grote drang tot schrijven. Zoals direct uit zijn boeken bleek, had hij een prettige, heldere manier van stellen die uiterst geschikt was om wetenschappelijke theorieën uit te leggen aan de intelligente leek. Dit was opgemerkt door H. G. Wells die juist zijn massieve *The Outline of History* voltooid had. Wells wist Huxley over te halen om samen met hem en zijn zoon (zoöloog aan het University College in Londen) een soortgelijk encyclopaedisch werk samen te stellen dat *The Science of Life* zou heten.

De stekelige, ijdele, in sommige opzichten vaak bekrompen Wells was een boeiende maar zeer veeleisende man om voor te werken; Huxley schrijft hier heel amusant over. Hij moest zijn docentschap in Oxford opgeven om het boek, dat in 1930 in drie delen verscheen, binnen drie jaar klaar te krijgen; een enorm werk waarbij hij veel geleerd heeft van zijn strenge meester.

Begin 1928 werd Huxley lid van de Society of Psychical Research omdat hij meer van de parapsychologie wilde weten. Hij had er van alles over gelezen en gehoord, en was nieuwsgierig geworden — zoals hij dat naar zoveel andere zaken was. Het deed hem veel genoegen toen hij en zijn vrouw door een grote krant werden uitgenodigd om samen met enige anderen een onderzoek in te stellen naar de betekenis van het spiritisme. „Ik moet zeggen,” schrijft hij, „dat hoewel wij absoluut onbevooroordeeld te werk zijn gegaan, wij nooit iets zijn tegengekomen waar geen natuurlijke verklaring voor te vinden was of - wat vaker voorkwam - waar bedrog achter zat.” (p. 175) Huxley heeft zijn hele leven veel gereisd, daar had hij sterk behoefte aan. Zo nam hij deel aan een expeditie naar Spitsbergen en is verscheidene malen in Afrika geweest. Een concreet resultaat van zijn eerste bezoek aan Afrika in 1929 was de stichting van drie nationale wildparken; daar had hij op aangedrongen in zijn rapport aan het Ministerie van Koloniën. Sidney Webb, de beroemde socialistische theoreticus, voelde er niets voor, omdat hij wildreservaten uitsluitend met rijkeluis' safari's associeerde. Maar die bezwaren werden verworpen.

Tijdens een reis naar Rusland ontmoette hij Vavilov, Radek en Boekharin die alle drie slachtoffer zouden worden van de zuiveringen van Stalin. Vavilov stierf in een kamp in Siberië ten gevolge van de machinaties van die aarts-charlatan Lysenko.

Bij zijn tweede bezoek aan Rusland in 1945 woonde Huxley in Moskou een lezing bij van Lysenko en hij was geschokt toen hij merkte dat de voorzitter van de Academie van Landbouwwetenschap met zijn inmiddels beruchte erfelijkheidstheorieën „wetenschappelijk een analfabeet” was.

Nog een andere wetenschappelijke mythe die hij fel bestreden heeft, was „Hitlers onzinnig geraaskaal over rassen en over het besmettingsgevaar van de zuiverheid van het zogenaamd Arische ras.” In samenwerking met een ethnoloog van naam en een socioloog publiceerde hij een boek *The Europeans* waarin, zegt hij, „afdoende bewezen werd dat er nergens op de wereld zoiets als een zuiver ras bestaat en dat er geen onveranderlijke raskenmerken zijn, maar dat de kwaliteiten en prestaties van ieder zogenaamd ras of etnische groep voornamelijk bepaald worden door hun omgeving en beschavingsgeschiedenis, en slechts in zeer geringe mate door erfelijkheid.” (p. 216)

De Nazistische en Stalinistische mythe gaven niet slechts aanleiding tot een academische controverse. Beide waren verantwoordelijk voor verschrikkelijk veel menselijk lijden. „Het gaf mij een bijzondere voldoening Hitler deze wetenschappelijke spaak in het wiel te steken en iets te doen om te zorgen dat zijn irrationele anti-semitisme zich niet door de invloed van Oswald Mosley in Engeland zou verbreiden.”

Als secretaris van de Londense Dierentuin had Huxley een unieke gelegenheid het gedrag van dieren in gevangenschap te bestuderen. Het was alleen jammer dat het bestuur van de dierentuin zich vaak veel slechter gedroeg dan de bewoners zelf. De discussies waren soms stormachtig. „Ze vormden een hechte groep met ware machtswellust en ik heb nooit geleerd hoe ik, zoals mijn voorganger dat zo goed kon, hen moest laten geloven dat mijn suggesties eigenlijk van henzelf kwamen.”

In 1941 vroeg hij zes weken verlof om een reeks lezingen in Amerika te geven. Vanwege de oorlog was het moeilijk om weer passage naar Engeland te krijgen en hij kwam pas na zes maanden terug. Het bestuur maakte gebruik van zijn afwezigheid om hem te ontslaan, niet direct maar op een slinkse manier, namelijk door zijn functie honorair te maken.

Huxley had nu weer meer tijd om te schrijven, lezingen te geven en te reizen. Hoewel hij in wetenschappelijke en regeringskringen veel bekendheid en waardering genoot, werd hij toch pas een nationale beroemdheid toen hij mee ging doen aan de „Brains Trust”, een radioprogramma waarin een groep mensen met verschillende beroepen ingezonden vragen, die ze niet van te voren gezien hadden, moesten beantwoorden. Het werd een van de populairste series die de B.B.C. ooit heeft uitgezonden; er werd door miljoenen naar geluisterd. Huxley had wel eens eerder voor de radio gesproken en toen de woede opgewekt van de machtige, zeer puriteinse directeur van de B.B.C., Sir John Reid, die hem verweet „zijn” ether met weerzinwekkende ideeën ontheilgd te hebben, omdat hij geboortebeperving had bepleit.

Geboortebeperving was ook een van de vele zaken waar Huxley zijn hele

leven voor heeft gestreden. In de twintiger jaren had hij Margaret Sanger ontmoet, de Amerikaanse oprichtster van de eerste kliniek in de wereld voor geboortebeperking. Zij inspireerde Marie Stopes om een kliniek in Engeland te openen, hetgeen heftige protesten veroorzaakte. Margaret Sanger riep in 1927 de hulp van Huxley in bij het organiseren van een Wereld-bevolkingscongres in Genève — lang voordat iemand zich bezorgd maakte over de bevolkingsexplosie.

De hele levensfilosofie van Huxley was gebaseerd op het geloof dat de mens het stadium had bereikt waarin hij zelf de loop van zijn evolutie kan bepalen. Dat was het thema van *Religion without Revelation* dat hij in 1927 schreef.

Hij aarzelde niet deze overtuiging „religieus” te noemen, want hoewel dat niet een geloof in een persoonlijke god of een bovenaards rijk impliceerde, weigerde hij alle mystieke ervaringen als illusoir te verwerpen. Hij vond dat men zich opnieuw op de aard van de religieuze beleving moest bezinnen — „een diepgaande studie van het innerlijke leven van de mens, een groots opgezet Geestesonderzoek dat nog veel interessanter en belangrijker kan en moet zijn dan het Ruimte-onderzoek.” (*Essays of a Humanist*, 1964, p. 112) Als profeet van een nieuwe, naturalistische religie die hij Evolutionair Humanisme noemde, stelde Huxley veel belang in de wereldbeschouwing van Teilhard de Chardin, met wie hij in 1954 kennis maakte. Hij was zo onder de indruk van *Le Phénomène Humain* dat hij een inleiding schreef bij de Engelse vertaling. Een van de medewerkers van *Mind*, het belangrijkste filosofische tijdschrift van Engeland, kraakte het boek volledig in de meest vernietigende bespreking die ooit in dat bezadigde blad is verschenen.

Alles waar Huxley zich mee bezig hield, draaide om het thema van de evolutie. Zowel persoonlijk als in zijn bestuursfuncties was het zijn diepe overtuiging dat kunst en onderwijs een enorm belangrijke rol speelden bij de verwezenlijking van een samenleving waarin iedereen zich ten volle kan ontplooien, hetgeen hij als de doelstelling van het humanisme zag.

In 1942 werd hij voorzitter van de Visual Arts Group, een instelling die o.a. adviezen uitbracht aan het ministerie van onderwijs. Huxley was de enige die niet beroepshalve met kunst te maken had: de andere leden van de groep waren allemaal beeldende kunstenaars, museumdirecteuren, kunst-historici en critici. Zoals hij zelf zegt, is de ervaring die hij toen heeft opgedaan, hem van veel nut geweest bij de UNESCO waar hij zich vooral ook met kunstzaken bezighield. Zo liet hij reproducties van klassieke en moderne schilderijen uit de hele wereld op allerlei scholen verspreiden om kinderen vertrouwd te maken met kunst. Later zorgde hij ook dat er subsidies werden verstrekt voor het kunstonderwijs.

Men had met Julian Huxley als directeur van de UNESCO geen betere keuze kunnen doen. De wereld was in feite één geheel geworden ten gevolge van de buitengewone ontwikkelingen op het gebied van verkeer en communicatie, maar er was nog geen ideologische en politieke eenheid. Onderwijs was het beste instrument om dit te bereiken — onderwijs dat gericht is op een

harmonieus evenwicht tussen geestelijke en materiële behoeften, op een verstandig milieubeheer waarin evenveel aandacht geschonken werd aan de menselijke behoefte aan eenzaamheid, landschapsschoon en kunst als aan de technologische belangen.

Julian Huxley is een van die zeldzame mensen voor wie de natuur- en de geesteswetenschappen volledig samengaan. De lange reeks boeken die hij, soms in samenwerking met anderen, heeft geschreven, bestrijken ongelooflijk veel verschillende terreinen: twee dichtbundels, een science fiction roman, reisverslagen, publicaties over vogels, algemene biologische en filosofische onderwerpen. Hij beschouwt zelf *Evolution, the Modern Synthesis* als zijn belangrijkste werk.

Uit zijn serieuze bijdragen tot de wetenschap van de biologie blijkt duidelijk dat hij niet zomaar een amateur was. Zo getuigen ook zijn activiteiten op velerlei gebied dat hij niet slechts een theoreticus was met onuitvoerbare idealen. Hij bracht het humanisme dat hij uitdroeg ook zelf in de praktijk; hij is het voorbeeld van de universele mens, die het model is van de nieuwe wereldbeschouwing die hij in dit stadium van psycho-sociale evolutie zag opkomen. Meer dan wie ook is Julian Huxley in *zijn* tijdsgewricht er in geslaagd het humanisme vorm en inhoud te geven.

Hector Hawton



Notities van een lezer

Er zit mij al enige maanden iets dwars. In de eerste **t.v.-uitzending** van het Humanistisch Verbond van 1972 kwam een klein fragment voor dat mij hinderde. Toen mij bleek dat, op een enkele uitzondering na, niemand er zich aan had gestoord, ontwikkelde zich bij mij een mooi mengsel van vloeibare woede omtrent de verleiding van het medium en hard verzet tegen iets dat mij principieel afkeurenswaardig voor een humanistische organisatie voorkomt. Wat was het geval? Er vond een interview plaats met

Dr. A. Lange over zijn boek *De autoritaire persoonlijkheid en zijn godsdienstige wereld*. De auteur zette zijn standpunt uiteen: de autoritaire persoonlijkheid leeft zich uit in godsdienstige verbanden; maar óók in andere georganiseerde bewegingen — dus bij niet-godsdienstige verenigingen als het Verbond en zelfs bij Dolle Mina — voelen de autoritairers zich thuis dóórdat het verbanden zijn.

Op deze theorie heb ik een vorige keer kritiek uitgeoefend. Het deed me uiteraard deugd dat na het interview Van Praag aan het woord kwam die zijn bezwaren duidelijk uiteenzette. Tot zover geen moeilijkheid.

Maar toen verscheen de jonge vrouw die interviewde weer in het beeld, met Dr. Lange, en in die slotwending van de uitzending werd een lichtere toets van gewoon contact aangebracht, doordat de interviewster aan Lange vroeg: „Heb ik jou vroeger niet met een keppeltje op je hoofd gekend?” Dat is een kapje waarmee gelovige joden op sabbat het hoofd bedekken. Lange grinnikte een beetje en vertelde toen dat hij inderdaad uit een zeer orthodox joods milieu kwam en dat hij van die autoritaire structuren daar nogal wat last had gehad.

Deze grappige wending nu, naar het wat persoonlijke, vermoedelijk om even een kleine distantie te scheppen tot het gewichtige onderwerp, betekende feitelijk een **insinuatie** van ernstige aard. Aangezien in de uitzending aan de orde was een *beoordeling van de geldigheid* van een theorie, moet het te berde brengen van suggesties omtrent de eventuele *oorzaken van het ontstaan* van die theorie als volstrekt irrelevant worden beschouwd. Het is een wijze van doen die geweldig verbreid is — men doet het onwillekeurig — maar wij moeten niet ophouden er de nadruk op te leggen dat het een onzinnelijke vermenging is van twee probleemgebieden. De wereld is er vol van. Men hecht bij voorbaat waarde aan het oordeel van een geletterd man, ook al weet hij van het gebied waar hij zich op begeeft niets af. Men is vervuld van skepsis indien een ongeschoold man zich in een discussie mengt.

Laat ik het als voorbeeld abnormaal scherp stellen. Als een imbeciel zegt dat tweemaal twee vier is dan hebben wij die uitkomst „vier” te toetsen — en het gegeven, dat het brein van de rekenaar niet gaaf is, vormt geen enkele aanwijzing die ons helpt bij de beoordeling van de geldigheid van het rekenkundig antwoord. Omgekeerd geeft niets ons het recht ons geheel of gedeeltelijk ontslagen te achten van een logisch onderzoek indien een wiskundig genie beweert dat drie-maal drie tien is.

Geleerd gezegd: het probleem van de geldigheid van een oordeel is *principieel* gescheiden van het probleem van de genese van een oordeel. Vermenging van deze twee probleemgebieden — dat van de *beoordeling* (de geldigheid) met dat van de *verklaring* (het ontstaan) — is onjuist,

onzindelijk en in een zeer wijd verband uiterst funest.

In de televisieuitzending was de algemene opzet duidelijk. Het was een toetsing van de vraag: kan de autoritaire persoonlijkheid zich in alle verbanden thuis voelen, ook in die welke als verbindend beginsel huldigen: de kritiek op het dogma, de verwerping van het aannemen op gezag. Een passage daaraan tot slot toe te voegen, waarin niet uitdrukkelijk als redenering maar meer als „leuke bijzonderheid” het gegeven op tafel wordt geschoven, dat de auteur in zijn jeugd van godsdienstige autoriteiten te lijden heeft gehad, suggereert (zonder enige grond vooralsnog) dat de theorie te diskwalificeren of op z'n minst te relativiseren zou zijn als een afrekening met vooral emotioneel geladen persoonlijke frustraties.

Een ieder heeft er recht op dat zijn oordelen of theorieën in eerste instantie beoordeeld worden op hun geldigheid, waarbij men er zich voor moet hoeden zichzelf en anderen te beïnvloeden met vermoedens omtrent de ontstaansfactoren van dat oordeel of die theorie.

Natuurlijk is het psychologische en sociologische onderzoek naar het ontstaan van een wetenschappelijke theorie bij een bepaald individu van groot belang, maar het resultaat van zo'n onderzoek kan nooit op zichzelf de beslissing leveren omtrent de geldigheid van de theorie. Elke schijn dat het één van afdoende betekenis voor het ander is moet met de grootste zorgvuldigheid vermeden worden. Want het bestendigt onzindelijk denken en blokkeert zuiver inzicht.

* * *

Deze kwestie zit mij zo dwars omdat ik van mening ben dat het Humanistisch Verbond als geen andere instantie tot taak heeft op te komen voor zindelijk denken, proper handelen en voor zuivering van de moraal.

Er is naar mijn overtuiging werkelijk geen andere instantie die, zoals het Verbond, behoort te functioneren als het **intellectuele en morele geweten**. Waar onzuiver oordelen, verkeerd stellen van problemen, verwaarlozing van normen, ook verabsolutering van maatstaven, schending van

menselijkheid, maar ook het onder de maat blijven van mensen, kortom waar belediging van het humane als *normschennis* zich voordoet, daar moet het Humanistisch Verbond zich duidelijk uitspreken. Het gaat niet in de eerste plaats om het menselijke zonder meer. Laat er geen onduidelijkheid zijn. Misdaad en misbruik zijn ook menselijk. Het doelwit van een humanisme is altijd: de mens en het menselijke — *getoetst* aan normen van hier en nu. Door de eeuwen heen hebben humanisten zich als zodanig gekenmerkt door problemen te stellen waar de drukdoende mensen, de politici, de handelaars, de slaven aan voorbij gingen.

Ik ben er mij van bewust dat er velen zijn die in een humanistische organisatie een groepering zien van mensen die uit de dogma's en mythen en vooroordelen van de kerk zijn gebarsten, die nu vrij en onbekommerd kunnen denken en doen, en die in de maatschappij vervolgens fijne dingen voor de mensen willen te weeg brengen. En dat is allemaal wel min of meer juist, maar het is in geen enkel opzicht precies wat de taak van een humanistisch verbond in het historisch perspectief behoort te zijn. De opgave van een organisatie die typisch humanistisch wil opereren ligt hoofdzakelijk in het doordringen van de omringende maatschappij met criteria van denken en oordelen, ordenen en regelen, doen en laten. Zo'n verbond moet doorgaans bezig zijn met opheldering te verspreiden, kritisch de verdragsregels van het bestaan te doorlichten, de mensen aan te zetten tot onderscheiden, tot kiezen, tot redelijk oordelen, tot doelgericht, verantwoord handelen — om hen bewust, als volwassen mensen te leren leven en de wagen van de menselijkheid weer een eindje verder te duwen.

* * *

Het onoordeelkundig hanteren van het psychologische gezichtspunt voor het onderzoek naar de geldigheid heeft de grootst denkbare gevolgen voor een levensbeschouwing. Er is in onze kringen uiteraard een zekere **vrijzinnigheid** verbreid, een reactie op dogmatisch godsgeloof alsook een blessure tengevolge

van de onoverzienbare ontwikkeling van de exacte wetenschappen. De geloofs-overwegingen schoten te kort, de kerk kan zijn dogma's niet meer slijten, maar een nieuwe zekerheid lijkt allerm minst ontleend te kunnen worden aan het wetenschappelijk denken dat juist alles schijnt te relativiseren. Wie dieper doordringt in een wetenschap, die onderkent al gauw dat er wel degelijk met waarheden wordt gewerkt — hoe zou 't ook anders — alleen geen eeuwige, overal en onveranderlijk geldige waarheden. In het algemeen valt zelfs de duur van de geldigheid van wetenschappelijke stellingen nogal mee, maar dat dringt niet door tot buiten de wereld van het strak geordend denken: in het gebied van het dagelijkse leven.

Het fraaiste voorbeeld van die geschokte alledaagsheid vindt men in de vaag religieuze vrijzinnigheid, met name bij het onvervalste vrijzinnig-protestantisme. Ogenscheinlijk is er veel verwants met het humanisme: de verdraagzaamheid, het moralistisch uitgangspunt, eigenlijk ook het niet altijd uitgesproken agnosticisme. Maar juist om deze oppervlakkige verwantschap lijkt het mij goed dat we scherp formuleren wat we bedoelen als we gelijksoortige termen bezigen. Ik doel hier dan in het bijzonder op de gevolgen van het onkritisch vermengen van probleemgebieden.

Het vrijzinnig-protestantisme staat in vrijwel alle geledingen op het standpunt dat de waarde van een overtuiging wordt bepaald door de mate waarin die overtuiging individueel, innerlijk, geheel persoonlijk is verworven. In het *Beginsel* staat het ook ergens: belangrijk is niet *wat* men gelooft, maar *hoe* men gelooft. Dit nu is de door mij bedoelde verwarring, tot principe verhard. Natuurlijk is het niet onbelangrijk dat iemand zijn overtuiging innerlijk verwerkt, er iets eigens van maakt. Maar een levensovertuiging heeft vooral de functie om richting te geven aan denken, doen en laten — en dan is het „hoe” van bijkomstige betekenis, in die zin dat beslissend is *wat* men beweert of nastreeft.

In feite bevat het standpunt: dat het ontstaan van een levensovertuiging belang-

rijker is dan de geldigheid, de houdbaarheid er van, een trek van zeer wezenlijke onredelijkheid. Redelijkheid dan begrepen als het streven naar het objectieve, het algemeen geldige, het streven naar ontegenstrijdigheid.

Redelijk is namelijk niet wat deze of gene, u of ik redelijk vinden, redelijk is niet waar *wij* als individuen op *onze* wijze met onze diepste persoonlijkheid de voorkeur aan geven, maar *wat de voorkeur objectief verdient!*

Zo is de ware redelijkheid belichaamd in *die* levensovertuiging die bereid is zich juist op *anderer* bevindingen te oriënteren, ter verificatie van onze diepste, eigen impulsen aan het beginsel der *geldigheid*.

* *

Een mooi bericht uit een krant: „Athene, 13 dec. (AFP) 'Ondanks het verbod heb ik hout gekapt in het bos maar dat deed ik om het huis des Heren te verwarmen', zo bekende pater Christodoulos, overste van een klooster bij Pyrgos in Griekenland, voor de rechter van de stad. De rechter wilde hierop de priester veroordelen tot de reglementaire straf, maar op hetzelfde moment kwam de lamp van het plafond omlaag en sloeg in stukken uiteen op het bureau van de magistraat. De beklagde werd prompt vrijgesproken”.

* *

Wie er oog voor heeft ontdekt tal van boeken en geschriften, die gewijd zijn aan de meest **vreemdsoortige onderwerpen**. In de loop van de tijd heb ik hier en daar van die schrifturen op de kop getikt — in het algemeen al omdat mij doorgaans boeit wat mijn medemens bezielt, maar in het bijzonder toch wel doordat mijn aandacht vooral uitgaat naar verrassende probleemstellingen. Een man als Lafcadio Hearn, een westerling die Japanees werd en over de vermeende of ware mysteriën van „das unbekannte Japan” indringend wist te schrijven, boeit mij, evenals Richard Katz, die weer op geheel andere wijze door het oosten boemelde. Maar ook een schijnbaar ongezellig boek over de schedel en het skelet van Erasmus trekt mijn aandacht meer dan een aanbevolen kosmopolitisch boek van Den Doolaard.

De meest geprezen werken der nationale literatuur kijk ik voorbij als ik een onoordeelzaam deeltje zie liggen, getiteld: „The evolution of the snob” of „Das Buch vom Tee” of 'n verhaal van Isaac Bashevis Singer.

De gangbare handboeken der filosofie raadpleeg ik gewetensvol en gepast, maar een dissertatie van Wiersma over de pathologische leugenaars kan mij de dag goed maken in de verwachting er 's avonds mee in de lange stoel te kunnen kruipen. Met dezelfde hartstocht schaf ik mij een oud geschrift over het roken uit stenen pijpjes aan of de memoires van een souteneur.

Ik ken wel zo ongeveer wat ik weten moet van de argumenten onzer godsdienstige „tegenstanders” en ik houd het nog bij ook — maar veel liever lees ik een speculatieve beschouwing over „de arme duivel als theoloog”.

Op dezelfde wijze doet men mij geen genoegen met een gedegen boekwerk over de filosofie van het leven. Komt het voor, dan toon ik mij wellevend genoeg en verheugd, maar gegrépen word ik pas door dingen als die brochure van Buyten-dijk: „De eerste glimlach van het kind”, of het boek van Georges Barbarin: „Le livre de la mort douce”.

* * *

Zo gek is dit alles evenwel niet. In het aantrekkelijke en discutabele boek van Huizinga: **Homo Ludens** blijkt uit zijn gegevens overduidelijk, dat onder de meest speelse probleemstellingen juist de ernst van het leven schuilt, terwijl de ernstige kwesties een oplossing pas vinden indien iemand het waagt de last der gangbare literatuur omver te smijten en spelenderwijs met het probleem de draak te steken.

Nu heb ik weer zo'n boekje voor me liggen. Bij Van Loghum Slaterus in Arnhem is jaren geleden verschenen: *Het Spook* van P. J. Stolk. Allerplezierigst, in één woord. Op een ongewichtige toon behandelt deze intelligente, breed-geïnformeerde auteur een onderwerp, dat alleszins waard is overdacht te worden. Over die toon nog even duidelijker: het blijkt hier dan dat grondige kennis van de fac-

toren die een probleem vormen en diepe bekendheid met de vakliteratuur, in geen enkel opzicht een belemmering behoeven te zijn voor een gewone, onoverladen, geestige betoogtrant.

Maar nu het boek zelf. Met het spook als, laten we zeggen: natuurwetenschappelijk feit houdt de schrijver zich niet bezig. Voor hem is van belang het „bestaan” van spoken in psychologische zin. Dit uitgangspunt wetende, kan men vrolijk over spoken praten als over angstneuroses of symfonieën als waren het hamertenen. Ieder weet wat een spook is — dus het veld is bereid voor een vruchtbare uiteenzetting.

Heel gewetensvol beschrijft de auteur dan het spook als fenomeen in de voorstelling der mensen. Hij heeft de feiten verzameld uit mondelinge en geschreven ervaringen, rubriceert de spoken in soorten, definieert de diverse verschijningsvormen en werkingen, verwijst op gepaste manier naar de rijke griezellektuur en komt dan — met dit verduidelijkte ervaringsfeit der psychologische onderzoekingen — tot de ontleding van deze voorstellingen.

Een indrukwekkende beschrijving van wat men ondergaan kan tijdens de nachtwake bij een lijk voert de auteur naar zijn theorie: het lijk is in staat ons *existentieel* aan het wankelen te brengen, doordat we geconfronteerd worden met de volstrekte onzekerheid van ons bestaan, de uiteindelijke ontoereikendheid van elk behelsel.

De volgende stap is die welke ons in de duisternis voert. Alweer: indrukwekkend beschrijft de auteur een wandeling rondom middernacht door een bos. Zonder enige gewichtigdoenerij strooit de schrijver verhelderende vondsten om zich heen. De stemmingswisselingen op die sinistere tocht door het duistere bos worden stuk voor stuk ontleed. De vreemdheid van het waargenomene is de bevreemding, beter de vervoering die zich van ons meester maakt; — het zien van een spook ten slotte (dat bij nader onderzoek een verlaten schildersezel blijkt te zijn), betekent niets anders dan dat de zelfvervreemding zo diep is ingedrongen, dat de projectie van de angst in een angstbeeld slaagt. Ik kan geen details geven, en dat is

spijtig. U moet het boekje — van net honderd bladzijden — zèlf lezen en meedenken met dit spitse, geestrijke betoog. Een vraagteken hier en daar doet naar mijn mening aan de totale redenering niet veel af.

Het betoog gaat naar de theorie toe, dat het spook het symbool is van de vereenzaming. En hier schrijft de auteur belangwekkende, behartigenswaardige dingen. „Angst voor de dood is geen angst voor het ophouden van het eigen bestaan, want dat is onvoorstelbaar zelfs in doodsgevaar; angst voor de dood is angst voor de verenkeling, voor het verlies der gemeenschappelijkheid met de wereld”. Daarbij wordt dan terloops het spiritisme intelligent gedefinieerd als een poging om het spook als symbool van de dood onschadelijk te maken door het als „goede geest” te assimileren.

* * *

Aan het einde van het jaar, om precies te zijn: op 13 december, zal het honderdvijf-en-zeventig jaar geleden zijn dat **Heinrich Heine** werd geboren. In dit tijdschrift zal een competent man te zijner tijd de betekenis van Heine in een essay duidelijk moeten belichten. Intussen valt er hier het een en ander te overwegen. Als er in zijn leven naar een beeld voor zijn onzekerheid gezocht moet worden dan kan men eigenlijk al meteen bij de geboorte van Heinrich Heine beginnen. Zijn verjaardag viel op 13 december, maar het jaar is niet volstrekt zeker — voor zover ik kan nagaan. Vermoedelijk was het 't jaar 1797, hoewel zijn legitimatiepapieren gewoonlijk 1799 vermelden en hijzelf later wel zei, dat hij één der „eerste” mannen van zijn eeuw was. Het geknoei met zijn geboortjaar houdt ten nauwste verband met de politieke situatie waarin hij geboren is. Het was gewenst, ten einde aan de militaire dienstplicht van Napoleon te ontkomen, om jongens jonger te doen voorkomen dan zij waren. Zijn ouders waren joden. Hij doorloopt de gewone en de middelbare school. In 1815 gaat hij in de leer in de handel, een jaar later bij zijn oom Salomon, een bankier in Hamburg. Na nog even zelf zaken gedaan te hebben, besluit

hij in 1819 rechten te gaan studeren in Bonn. Een jaar later gaat hij in Göttingen college lopen. Veel meer echter dan de juristerij boeit hem literatuur en geschiedenis. Intussen maakte hij verzen. In 1821 gaat hij in Berlijn studeren, maar weer zijn het de uren voor wijsbegeerte en geschiedenis, die hem het meest bezighouden. Dan verschijnen in december '21 zijn „*Gedichte*”. Hij begint ook — het genre dat hem later beroemd en gevreesd zou maken — feuilletons te schrijven. Een paar jaren later verschijnt ook een bundel „*Tragödien*”. In dat jaar (1823) verlaat hij Berlijn met het vage doel om in de diplomatie te gaan. Hij wil naar Parijs. Hij zwerft echter wat rond — en duidelijker dan voorheen komen er verschijnselen van een slechte gezondheid aan het licht. Hoofdpijnen martelen hem. In mei 1825 doet hij met lof zijn juridisch doktoraalexamen. De volgende maand wordt hij in Heiligenstadt protestants gedoopt. De daáropvolgende maand promoveert hij in Göttingen, na „als een koetspaard” over twee van zijn vijf stellingen afgerost te zijn. Hij wil zich vestigen als advocaat in Hamburg of als docent in Berlijn. Maar eerst staat zijn oom Salomon hem nog een vakantie toe. Vrouwen houden hem intens bezig. En in die periode verschijnen vermaarde werken van zijn hand. Het eerste deel „*Reisebilder*” en het bijzonder bekoorlijke „*Ideen. Das Buch Legrand*”, dat in hoge mate autobiografisch is. In 1827 is hij te Londen. Hij heeft 't er koud, voelt zich ziek en onzeker. Zijn oom Salomon onderhoudt hem aarzelend. In de zomer 1828 is hij in Italië. Plotseling vertrekt hij in november om zijn vader nog levend te zien — tevergeefs. Tot januari 1829 blijft hij in Hamburg, gaat dan naar Berlijn en keert weer terug naar Hamburg. Een jaar later — na allerlei hevige wederwaardigheden, die verhalen op zich zelf vormen — doorbreekt hij de twijfel. In april 1831 gaat hij naar Parijs. En praktisch — op één reis naar Duitsland na — leeft hij daar tot zijn dood toe, als journalist, dichter, met een weifelend-gegeven toelage van zijn oom, en later met een vrouwelijke „spende” van de regering-Guizot — waarvoor men de vaten van de laster over hem heeft uitgestort

Nog geen tien jaar later beginnen allerlei ziekteverschijnselen van ernstiger aard zich voor te doen.

In april 1843 klaagt hij in een brief aan zijn broer Maximiliaan over een toenevende gezichtsverlamming: „ik huiver voor de toekomst”. Twee jaar later is het linker ooglid geheel verlamd. In 1846 schrijft Friedrich Engels aan Karl Marx: „Het maakt een verschrikkelijke indruk, een geweldige kerel zo stukje voor beetje te zien afsterven”. Een paar jaar later schrijft Heine zelf aan Laube:

„Vervloekte, slechte nachten, waarin mijn borst door de hik verscheurd wordt; als ik mijn vrouw en de papegaai niet had, zou ik er (God vergeve mij de zonde) als een Romein een einde aan maken”. Zijn benen raken verlamd. Maar desondanks is hij toch op bepaalde wijze geen miserabele. Met geweldige weerbaarheid neemt hij — in deze dreunende jaren rondom 1848 — het wereldgebeuren waar. En zijn eigen situatie ironiseert hij vrijwel steeds.

In september 1848 huurt hij een huis in de Rue d'Amsterdam op nummer 50. Hier begint de laatste grote periode van zijn marteling. Alleen met de hand kan hij het rechter ooglid nog oplichten. In zijn rug vallen wonden. Maar hij schrijft met de neus op de tafel bijna, met de vinger het bruikbare oog openhoudend. In september '51 stuurt hij een nieuw verrukkelijk werk naar zijn uitgever: „Romanzero”, zoals hij het noemt: „de derde zuil van mijn lyrische roem”. Hij verhuist nog twee maal — en dan sterft hij op een akelige manier, op 17 februari 1856.

Het is een trieste levensloop, zo kort geschetst gezien.

Een diepere beleving van zijn werk evenwel geeft een geheel andere indruk. Deze man was een kunstenaar van het leven!

Zijn „Französische Zustände”, feuilletons, studies, invallen, uitweidingen, zijn sprankelende gedichten, satiren, persiflages, bijtende ironiseringen, zijn werk bevat zuivere intelligentie, levendigheid, ongebreidelde vrijheidslust en levensliefde. Hij heeft formules gevonden, die men in het hoofd houdt en toepast tot steeds herhaald genoegen van de treffende herkenning der genialiteit:

„Bedienden, die geen meester hebben zijn daardoor nog geen vrije mensen — de dienstbaarheid is een kwestie van de ziel”.

Vol tegenstrijdigheden was deze mens, die geboren was op een moment tussen twee tijdperken, als zoon van een weerloos volk tussen twee machten. In een noot bij zijn vertaling van „Karl Marx”, van Franz Mehring, zegt Jan Romein: „Heine voorspelde de toekomst van het communisme, maar kon toch een geheime angst ervoor niet onderdrukken”. Zelf schreef hij: „... en och, mijn *Buch der Lieder* zal de kruidenier gebruiken om er zakjes van te draaien, waarin hij koffie en snuif zal verkopen aan de oude vrouwtjes van de toekomst... En niettemin, ik beken het openlijk, oefent dit communisme dat zo tegen al mijn belangen en neigingen ingaat, een betovering uit op mijn ziel, waar ik mij niet tegen kan verweren”.

Hij was een rebel. Een prachtige, geniale rebel met een uitzonderlijk goede smaak. Laf en ontstellend moedig, ziekelijk en oergezond, leugenachtig (of fraaier gezegd: rationaliserend) en geestelijk zindelijk — in één woord: een verrukkelijk mens. Nog één aforisme in dit verband: „We begrijpen ruïnes pas als we zelf ruïnes zijn”.

P. Spigt

HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES

De Stichting is in het leven geroepen

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

Vormen van deelneming:

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

Donateurs worden tevens als contribuanten beschouwd.

De stichting geeft uit

rekenschap

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

Het abonnement loopt van 1 januari t/m 31 december. Abonnementsprijs f 15,—; losse nummers f 3,90.

Het adres van de Stichting Socrates en van de redactie en administratie van Rekening:

Oudegracht 152 - Postbus 114 - Utrecht. Telefoon (030) 24641.

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

