

8e Jaargang / 1952

663

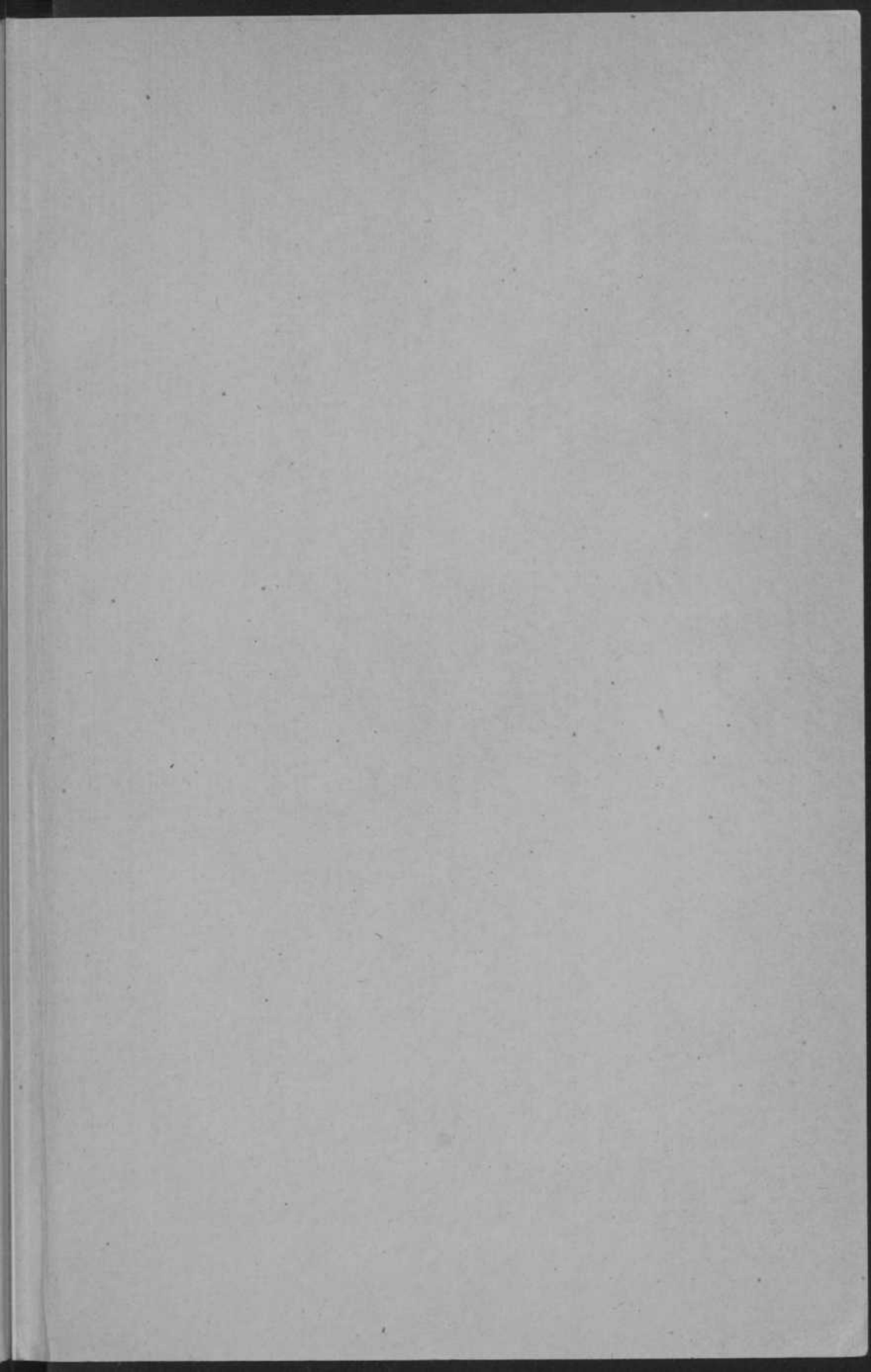
# MENS EN KOSMOS

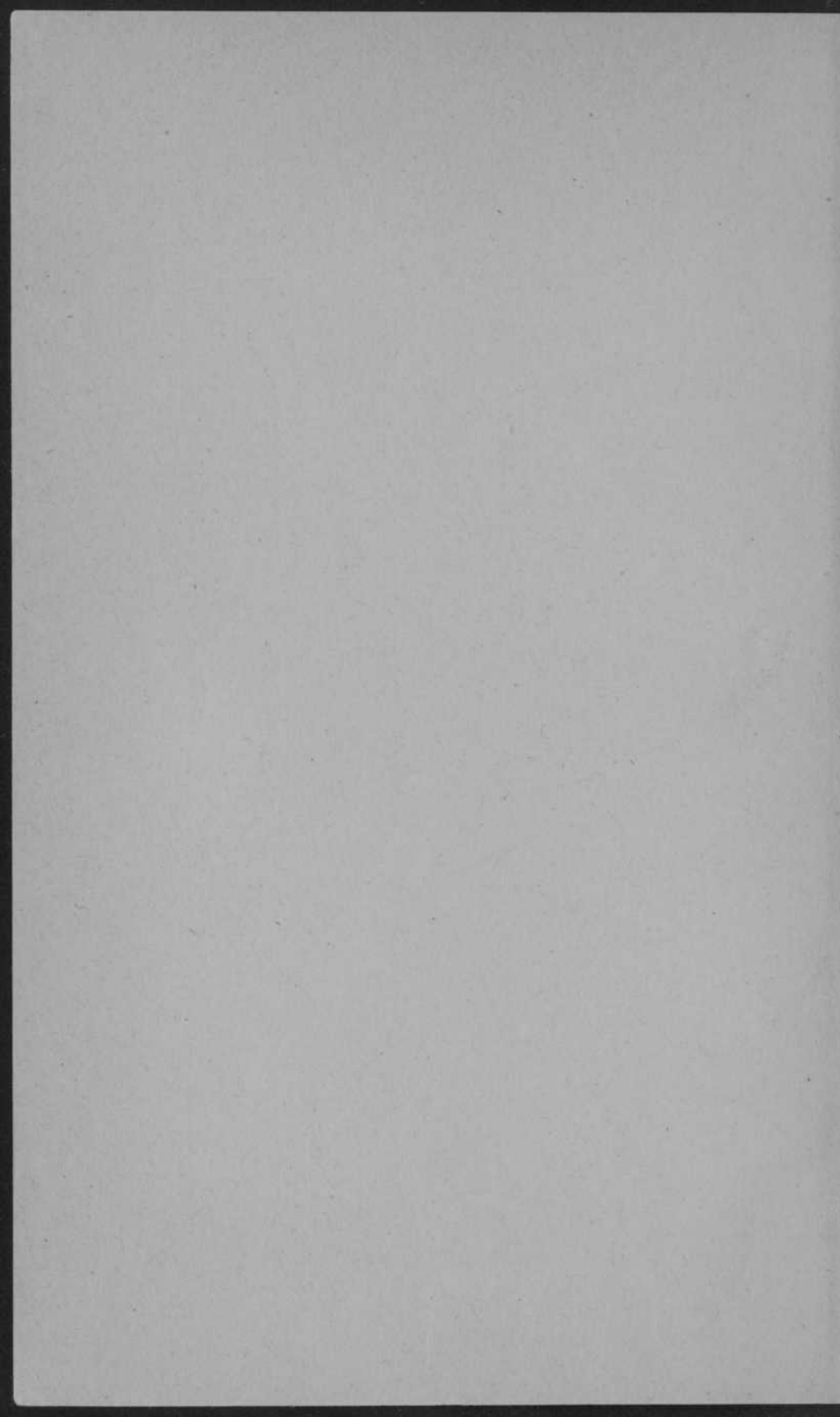
Gewijd aan de vergelijkende studie  
van godsdienst, wijsbegeerte en wetenschap  
met hun grensgebieden

KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK



0315 6335





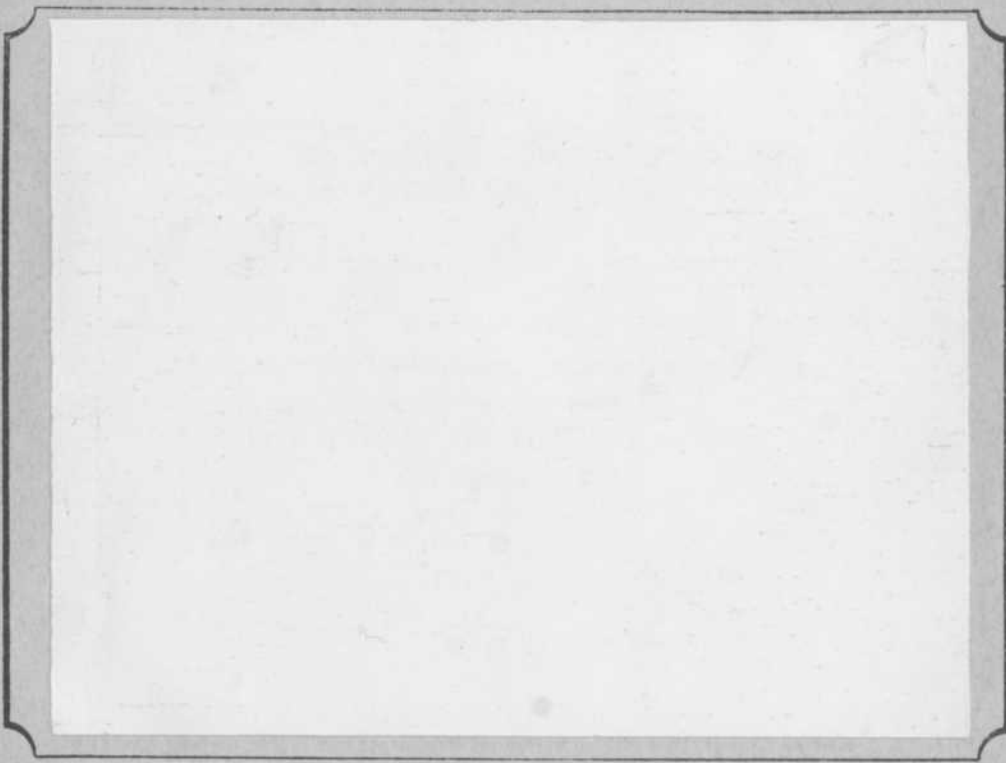


91111. 1952  
8e Jaargang /

663.  
t 1952

# MENS EN KOSMOS

Gewijd aan de vergelijkende studie  
van godsdienst, wijsbegeerte en wetenschap  
met hun grensgebieden



N. KLUWER • DEVENTER

## THEOSOFIA

MAANDBLAD GEWIJD AAN: BROEDERSCHAP,  
VERGELIJKENDE STUDIE VAN GODSDIENST,  
WIJSBEGEERTE, WETENSCHAP, OCCULTISME

*Adres: Amsteldijk 76, Amsterdam*

*Abonnementsprijs: f 6.— per jaar*

## PERSPECTIEVEN

*Maandblad voor Bewustwording en Gedachtenwisseling*

*Abonnementsprijs: f 10.— per jaar*

*Vraagt gratis proefnummer en inlichtingen over de week-ends.*

„DE DRIEHOEK” - 'sGRAVELAND

*In Maart zal verschijnen:*

KWEE SWAN LIAT

ONTMOETING TUSSEN OOST EN WEST

Prijs ing. f 4.90; geb. f 6.50

Het eerste deel van dit boek tracht de achtergronden van de Ontmoeting tussen Oost en West aan een kritische beschouwing te onderwerpen om zodoende de grote betekenis van deze ontmoeting, vooral op het terrein der levenswijsbegeerte, beter te kunnen begrijpen. Het tweede deel behandelt enige van de grote gedachten uit de Oosterse levens-wijsbegeerte, die hier beperkt is tot India en China, en wel in de vorm van een methodische herwaardering, die deze gedachten wil belichten in het kader van verwante levensproblemen uit alle tijden en speciaal dus ook uit het heden.

*Inhoud:* De achtergronden der ontmoeting; Oosterse levenswijsbegeerte; De functie der wijsbegeerte in Oost en West; Chinese levensidealen; Doctrinaire wijsbegeerte en levenswijsbegeerte; De magische levenspraktijk; Natuurbinding en Statische ordening; De humanistische binding in China; Moeilijkheden in de humanistische bindingsvorm, Mo Ti en Chwang Tze; Het probleem der gerechtigheid; Karma en wedergeboorte; Gautama de Boeddha; Het Boeddhisme in China; De romantische binding; Het sociale bewustzijn; Het probleem van leven en dood; De politieke branding; Bibliografie.

OOK VERKRIJGBAAR BIJ DE BOEKHANDEL

UITGEVERIJ N. KLUWER / DEVENTER / POSTREK. 523762 / TEL. 2442

*Redactie:*

IR. J. A. BLOK, DR. P. A. DIETZ, DR. D. H. PRINS,

MR. MAX WESTENDORP, MR. N. KLUWER

MENS EN KOSMOS wordt in samenwerking met de P.C. Meulemansstichting uitgegeven door N. Kluwer, Deventer en verschijnt 6 maal per jaar in een omvang van 48 pag. Abonnementsprijs f 10.- p.jaar bij vooruitbetaling. Losse nummers f 1.75 Adres van redactie en administratie: Polstraat 10, Deventer, Postrekening 523762. Tel. 2442

# Opnieuw beginnen

## - Een overdenking -

In de roman van Carry van Bruggen „Eva” wordt verteld van twee kinderen, die op de eerste dag van de twintigste eeuw zich uiten over het voor hen merkwaardige van dit nieuwe begin: „Vandaag de Nieuwe Eeuw, de eerste dag van honderd nieuwe jaren. Is het niet net of je een grote ledige ruimte binnenkomt? Alsof je onder een . . . ja, een koepel, of je onder een ontzaglijke koepel staat?”

Het zijn kinderen, die dit zeggen, die lucht geven aan hun gevoelens zonder te weten, wat deze inhouden. Als wij ouderen dit mee voelen, als wij toegeven, dat wij toch ook eigenlijk een oudejaarsavond, een nieuwjaarsdag iets bijzonders vinden, niet een avond, een dag als iedere andere, dan kunnen wij, doordenkend, er ons bewust van worden, dat deze stemming iets meer, ja iets anders is dan een sentimenteel toevoegsel aan een leven, dat het sentiment zijn rechten niet laat. Wij plegen immers bij de jaarswisseling even stil te staan, ons bezinnend op wat voorbij ging. Wij zetten een streep onder het verleden, waarin wij tekort schoten, misschien ook tekort kwamen. Wij kennen dan het verlangen opnieuw te beginnen en . . . wij beginnen opnieuw.

Het is iets zeer wezenlijks in het leven van de mens dit opnieuw willen beginnen, begeleid en gesteund door de intuïtie opnieuw te kunnen beginnen. Het zou de moeite lonen om naast de vele andere pogingen kort en bondig te zeggen, waarin de mens zich principiëel van het dier onderscheidt, ook diegene te plaatsen, welke dit kenmerk als het criterium beschouwt, ware het niet, dat zulk een poging als alle andere mislukken moet, omdat er wel verschillende criteria zijn, die te samen iets zeggen, maar er geen is, dat alleen alles zegt.

Wie zich op dit merkwaardige kenmerk van zijn menselijkheid



bezint, onbevangen, zonder een of andere verklarende theorie voorop te stellen, ervaart allereerst hoe sterk deze behoefte aan opnieuw beginnen in ons mensen is. Het blijkt meer dan alleen een behoefte, het onthult zich als een levensnoodzaak voor iedereen, die weet, dat werkelijk leven meer is dan alleen-maar-in-leven-blijven. Elke eigen bewuste keuze, elke beslissing, waarvoor men gaarne de volle verantwoording dragen wil, elke poging voorwaarts te gaan het onbekende tegemoet, elke scheppende werkzaamheid is een nieuw begin.

Natuurlijk, de filosoferende, theoretiserende mens, die er prat op gaat zich niet zo maar mee te laten voeren op de stroom zijner belevingen, wil begrijpen, wat er gebeurt. Twijfel komt er in hem op, als hij bemerkt, hoe het zich verdiepen in deze innerlijke ervaring, het zich argeloos openstellen voor wat zij inhoudt, als vanzelf tot een interpretatie voert, waarin de woorden zin en vrijheid in het middelpunt komen te staan. De twijfel uit zich in een protest. Kan men een streep zetten onder het verleden? Kan men opnieuw beginnen?

Het stellen zowel als het beantwoorden van deze vragen is een gevaarlijk bedrijf. Want het zijn beelden, waarin wij spreken en wee degene, die met deze beelden te werk gaat, alsof het begrippen, eventueel realiteiten, zijn. Het enige immers, wat met het gebruik van die beelden beoogd wordt, is een beschrijving, die de beleving goed weergeeft. En de eigenlijke vraag is dus, of er in zulk een beleving iets te ontdekken is van een zich-afwenden van de onze-daden-automatiserende-dwang, welke van ons eigen verleden uitgaat. Is er iets in van het frisse en het vrije van het geestelijk avontuur? Komt er iets in ons omhoog van scheppende werkzaamheid uit ongekende diepten van ons wezen, een werkzaamheid, die aan de weg van ons leven een nieuwe wending geeft? Wordt het karakteristieke van deze situatie goed aangeduid met de woorden opnieuw beginnen?

Toegegeven, de mens komt nimmer geheel los van zijn verleden, noch van de omstandigheden, waaronder hij hier en nu leeft, hij is vergroeid met het een en met het ander. Maar is niet-loskomen van hetzelfde als volkomen-bepaald-zijn-door? Velen zijn geneigd hier ja op te zeggen. Voor hen ligt al het doen en laten van de mens, uiterlijk zowel als innerlijk, van te voren vast. Opnieuw beginnen, een bedriegelijke schijn! Kiezen wat zinvol is, verwerpen, wat zinloos is (meer subjectief gezegd: kiezen wat ons zinvol voorkomt....

enz.), wij wánen het te doen. In werkelijkheid doen wij, wat wij doen móeten.

Het is, geloof ik, een blijk van gezond positivisme<sup>1</sup>, als men deze theorie wantrouwt, haar laat voor hetgeen zij is en terugkeert tot de in feite beleefde situatie om na te gaan, wat daarin is voorondersteld. Want, merkwaardig genoeg, als het er werkelijk op aankomt, in al die gevallen dus, waarin de woorden „opnieuw beginnen” op hun plaats zijn, handelen de mens, die deze theorie aanhangt en de gene, die dit niet doet, op dezelfde wijze, al moet erkend worden, dat dit telkens zichzelf duidelijk maken, hoe de schijn van deze beleving misleidt, op den duur remmend gaat werken. Toch kan in kritieke ogenblikken de oorspronkelijke beleving in al haar zuiverheid door het vooroordeel heen naar boven komen en de zelfde reacties weer opwekken, ook in de mens in wie deze remmen werken.

Vragen wij dan nu wat er aan vooropstellingen en aan mogelijkheden in dergelijke belevingen steekt, dan valt allereerst op te merken, dat het zich afkeren van het verleden slechts gedeeltelijk is. Het is n.l. alleen een loslaten van wat daarin zinledig was, een zich vrij maken van wat eens tot onze geestelijke groei heeft bijgedragen, maar nu meer en meer ervaren wordt als een knellende band, omdat het zijn werk gedaan heeft en wijzelf verder moeten. Het bijbelse beeld van de graankorrel, die het voedsel bewaart voor en afstaat aan de groeiende kiem om, als hij haar taak heeft verricht, te worden opengescheurd en te sterven, opdat zij rijke vrucht voortbrengt (Joh. 12:24), onthult ons in zulk een beleving zijn diepe zin.

Het inzicht ontwaakt, dat wat wij plegen te betreuren als een verlies: los te moeten laten wat onherroepelijk voorbij is, winst is, winst van de enige soort, die werkelijk waarde heeft, gééstelijke winst. Het dringt tot ons door, dat het vergankelijk zijn van al wat het leven ons brengt aan zinvolle ondervindingen en waardevol bezit, positief gewaardeerd moet worden in plaats van, zoals het gewoonlijk geschiedt, negatief. Keyserling heeft deze gedachte, toen zij post vatte in hem bij het aanschouwen van de resten van een oud-Indische tempel, die in het grijze verleden een vermaard middelpunt van devotie was geweest, duidelijk tot uitdrukking gebracht in zijn „Reisetagebuch eines Philosophen”: „Die Vergänglichkeit ist ja der Hort der Ewigkeit. . . . Werden die Menschen nimmer begreifen, dass Dauer nur Aufenthalt ist, wo immer sie hinübergreift über

<sup>1</sup> niet elk positivisme is gezond!

die Zeit, der es bedurfte zur Verwirklichung? Dass, wer die Vergangenheit festhalten will, ein Sakrileg verübt? Dass er Unsterblichem damit nach dem Leben trachtet?"

De centrale gedachte van de Bhagavad Gîta, het „Werkt, zonder U te hechten aan de vruchten van Uw arbeid, vindt in het scheppend werken zèlf Uw mogelijkheden, Uw voldoening, Uw vreugde" sluit hierbij aan. Zij geeft de innerlijke houding weer van de mens, die zich telkens weer afkeert van het verleden en opnieuw begint. Deze mens is bereid los te laten, wat hij gewonnen heeft, opdat het gewicht van het geestelijk bezit, dat hij mee moet dragen, hem niet het verder gaan onmogelijk maakt. Hij kent de vervulling van het verlangen opnieuw te beginnen als een eerste levensbehoefte.

Het opnieuw willen beginnen en het daarmee gegeven geloof (vertrouwen), dat men opnieuw beginnen kan, onderstelt, dat zulk een poging zin heeft en tevens, dat de wereld, waarin zij ondernomen moet worden, zin heeft. De uitspraak, dat dit inderdaad het geval is, is een stelling, die moeilijk te verdedigen is, laat staan, dat zij bewezen zou kunnen worden. Degenen, die hardnekkig blijven wijzen op al het onontwaaar zinledige in de absurde mens en de absurde wereld (Camus en zijn aanhangers) hebben, als het er op aankomt, sterke argumenten tot hun beschikking om de tegenovergestelde mening aannemelijk te maken. Het enig houdbare wat hier te zeggen valt, is, dat ieder mens telkens weer ondervindt, hoe, wanneer hij ècht leeft, d.w.z. wanneer hij de gang van zijn gewoonte-handelingen doorbreekt in een keuze of een beslissing, waarin het meest wezenlijke van zijn persoonlijkheid tot uitdrukking komt, de onderscheiding zinvol-zinledig ten grondslag ligt aan wat hij doet. Het mag waar zijn, dat zijn keuze kan blijken een vergissing te zijn; ook de erkenning van het onjuiste van zulk een beslissing vooronderstelt echter de tegenstelling zinvol-zinledig. Reeds de poging tot bewust kiezen getuigt zonder woorden, d.w.z. zonder verklarende theorie, van het onloochenbare *feit*, dat zin ontdekken en het werkelijk of verondersteld zinvolle grijpen, om het tot uitdrukking te brengen, het geestelijk fundament van ons leven uitmaakt.

Wie opnieuw begint, onttrekt zijn aandacht aan zijn verleden en richt die vooruit. Hij bereidt zich voor op een nieuwe ontdekkingstocht, waarop, naar hij vertrouwt, hem iets van die voor ons mensen verborgen zin tegemoet zal treden. Volle nadruk krijge in deze overdenking het woord verborgen en in aansluiting hierbij ook



het woord ontdekken. Men wantrouwe namelijk allen, die zeggen ons de zin van het leven te kunnen onthullen en die klaar staan ons gelukkig(?) te maken met de toverformule, welke zij hun kostbaarst bezit noemen.

Vertrouwen, dat ons mens-zijn, dat deze wereld, waarin wij leven moeten, zin heeft, is namelijk iets geheel anders dan een bepaalde leer, welke ons deze zin verklaart, voor waar houden. Hoe licht worden wij hier de dupe van het slordige, dubbelzinnige taalgebruik, dat in beide gevallen het woord geloven bezigt en het onderscheid, dat onze taal toch ook kent tussen geloven in (vertrouwen) en geloven aan (voor waar houden) veronachtzaamt.

Het werkelijk ontdekken is immers slechts hem mogelijk, die het eerder verworvene vermag los te laten, die niet over een kant en klare oplossing beschikt, voor wie niets van te voren vast staat. Vertrouwen in het zinvolle van zulk een poging brengt mee het zich durven en kunnen open stellen voor alles wat op deze weg tot ons komt, het volstrekt afzien — het kan niet vaak genoeg gezegd worden — van de algemeen-menselijke neiging om verworven geestelijk bezit te beschutten door het veilig te stellen in een of ander isolement.<sup>1</sup>

Deze innerlijke houding behoedt ons ook voor de noodlottige verwisseling van opnieuw uitgaan om een verborgen zin te ontdekken in al wat het leven ons brengt met het stellen en nastreven van een nieuw doel. De open mens vertrouwt zich toe aan wat er gebeurt, toeziend en luisterend tracht hij te verstaan, lettend zowel op de aanwijzingen van zijn innerlijk kompas als op wat, hetgeen er met en om hem gebeurt, hem te zeggen heeft. Hoewel ook hij initiatief neemt en werkt, absorbeert deze activiteit toch niet zo zeer zijn aandacht, dat zijn ontvankelijkheid voor het nieuwe, het onverwachte, in het gedrang komt. Hij is steeds bereid tot zich aan te passen bij dit nieuw gevondene, tot een wending, als dit nodig mocht blijken. Hoe zijn weg door het leven gaat, het zal hem eerst duidelijk worden, naarmate hij voortschrijdt. Geen vooropgesteld plan leidt hem. De ganse wereld ligt voor hem open in alle richtingen, want hij sluit zichzelf van geen richting uit.

Een doel stellen daarentegen betekent een eindpunt vastgelegd

<sup>1</sup> Men vergelijk de beschouwingen over de open en de gesloten mens van Ds. C. AALDERS in het artikel *Christendom als terra incognita* in *Bezinning* van Juni 1947, Uitg. De Hofstad 's Gravenhage. Zie in deze aflevering de rubriek Van heinde en ver.

hebben. Het nastreven houdt in een weg betreden, die recht getrokken is. Het gaan te rechterzijde of te linker daarvan is een afwijking, een dwaling. Deze weg kent slechts gehoorzaamheid aan één enkele zaak met uitsluiting van alle andere. Het doel verengt de blik, maakt van het leven een nieuwe aaneenschakeling van gewoonten, bindt hem opnieuw, ditmaal aan een recent verleden. Alle gevaren, waaraan hij meende ontsnapt te zijn door dit nieuwe doel te stellen, bedreigen hem wederom. Het doel moet immers bereikt worden, het verleidt hem tot blijven voortgaan, als de onwaarde ervan voor de onbevungen toeschouwer reeds vaststaat.

En toch, als de mens gemeend heeft iets te hebben verstaan van wat het leven hem te zeggen heeft, kan hij niet nalaten zichzelf in overeenstemming daarmee nieuwe doeleinden te stellen. Alleen door zich er diep van te doordringen, dat deze slechts voorlopig zijn, dat zij elk ogenblik gewijzigd moeten kunnen worden, ontkomt hij aan het gevaar van verstarring, kan hij naderen tot de ideale toestand van *elke dag* opnieuw te beginnen.

Er is iets in ons, dat zich hardnekkig tegen het gaan van deze weg verzet. Dat is de neiging, hierboven al aangeduid, ons vast te klampen aan onszelf, aan wat wij bezitten, van welke aard dit bezit ook zijn mag. Er is nimmer aflatende oefening nodig om daar enigszins vrij van te komen. Tot één soort oefening biedt het leven ons elk ogenblik de gelegenheid: de oefening te dienen. Ieder mens, met wie wij te maken hebben of krijgen, ieder werk, dat wij doen, geeft ons daartoe de kans. Wie het geheime verlangen van zijn verleden vrij te komen en opnieuw te beginnen kent en koestert, zal goed doen het zich telkens weer duidelijk te maken, dat het in het mensenleven gaat om

het werken om de wille van het werk en niet om de vruchten ervan,

het zich in volkomen overgave open stellen voor al wat het leven hem brengt

en trouwe, toegewijde dienst, die nimmer zichzelf zoekt.

Wellicht, dat, indien hij zich dit helder bewust heeft gemaakt, hij eens, aarzelend het de dichter durft na te zeggen, maar dan alleen als een wens:

„Ik vraag geen loon, ik heb geen schuren  
ik sta in uw dienst zonder bezit.”

(A. Roland Holst).



## Over waarde en norm in het humanisme

In zijn beginselverklaring plaatst het Humanistisch Verbond zich op het standpunt van erkenning van waarde en normen, die niet afhankelijk zijn van persoonlijke willekeur. Een negatieve uitspraak. Vanzelf komt dan de vraag opgerezen: waarvan dan wel?

De gelovige heeft het antwoord klaar: Gods wil heeft ze ons openbaard; goed is goed en slecht is slecht, omdat God dat zo bepaald heeft. Had hij het anders bepaald, dan zou het andersom zijn. Het zijn „geboden” Gods. In de practijk komt dit erop neer, dat de priesters en profeten bevelen; immers God spreekt uit hun mond. Het verst is dit doorgedreven in het Oude Testament, waarin de profeten het gehele volk, tot de koningen toe, regeren en meer dan eens daden bevelen die, menselijk bekeken, gruwelen zijn.

De humanist kan de vraag naar de fundering van waarde en normen niet zo gemakkelijk beantwoorden.

Een feit is het: de mens stelt waarde; hij kan dit niet laten. Dit wil zeggen: hij aanvaardt de dingen des levens niet botweg, zoals ze zijn; hij maakt onderscheid en wel: wezenlijk onderscheid. En met dit „wezenlijk” bedoel ik, dat het onderscheid veel dieper gaat dan aangenaam of onaangenaam, lust of smart. Ook dit onderscheid bestaat, maar het is van smaak afhankelijk; en, over de smaak valt niet te twisten. Iedereen is vrij, om van zuurkool te houden, of dit voedsel niet te lusten; onze appreciatie van een persoon hangt daar niet van af; desnoods mag hij graag spinnen eten, wij mogen dit griezelig vinden, maar tenslotte is ons oordeel: dat moet hij weten, elk zijn meug.

Maar er zijn waarde-schattingen, die veel dieper grijpen en die tevergeefs door moderne pseudo-wijsbegeerte tot zulke oppervlakkige liefhebberijen worden herleid.

De physische wereld, waarin wij leven, heeft drie afmetingen en zo heeft onze geestelijke wereld drie fundamentele waarde-maten:

het ware, het goede en het schone. Het is niet zo gemakkelijk uit te maken, hoe hun onderlinge verhouding is. Heymans is van mening, dat zij alle drie hun eigen terrein bestrijken en dus evenmin met elkaar in botsing kunnen komen als treinen, die op verschillend spoor rijden. Het is waar, dat het wel doodgemakkelijk is dweezuchtig te bazelen van de eenheid van het ware, schone en goede (den soll man prügeln, zegt Nietzsche), maar ontegenzeggelijk is er waarheid, die niet schoon en schoonheid, die niet goed is en goedheid, die kortzichtig en niet schoon of verstandig is. Toch wil het er bij ons moeilijk in, dat er geen diepere verwantschap zou bestaan tussen deze drie afmetingen onzer waardebeëpaling: zij komen toch ten slotte voort uit de ene menselijke psyche. Het is er mee als met die kristallen, die, bij doórvallend licht, in drie loodrecht op elkaar staande richtingen, drie verschillende kleuren vertonen, die toch uit de ene kristalstructuur voortkomen.

Er is, in de negentiende eeuw en ook reeds vroeger, een stroming geweest die eiste, dat de wetenschappelijk denkende mens zich van alle waardebeëpaling zou onthouden. Er moest naar gestreefd worden, een waardevrije kennis te verwerven, die tevreden was met vast te stellen, hoe de wereld was, zonder zich te bekommeren om de wensen van het menselijk hart, om de oordelen van goed of kwaad. Deze was alleen „zuivere kennis”, die nòch afkeurde nòch toejuichte, maar trachtte te begriëpen; alleen „alles” te begriëpen als noodzakelijk.

„Noch betreuren, noch toejuichen, maar begriëpen” is het motto van Spinoza, de aanvang en tevens het toppunt van het dusgenaamde „rationalisme”.

Alles wat gebeurt in natuur- en mensenwereld, benadert de wijze met het koele begrip; hij blijft ongeschokt, begriëpend dat het niet anders zijn kàn dan het is en aldus in de volmaaktheid der wereldorde inbegrepen. Om het erg populair te zeggen: hij blijft bij alles zijn duimen draaien en onbewogen toezien. De facto heeft zelfs Spinoza zich niet aan eigen leer kunnen houden: hij ziedde van verontwaardiging bij de schanddaad van het Haagse gepeupel, de moord op de gebroeders de Wit.

Eén waarde en slechts deze éne, blijft door dit rationalisme gehandhaafd: het verschil tussen waar en onwaar.

Merkwaardig genoeg, heeft nòch Spinoza, nòch een zijner navolgingen, deze inconsequentie doordacht. Want het rationalisme is strikt deterministisch: al wat is moet zijn (Multatuli) en kan niet

anders zijn; is dus even noodzakelijk; er is geen onderscheid tussen het één en het andere, dus ook niet tussen waarheid en onwaarheid of leugen: beide zijn menselijke begrippen, die met even grote noodzakelijkheid in verschillende menselijke hersenen ontstaan.

Pas veel later zouden enige stromingen in het menselijk denken deze gevolgtrekking maken en daarmee de rede zichzelf doen opheffen en van de troon stoten, waarop het rationalisme haar plaats- te. Want, laten we nog eens goed napluizen; wat is de consequentie van het rationalisme en het daarmee samenhangende determinisme? Wanneer in twee retorten twee scheikundige werkingen plaats vinden, dan zou het dwaas zijn als de chemicus vanuit bloot wetenschappelijk standpunt, de ene aanvaardde en de andere afkeurde. Hij moet beide trachten te begrijpen als noodzakelijke werkingen van de stoffen, die hij samenbracht. De een is niet „waar” en de andere „onwaar”, de een niet „goed en de andere „slecht”; zelfs als de laatste hem de stukken van het retort om de oren doet vliegen, zal hij deze niet verantwoordelijk stellen, hoe onaangenaam het hem ook zijn mag.

En nu — volgens de strikt deterministische, materialistische leer — is er geen eigenlijk onderscheid tussen twee zulke retorten en twee menselijke hersenen. Alleen zijn de werkingen in de laatste wat samengestelder en nog niet helemaal goed begrepen. Wat valt er dus op af te dingen, als de werkingen in het ene hersenretort leiden tot goedheid, menslievendheid, rechtvaardigheid, tot schone en goede dingen, en die in het andere tot wreedheid, tot bedrog, tot grofheid. De eis der verantwoording is hier een dwaasheid.

Slechts weinige, en wel vooral meer moderne stromingen, hebben zover durven gaan, en zelfs deze niet tot de volledige eindpaal, want deze is de absurditeit. En wel: theoretisch: de ontkenning ook van de waarheids-waarde, en practisch: elke waarde afhankelijk stellen van persoonlijke willekeur.

De beide grote theoretici van dit waarde-nihilisme zijn Stirner en Nietzsche. Max Stirner (Kaspar Schmidt) schreef in 1845: „Der Einzige und sein Eigentum”, waarin hij het absolute egoïsme en solipsisme uiteenzette: onder de leuze: „Mir geht nichts über mich”. (Een eigenaardige inconsequentie, dat hij dit boek schreef: blijkbaar toch terwille van het heil zijner medemens). En Nietzsche is de filosoof van het absolute individualisme, bij wien alles, ook de waarheid, slechts geldt: weil ich will.

Van Stirner weet ik het niet, maar wel is het merkwaardig, dat

Nietzsche zulk een bijzonder goed mens was. De eenvoudige mensen, onder wie hij in Italië leefde, noemden hem: „de heilige” (il santo).

Maar reeds lang voor hem hebben enkele individuen deze theorie in praktijk omgezet. Weinige zo schitterend als Cesare Borgia. Bijna iedereen heeft weet van deze fascinerende figuur, zoon van paus Alexander VI, die de schitterendste gaven van lichaam en geest bezat. Zeer intelligent, kunstzinnig, lichamelijk een prachtman, rijk en machtig, de afgod der vrouwen, de schrik zijner tegenstanders, was hij volkomen a-moreel. Elk middel was goed genoeg dat zijn eer- en machtzuchtig doel kon dienen; verraad en sluipmoord behoorden tot zijn huismiddeltjes. Tegenstanders, die hij niet openlijk de baas kon worden wist hij door zijn onweerstaanbare innemendheid vertrouwen in te boezemen om ze, zodra hij ze in zijn macht had, te vergiftigen of te laten worgen. Schoon hij „Baanderheer der Heilige Katholieke Kerk” was, geloofde hij in niets.

En zijn recht op deze volkomen persoonlijke moraal of liever: immoraliteit is dan ook door scherpe denkers als Nietzsche en Macchia-velli met moeilijk te weerleggen argumenten verdedigd.

Libbe v.d. Wal in zijn brochure „Humanistische waarde-fundering” maakt een subtiel onderscheid tussen „waardemaat” en „moraal”, maakt de eerste objectief en algemeen-geldig; de tweede afgeleid en relatief. Hij bestrijdt even principieel de relativering van de eerste als de verabsolutering van de tweede, weet echter niet goed aan de waarde-maat een „inhoud toe te kennen”, tracht deze slechts aarzelend te benaderen in het objectiviteits-beginsel van Heymans, dat op de aanprijzing van het altruïsme neerkomt. Het scherpzinnig betoog kan toch niet tot een bevredigende oplossing leiden.

Willen we dit niet aanvaarden, dan komen we voor niet geringe moeilijkheden te staan.

Een van Multatuli's meest pregnant uitgedrukte ideeën luidt: Alles wat is moet zijn. De meest gereede reactie hierop zou kunnen zijn: Maar man, waar maak je je dan druk over! Wel heel curieus is, dat het juist deze mensen waren en zijn, die zich op de felste wijze uitlaten tegenover een ieder, die het waagt van hen te verschillen, terwijl toch dit „verschil van opinie” een even noodzakelijke, dus even-waardige uiting was als die van hem, die zich gerechtigd achtte, de ander zo zonder genade te kapittelen. Natuurlijk zou deze laatste kunnen antwoorden, dat zijn kapittelzucht tot

de noodzakelijkheid van zijn wezen behoorde, maar de gerechtvaardigde dupliek zou zijn, dat de ander zich daarvan niets aan trok en op zijn recht bleef staan, anders te zijn dan de ander. Op deze wijze wordt elk onderling verstaan, ja elke onderlinge bespreking tussen mensen even onmogelijk, als een verstandig gesprek van een raaf en een aap, of als een schaakpartij tussen twee spelers, die er geheel verschillende spelregels op na houden.

Het beginsel: alles wat is (en dus ook de mens) moet zijn zoals het is en kan niet anders zijn, heeft merkwaardige consequenties.

Laten wij eens uit dit oogpunt de oude mop bekijken van de „rechter en de dief”. De laatste acht zich niet verantwoordelijk, omdat zijn grootvader en vader al dieven waren en hij werd opgevoed in een milieu, waarin diefstal normaal werd gevonden; hij moest dus wel stelen. Maar de rechter antwoordt hem, dat zijn vader en zijn grootvader ook al rechters waren en dat hij is opgevoed in een milieu, waarin men het vanzelfsprekend vond om dieven op te hangen; hij moet dit dus ook doen. Het gehele debat heeft, trots zijn starre logische consequenties, iets belachelijks; maar dit is zeker: als de dief gelijk had, dan had de rechter het ook. Laten we niet zomaar de mogelijkheid laten slippen, dat ze beide ongelijk hebben.

Er is een zeer bekend gezegde van Madame de Stael, die wel als een uiting van grote mildheid wordt aanvaard en op het eerste gehoor ook zo klinkt: „Alles begrijpen is alles vergeven”. Volledig luidde het: „Alles weten is alles begrijpen; alles begrijpen is alles vergeven”. Maar bij doordenking komt men toch tot vreemdsoortige, ja gevaarlijke conclusies. Want stel U voor, dat een misdadiger op de gedachte kwam, dit nu eens... op zichzelf toe te passen. Het zou kunnen leiden tot de consequentie zoals in de zestiende eeuw enige rovers trokken, die vooraf aflaat kochten en daarna getroost aan het plunderen sloegen, o.a. (naar het verhaal luidt) van de verhandelaar der aflaten, die ze vervolgens lachend hun kwijtschelding voorhielden. Inderdaad zou hiermede elke rem, elke zelfcritiek verdwenen zijn en kon men zichzelf vrijheid geven tot elke euveldaad, volgens het doodleuke schema: „zo ben ik nu eenmaal”.

Inderdaad, de humanist heeft het niet gemakkelijk met de fundering zijner waarde-oordelen; en van de normen, die daaruit als eisen voortvloeien. Zegt een onberedeneerd gevoel hem, dat hij ver-

antwoordelijk is, met zijn redeneren kan hij dit nòch voor zichzelf nòch voor anderen blootleggen.

Er is anders moeite genoeg voor gedaan.

Men heeft het waarde- en normbesef willen afleiden uit het utiliteitsbeginsel. Het ware en het goede zou niet anders dan „het uiteindelijk materieel nuttige” zijn en alle „deugd” dus slechts gecamoufleerd eigenbelang. Men heeft het goede met het aangename willen identificeren („Geluk is deugd” van Multatuli), wat evenmin opgaat. Men heeft het gelijk willen stellen met het solidariteitsbeginsel. Het opgeven van het individuele streven ten gunste van het groeps-streven zou het wezen van het goede zijn. „O mens, zeg niet ik, zeg wij; ik snoert de keten vaster, wij maakt vrij”. Hoezeer ook ongetwijfeld het norm-gevoel zich veelvuldig realiseert in de houding tot de medemens, ja zonder dit ternauwernood gedacht kan worden, ook dit lijdt schipbreuk op de werkelijkheid. Groeps-egoïsme is harder, wreder, meer onmenselijk geweest, dan ooit het individueel egoïsme heeft durven zijn. Dit is in alle tijden en in alle vormen zo geweest: „Als mijn eigen zoon zich aan ketterij zou schuldig maken, zegt Filips II, dan zou ik zelf het hout voor de brandstapel aandragen”. „Gut ist, was uns (niet wat „mir”) frommt” zegt Goebbels. En Lenin: „Onze moraal is afgeleid uit de eisen van de klassenstrijd”. Het is altijd weer hetzelfde geluid: terwille van een tot in het monsterachtige, over zeer velen uitgedijd, egoïsme is alles geoorloofd; en de auto-dafés, de Auschwitz-kampen en de Russische processen bloeien vanzelf op uit deze ene bodem.

In het Oude Testament wordt terwille van een doel, dat als goddelijke wil wordt uitgelegd, als „heilig”, de bevolking van een geheel land, man, vrouw en kind, ja zelfs het vee op de meest barbaarse wijze geslacht en van een stad wordt geen steen op de andere gelaten; en dit heette: aan Jahve wijden!

Waarden, en daarmee normen, af te leiden uit iets anders, dat logisch te beredeneren zou zijn, de grootste geesten der mensheid hebben zich hiermee afgetoed en zij zijn er niet in geslaagd. Het verstand staat hier voor een afgrond, die het nòch kan overbruggen, nòch kan overspringen en het moet erkennen, hier tekort te schieten.

De scheiding, de tegenstelling zelfs, tussen wat is en wat behoort, tussen wat moet zijn (naar ons verstand zegt) en wat eigenlijk niet moest zijn, het is een verontrustend raadsel.

Toen het Humanistisch Verbond — als ik het wel heb na heel



wat discussie — in zijn beginselverklaring het logisch enig houdbaar standpunt — dat van de persoonlijke willekeur als enige toetssteen van norm — verwierp, heeft het daarmee een uiterst belangrijke keuze gedaan. Ofschoon ik wel eens de indruk heb gekregen, dat het die belangrijkheid niet heeft beseft. Het heeft hiermede de rug toegekeerd aan het zuiver redelijk beginsel, dat de noodzakelijkheid van alle dingen eist, m.a.w. het heeft een houding aangevaard, die ik niet anders dan met het woord „religieus” aan kan duiden. Er ligt in opgesloten de erkenning, dat er in het wezen van de wereld een „iets” aanwezig moet zijn, dat aan de hoogste strevingen en beroeringen van het menselijk gemoed niet vreemd is.

En dit is een houding met zeer vérgaande consequenties. Het betekent een volstreekte afwending van het materialisme, in welke vorm ook. Want elk materialisme, het moge wetenschappelijk, wijsgerig of historisch zijn, betreft zich als laatste werkelijkheid op de noodzakelijke banen en botsingen der moleculen, waaruit al het andere, menselijk denken en handelen inclusief, voortkomt; en dit kan aan geen enkele „waarde” worden gemeten, geen enkele eis kan eraan worden gesteld. Ik wenste dat een ieder, die nog aan deze strikte noodwendigheid aller dingen vasthoudt, zich dit klaar voor ogen stelde, en wát hij eigenlijk erkent, wanneer hij bovengenoemde alinea van het beginselprogramma onderschrijft.

Er is niet aan te ontkomen: „redelijk”, d.w.z. bloot-verstandelijk, laat zich geen enkele rechtvaardiging van enige waarde of norm uitdenken. Het verste gaat, in deze onvermijdelijke gevolgtrekking, het Amerikaanse pragmatisme, volgens hetwelk er geen „waarheid” bestaat, maar alleen zekere opinies, die tijdelijk, in verband met hun geschiktheid in bepaalde levensomstandigheden, door de meerderheid voor waar gehouden worden; en het, evenzeer Amerikaanse, behaviourisme, dat al het psychische als „aangeleerd”, als niet anders dan een soort „dressuur” beschouwt en er zelfs niet voor terugschrikt te verklaren, dat er geen wezenlijk onderscheid bestaat tussen zinloos gebrabbel en klare, verstandige, uiting.

Het is geen fraai eindstation, waar de lange lijn van het „wetenschappelijk” denken tenslotte bij stil hield<sup>1</sup>. Natuurlijk vervalt hierdoor elk verschil tussen normaal en abnormaal, tussen meer- en minderwaardig. Het humanisme heeft zich dan ook beperkt tot het constateren alleen van het feit, dat de mens (in het algemeen), bepaalde nor-

<sup>1</sup> Om met Faust te spreken: „Ich sehe keine Spur von einem Geist, und alles ist Dressur”. A propos, de poedel bleek tòch een geest, en wel... een boze!

men erkent, zowel individueel als in gemeenschap; en het heeft een beroep gedaan op de „menselijke waardigheid” als fundament.

Maar hier wordt het al weer van een andere zijde aangevallen, nl. door de moderne psychologie. „Aangevallen”, men versta mij niet verkeerd, niet in die zin dat de zielkunde alle norm, en haar toepassing, de moraal, zou trachten te vernietigen. Maar wel in die zin, dat zij haar de bodem onder de voeten wegtrekt.

Al onze begrippen toch omtrent wat „behoort” en niet behoort, wat goed is of kwaad, worden herleid tot zogenaamde „introjecties”, een soort morele insputingen zouden we kunnen zeggen, die ons in de eerste jeugdijaren worden toegediend; inenting met allerlei vooroordelen, die des te machtiger zijn, omdat ze ons onbewust zijn.

Ofschoon er ongetwijfeld zekere waarheid hierin schuilt — want anders zou het niet zulk een grote verbreiding kunnen hebben onder mensen, die toch waarlijk niet onverstandig genoemd kunnen worden — anders wordt het, wanneer nu het geheel van ons denken en gevoelen, alle zedelijke en andere normen, tot niets anders dan een complex van driften wordt herleid, dat, volkomen redeloos, alles beheerst.

Wanneer het schijnt, of er ook gehandeld wordt uit een hoger plichtsbefef, of het onzelfzuchtig streven naar waarheid, uit iets als mensenliefde of mensenwaarde, dan is dit het geniepige zelfbedrog van het bewustzijn, dat schijnargumenten naar voren schuift om het driftmatige, dat door de conventie veroordeeld wordt, te camoufleren. Vooral het sexuele, in zijn meest grove en afkeerwekkende vormen, is het eigenlijke motief van allerlei gedragingen en slechts met de schoonst denkbare vermommings opgesierd, steekt het overal het hoofd op, in alle „zogenaamd hogere” strevingen, die eigenlijk evenzovele leugens zijn. Het is een streng-wetenschappelijk doorgevoerd cynisme, dat — daar wil ik uitdrukkelijk de klemtoon op leggen — in genen dele een aansporing tot grove onzedelijkheid is, maar alleen alle hogere motieven in zo hoge mate relativeert, dat zij van hun eigenlijke waarde beroofd worden. De overgang van „volkomen oprechtheid” in cynische brutaliteit is ook hier geleidelijk en onmerkbaar en voor zwakke zielen zeer gevaarlijk. En een daaruit voortgekomen leer, het Adler'se machtpincipe, leidt weer de gehele mens af uit de toevallige situaties van de jeugdijaren en het hele doen en laten van de mens is niets anders dan een streven, om zich te doen gelden, en over anderen te heersen. De moraal, die hieruit wordt afgeleid, is die van de brave inschakeling in



het geheel; ofschoon zij zich „individualpsychologie” noemt, is zij er op uit, alle individualiteit te doden, elke persoonlijkheid volkomen „aantepassen” aan zijn milieu; de mens moet „sociabel worden” en wel totaliter. Beiden zijn, heel typisch, uitgegaan van het ziekelijke en hebben getracht van daaruit het gezonde te begrijpen; eigenlijk is het normale een gemiddelde vorm van abnormaliteit.

Gelukkig, dat er reeds tegenbewegingen bemerkbaar zijn, die niet altijd meer het lagere als het eigenlijk menselijke en het hogere als bijwerk beschouwen; gelukkig heeft een hoogleraar in de psychiatrie onlangs durven wijzen op de waarde van het niet aangepast zijn, op het hoge nut van de spanningen, die daardoor worden opgeroepen en die de oorsprong zijn van alles, wat door de normale mens nog steeds als een hogere, geestelijke waarde wordt aangezien.

Gelukkig, dat er ook in de nieuwere psychologie weer een tendens zich vertoont, om het geestelijke als een eigen en hoogwaardig principe te schatten, niet zo maar „af te leiden van ondergrondse driften en ongezondheden” (Jung); een protest tegen het „eigenbelang is toch maar alles”, en wat anders lijkt is larie.

Ja, een humanistisch beginsel op te stellen, met de toch zo noodzakelijke erkenning van normen en waarden, is niet bepaald gemakkelijk. Nòch uit enkel-natuurwetenschappelijk, nòch uit modern-psychologisch standpunt laat het zich handhaven. Beide zijn te zeer behept met een onoverwinnelijke neiging tot devaluatie van de geest, waarvan de gehele „moderniteit” bezeten schijnt.

En zonder dat, komen wij er toch niet, dat staat wel vast; ook al is het toch nog moeilijk er, daarmede, wèl te komen, als men eenmaal de dwingende kracht van een „goddelijk gebod” heeft moeten verwerpen. Het „innerlijk gebod” als richtsnoer is een veel minder strak gespannen leiddraad en geen wonder, dat menigeen tast en mistast en op drift raakt en elk houvast verloren laat gaan, waar zowel rede als gevoel ontoereikend blijken.

Er helpt niets aan, zowel natuurwetenschap als psychologie en sociologie laten ons in de steek als richtsnoer van het gedrag.

En een normbesef, het onontbeerlijk besef dat dit mag en dat niet mag, zonder hetwelk geen maatschappij kan bestaan, zonder hetwelk zelfs geen roverbende zou kunnen bestaan, zonder hetwelk geen individueel mens zou kunnen bestaan, want hij zou aan zelfverachting ten gronde gaan, lijkt gebouwd op het drijfzand van het vaagste gevoelsleven.

Maar . . . op wat drijfzand lijkt is alles gebouwd; al ons weten,

zelfs het wiskundige- berust op gevoelsmatig aangenomen axioma's en betrekkingen; al ons kennen en denken en leren berust op een gevoelsmatig beleefde „logische samenhang”, in laatste instantie weer op de zogenaamde evidentie, de klaarblijkelijkheid, een gevoel. Het gevoel is onze diepste beleving, de grondslag van alles. En het bezwaarlijke is, dat dit gevoel zo veelvuldig kan worden beïnvloed. Door ons belang, door de omstandigheden, door instampte dogma's (Spijs- en Sabbathwetten der Joden). Daarom is het zaak, deze primaire gevoelsbeleving „zuiver te houden”. Want je kunt elk gevoel wegredeneren, en het is zo buigzaam als ijzerdraad. En het is goed, dat het niet verstart tot een dikke, plompe ijzeren staaf. Maar het is een levend ijzerdraad, veerkrachtiger dan een stalen veer. Het streeft altijd weer naar zijn eigen vorm terug, en dat streven noemen we het geweten.

„Geweten”, een mooi woord; in alle talen hangt het samen met het woord „weten”. Etymologisch is het „mede-weten”, het bewust weten van wat wij diep in ons zelf „eigenlijk altijd geweten hebben”; ook al hebben we het teruggedrongen. En hoe het door daverende frasen, zowel als door subtiel geredeneer, met stomheid kan worden geslagen, daarvoor levert niet alleen het verleden, maar ook het heden maar al te krachtig bewijs. Maar wat doen we, wanneer we dit zo buigzame, en toch zo elastische, gevoel boven alle dogma en boven alle critiek van het koele verstand gelding verschaffen? Wanneer we het, zoals het Humanistisch Verbond dit in zijn beginselverklaring gedaan heeft, nòch ontkennen maar ook niet èrkennen in zijn zuiver persoonlijke willekeurigheid, in de talloze „verbuigingen”, die het zo gewillig kan ondergaan?

Laten we ons dit goed voor ogen stellen. De humanist heeft daarmee bekend: de enkel-rationele visie op de wereld te verwerpen; het materialisme, het determinisme af te wijzen; hij heeft erkend, dat het zedelijk bewustzijn niet een product van dit of dat, van overerving, omstandigheden, historische of economische ontwikkeling is, maar iets dat op eigen fundament berust en dat zich in het menselijk bestaan, trots al die overerving, omstandigheden, historische of economische ontwikkeling tracht door te zetten, soms erdoor bevorderd, vaker erdoor tegengehouden.

Ik wil hiermede het verstand, het redelijk denken niet naar beneden halen. Op eigen terein heeft het onschatbare waarde. Het is en blijft de ware maatstaf, als „gezond verstand” in de praktische dingen van het dagelijks leven, als wetenschappelijk denken toegepast

op de gehele stoffelijke natuur, waarvan het reeds menig geheim ontraadseld heeft.

Maar dit terrein is beperkt en wanneer we trachten daarbuiten te treden, wordt het totaal machteloos. Wanneer men beproeft ook dan nog deze maastaf aan te leggen, is het als met een kompas aan de pool; het geeft geen richting meer aan.

Reeds de schoonheid gaat het verstand te boven; de meest nauwkeurig-wetenschappelijke beschrijving van een schilderij van Rembrandt, een beeld van Michel Angelo, een muziekstuk van Beethoven, zegt ons niets, absoluut niets van de eigenlijke waarde. Zelfs zulke eenvoudige schoonheidselementen, waarom twee kleuren met elkaar harmoniëren of met elkaar vloeken: de scherpste rede kan ons dit niet klaar maken. Nog minder beredeneerbaar is het ethische; het houdt verband met het nuttige, het kameraadschappelijke, het maatschappelijke, en toch is het dit niet geheel; het is meer dan dat. Alle drie waardebeginselen hebben hun diepe wortel in de menselijke ziel en wij kunnen een vermoeden hebben, dat zij in diepte samenhangen, maar wij kunnen die gemeenschappelijke wortel niet blootleggen.

De mensheid heeft, met allerlei gedachte-experimenten, gestreefd naar waarheid en is vaak in de dwaling terecht gekomen, om zich daar met veel moeite weer uit te werken, vaak om in nieuwe dwaling te vervallen. Maar juist omdat hij durfde te dwalen, heeft hij toch een en ander opgevangen van iets als het ware licht.

De mens heeft getracht schoonheid te scheppen en zo nu en dan is hem dit op wonderbaarlijke wijze gelukt, dan weer is hij afgegleden in diepten van banaliteit en platheid.

En de mens — en hier is het vooral de individuele mens, die van belang is — heeft ook altijd gestreefd naar een ethisch ideaal — om telkens weer onder te dompelen in het verkeerde.

Het is niemand gegeven zich vlekkeloos te houden. Dit zou uitlopen op een monnik- of nonnenleven, dat alleen vanuit speciale asketische gezichtspunten hoog kan worden geschat.

„Wer nicht mehr liebt, wer nicht mehr irrt, der lasse sich begraben”. Maar niemand is verloren, zolang hij een onderscheid van waarden erkent; pas als hij dit verloochent, wordt het bedenkelijk.

*Wer nie sein Brot mit Tränen aß,*

*Wer nie in kummervollen Nächten*

*Auf seinem Bette weinend saß*

*Der kennt euch nicht, ihr himmlischen Mächte.*

Let wel, het zijn hemelse machten, waarvan gezegd wordt:

*Ihr führt ins Leben uns hinein  
Ihr läßt den Armen schuldig werden  
Dann übergebt ihr ihn der Pein  
Denn alle Schuld rächt sich auf Erden.*

Naar mijn inzicht staat het humanisme (en vooral zoals het zich niet lang geleden in Nederland consolideerde in het Humanistisch Verbond) op een tweesprong. Het kan zich keren tot een overleefd materialisme. Maar het kan zich ook wenden tot een nieuwe stroming in het denken, die ik pas waarlijk humanistisch zou willen noemen. Dat het gehele wezen van de mens, met zijn drie afmetingen van waarde en norm, zich terug vindt in het heelal, waarin hij noch een door God willekeurig geschapen schepsel, noch een toevallig ontstaan product is, maar een cosmisch wezen, en met materiële en met geestelijke krachten in innige samenleving vervat. Onze normen en waarden zweven niet in de lucht, maar, zuiver gehouden, staan zij in de meest subtiele, maar ook meest innige samenhang met de gehele cosmos. Dit vaag-vermoede geheim heeft men telkens weer trachten vast te leggen in religieuze vormen die, in dogma's verstard, telkens weer moesten worden losgelaten wat die vormen betreft, maar waarvan het wezen toch weer telkens in andere vormen wordt gezocht.

Alle waarheid en wijsheid, die in het vat van een systeem wordt gegoten, is door de vorm en de inhoudsmaat daarvan beperkt. En zo zij vermeederen, zullen zij weldra over de rand heenvloeien, en het vat wordt onnut. Maar zo men wijsheid en waarheid wil bewaren en uitdelen, moeten zij worden besloten in een vaatwerk.

Maar nu ontstaat de onbedwingbare zucht bij de mens, het vat te verzegelen. Hij sluit de wijsheid op in het vat en zij kan noch worden uitgeschonken, noch zich vermeederen. Dan wordt het vat, met zijn onvermeerderbare inhoud een dogma en het wordt aanbeden als de Waarheid; ja de mensen vermoorden elkaar om de kruik en de kan. De „geschiedenis der godsdiensten” is het verhaal van de grote Schenkers, die door de kleine verzegelaars werden opgevolgd die de heilige vaten opstelden op een altaar ter aanbidding en er voor waken, dat het zegel niet gebroken wordt. En wanneer het verzet daartegen groeit, dan geschiedt het maar al te vaak, dat een beeldenstorm in woede het vat verbrijzelt en de vloeistof verspreid wordt. Het is de taak van het ware humanisme, de vaten te ontzegen en de kostbare inhoud uit te schenken voor een nieuw geslacht.

## Mikado - verering en Sjinto

Hoewel men Japan gewoonlijk betitelt als een Boeddhistisch land, kreeg de uit Voor-Indië ingevoerde heilsleer er in gewijzigde vorm eerst vaste voet omstreeks 600 v.C. en heeft ze er nooit in kunnen slagen de oorspronkelijke nationale religie, het zogenaamde Sjinto, volkomen te verdringen. Deze eredienst, waarvan de naam „Weg der Goden” betekent, wist zich zelfs na lange tijden van inzinking in de laatste eeuwen weer te herstellen, voornamelijk sinds de grote politieke omkeer in 1867, toen de Japanse Keizer, wiens wereldlijk gezag zo goed als vernietigd scheen, zijn oude positie als heerser weer kon innemen. De stoot hiertoe werd gegeven door het optreden der Westerse mogendheden, die onder dreigende vlootdemonstraties de openstelling van de Japanse havens voor hun handel afdwongen. De omkeer kwam volkomen onverwacht, daar volgens elk berekenbaar oordeel de schijnregering van de Mikado<sup>1</sup> ten einde liep om vervangen te worden en practisch reeds vervangen was door die van zijn opperbevelhebber of Sjogoen.

Zo schreef de toenmalige Zwitserse gezant Aimé Humbert, die in het voorjaar van 1863 in Japan was aangekomen:

„De Sjogoen breidt al verder en verder de instellingen en ordening van zijn moderne monarchie uit en doet steeds krachtiger grepen in het aloude stelsel der verstorven theocratie; de vreemde-ling heeft de poorten van het rijk opengebroken; de vlugge stoomboten van het Westen doorkruisen nu de stille wateren der binnensee en van alle kanten dringt de christelijke Europese beschaving veroverend het land binnen.

En terwijl de wereld om hem heen van gedaante verandert, zit daar nog altijd de Mikado, de afstammeling der goden, de erfelijke theocratische keizer van Japan, ontoegankelijk en onzichtbaar, als de stomme getuige van een omwenteling, die hij niet keren kan en

<sup>1</sup> Letterlijk: Verheven Poort.

die hem allicht in haar werveling zal meeslepen. Ware hij niet zo volkomen lijdelijk, de Mikado zou een tragische figuur zijn, de incarnatie van een gestorven verleden, waarvoor in het levende heden geen plaats meer is. Vergeefs trekt hij zich terug in de geheimzinnige schemering van een heilig halfduister; ook hij zal eenmaal in het volle licht moeten treden; ook over hem zal het onverbidde-lijk gericht der historie gaan. . . .

Rechtstreeks is er in Japan maar één soeverein, de Mikado, die reeds door zijn geboorte en gewijd karakter boven de wereldlijke heerser, eigenlijk zijn stedehouder, verheven is. Als afstammeling van de Zongodin, zet hij de traditionele linie der goden en halfgoden, der heroën en erfelijke keizers voort, die in onafgebroken volgorde over Japan hebben geregeerd sinds de stichting van het Rijk of eigenlijk sedert de schepping der acht grote eilanden. Als opperste hoofd van de godsdienst, welke naam of vorm die ook onder het volk moge aannemen, treedt hij in het bijzonder op als hogepriester van de aloude Sjintodienst. Te midzomer offert hij aan de aarde; te midwinter offert hij aan de hemel. Eén god<sup>2</sup> is bepaaldelijk met de zorg voor zijn persoon belast: van uit zijn tempel op de top van de berg Kamo waakt deze dag en nacht over de hoge Heerser. Gedurende een gehele maand in het jaar verlaten al de goden hun hemelse woningen en hun tempels om bezoeken af te leggen bij hun afstammeling en vertegenwoordiger op aarde. Als de Mikado sterft, wordt zijn naam, tot dusver verborgen gehouden, gegrift in de tempels zijner voorouders te Kioto, in de tempel van Hatsjiman<sup>3</sup> en zelfs te Isé in de tempel der zonnegodin.

Deze vertegenwoordiger der goden, deze theocratische Keizer en geboren soeverein, heeft buiten twijfel rechtstreeks van de hemel de onbepaalde macht ontvangen, waarmee hij zijn volk regeert. Maar hoe onbepaald die ook in theorie moge wezen, inderdaad is zij tot niets herleid en vermag de Mikado zelfs het geringste niet. Van tijd tot tijd schenkt hij groots klinkende eretitels aan sommige leden van den ouden adel, die zich op een of andere wijze verdienstelijk hebben gemaakt. Ook bepaalt hij de dagen der veranderlijke godsdienstfeesten, regelt de kleur van de priesterlijke gewaden en alle religieuze plechtigheden, beslist in hoogste instantie alle theologische geschillen. Maar dat is ook al. Soms echter veroorlooft hij zich openlijk te protesteren tegen sommige handelingen van het wereldlijk gezag, die zijn voorrechten trachten aan te tasten, zoals hij nog on-

<sup>2</sup> Bedoeld is Ohonamoedzji, afstammeling van de stormgod Soesanowo.

<sup>3</sup> Oorlogsgod.



langs heeft gedaan tegen de tractaten, door de Sjogoens met enkele Europese mogendheden gesloten. Wel is waar heeft hij ze later bekrachtigd, maar dat was tegen wil en dank.

Tegenover deze Majesteit nu staat de Sjogoen, de wereldlijke gebieders. Hij is eigenlijk niets meer dan de erfgenaam van fortuinlijke opkomelingen, een parvenu. De stichters van zijn dynastie, voormalige hof- en krijgsbeambten van de Mikado hebben hun heer om zijn leger, zijn vloot, zijn land en zijn inkomsten gebracht, als ware het hun taak hem van alle aardse zorgen en besommeringen te ontlasten. Hoe dit is geschied en wanneer zich eigenlijk in Japan de dubbele regering heeft gevestigd, die we er nu vinden, is nog niet in alle bijzonderheden precies na te gaan. Evenwel kunnen we ons vrij gemakkelijk de toedracht der zaak in grote trekken voorstellen. Naarmate uit het geslacht der Mikado's de geestkracht van vroeger week en deze Keizers zich vergenoegden met in hun hof al de weelden en geneugten te smaken van hun hoge rang, zonder de daaraan verbonden verplichtingen te vervullen, naarmate zij zich aan hun volk en de werkelijke wereld onttrokken om zich in het heilig halfduister van hun paleis door hovelingen te laten aanbidden, in die mate moest ook de grondslag der regering, het eigenlijk gezag, in andere handen overgaan. En het was niet meer dan natuurlijk, dat een groot deel van hun macht, naargelang die aan de ontzenuwde handen van de priester vorst ontsnapte, overging in die van zijn Sjogoen, zijn generalissimus. De Sjogoens hebben tegenover de Mikado's dezelfde rol gespeeld als de hofmeiers tegenover de laatste der Merovingische vorsten met dit onderscheid alleen, dat in Frankrijk het schaduwbeeld van een koning werd op zij gezet en hij die de macht bezat, ook de rang en de titel daarvan aannam, terwijl in Japan de Mikado, schoon in alles wat het staatsbestuur betreft, volslagen machteloos, voor het uiterlijke in zijn rang werd gehandhaafd en nog altijd als de eigenlijke keizer, de goddelijke soeverein werd geëerd. Waarschijnlijk dankt hij dit wel vooral aan zijn geestelijke rang, aan zijn gewijd karakter als afstamming en vertegenwoordiger der goden.

De eigenlijke grondlegger van de macht der Sjogoens was Minamoto Yoritomo, die in de 2e helft der 12e eeuw leefde. Geboren uit een vorstelijk geslacht, werd hij aan het hof van Kioto opgevoed en had daar ruimschoote gelegenheid op te merken hoezeer de macht van de dairi<sup>4</sup>) was gedaald en uitgeput. De Mikado, in zijn serail

<sup>4</sup> Het keizerlijk hof.

opgesloten, hield zich met niets anders bezig dan met de hofintriges en kabalen. De hovelingen brachten hun tijd in ledigheid door of gaven zich aan allerlei buitensporigheden over. De oude geslachten, die hetzij door bloedverwantschap, huwelijk of erfelijke rang met de Keizer waren verbonden, trachtten op allerlei wijze van hun positie voordeel te trekken en elkander in 's meesters gunst te verdringen. De daimio's (leenheren) die ver van het hof in de provincie leefden, ontsloegen zich meer en meer van hun verplichtingen jegens de kroon. Sommigen streefden naar onbepaalde macht bij het bestuur der keizerlijke leengoederen, andere weer breidden hun bezittingen uit ten koste hunner naburen. Familie-oorlogen, -veten en gewelddadigheden van allerlei soort, teisterden jaren en jaren achtereen de kastelen en bezittingen der voornaamste Japanse vorsten; wanorde en regeringloosheid verwoestten het land. Yoritomo, wiens geslacht zelf veel in deze burgeroorlogen had geleden, verkreeg van de Mikado het opperbevel over het leger en de meest uitgebreide volmacht om de orde in het rijk te herstellen. Destijds had de Mikado, evenals de adellijke landheren, geen ander leger dan de landweer. Zij, die tot het dragen der wapenen verplicht waren, verschenen bij oproep van hun heer in het veld, namen aan de krijgstoet deel en keerden na afloop weer naar huis terug.

Yoritomo nu schiep voor het eerst een staand leger, verbeterde de oorlogstactiek, onderwierp zijn soldaten aan een strenge tucht en trachtte hen zoveel mogelijk los te maken van alle betrekking tot het burgerlijk leven.

Met behulp van deze nieuwe macht wist Yoritomo ten volle zijn doel te bereiken. Hij onderwierp de daimio's, die gepoogd hadden zich onafhankelijk te maken en drong hen tot den eed van gehoorzaamheid, aan hem als stadhouder van de Mikado af te leggen. Enkelen weigerden hem als zodanig te erkennen; zij werden met hun hele geslacht uitgeroeid en hun goederen verbeurd verklaard. Aldus met de ene hand den adel bedwingende, wist hij met de ander de draden te grijpen van alle intriges, die het hof in beweging brachten. Hij begon zijn loopbaan onder de 76e Mikado en eindigde die onder de 83e. De keizers, die hem in de weg traden, moesten wijken en werden gedwongen afstand te doen; een hunner werd monnik en trok zich in een klooster terug. Eerst onder de 82e Mikado evenwel ontving Yoritomo de titel van Sjogoen, welke waardigheid hij metterdaad reeds 20 jaar bekleedde. Bij zijn dood volgde zijn oudste zoon hem op.



Van toen af waren er in Japan twee hoven, dat van de Mikado in Kioto, en dat van de Sjogoen, destijds te Kamakoera. Aanvanke-lijk was deze macht niet erfelijk, zelfs gebeurde het wel, dat de zonen der Mikado's met de waardigheid van Sjogoen werden be-kleed. In plaats van zich te verontrusten over wat er misschien te Kamakoera voorviel of werd beraamd, vond het lichtzinnige hof van Kioto daarin veel meer een onuitputtelijke stof voor zijn gees-tigheid en spotternijen. Nu eens maakte men zich vrolijk over de trotse airs der echtgenote van de Sjogoen, over de slechte smaak van de toiletten der dames uit haar omgeving, de onbeschaafde ma-nieren der hofkomedianten, de onbeholpenheid der danseressen, dan weer werd er gespot met de bonte uniformen der soldaten of met de platte uitspraak en slechte manieren van deze nieuwbakken e-dellieden, die zich voordeden als redders van het Rijk en herstellere van de theocratische regering.

Maar weldra kwam een onvoorziene, ernstige gebeurtenis aan de-ze spotlust een einde maken en deed de blikken van het gehele volk zich richten op het hof te Kamakoera. In de 12e maand van het jaar 1268 zette een Mongools gezantschap in Japan voet aan wal. Het kwam uit naam van Koeb lai Khan, de waardige afstammeling der Tartaarse veroveraars, die twaalf jaar later geheel China zou onderwerpen, Peking tot zijn residentie maken en de stichter wor-den der dynastie van Yuan onder welke het grote kanaal werd ge-graven. Koeb lai Khan schreef aan de Keizer van Japan:

„Ik ben het hoofd van een rijk, voorheen zonder macht of bete-kenis. Thans kan niemand de steden en landen tellen, die mijn heer-schappij erkennen. Ik wens in vrede te leven met de vorsten, wier staten aan de mijne grenzen. Tot dusver is nog geen gezantschap van Uwentwege tot mij gekomen. Ik vrees, dat men in Uw land niet goed met de ware stand van zaken bekend is; daarom zend ik U deze brief door middel mijner gezanten, die U met mijn inzichten bekend zullen maken. Ik hoop, dat wij elkander zullen verstaan. De wijze heeft gezegd, dat de gehele wereld slechts één groot gezin moest zijn. Maar hoe zal men daartoe geraken, indien de volken niet vriendschappelijk met elkaar verkeren! Ik voor mij ben vast besloten dat beginsel in toepassing te brengen, zelfs al zou ik daar-toe de toevlucht moeten nemen tot de wapenen. Het is aan de vorst van Nippon<sup>5</sup> te beslissen, wat hem te doen staat”.

De Mikado scheen wel geneigd aan deze broederlijke vermanin-

<sup>5</sup> Japan, genoemd naar het hoofdeiland.

gen van Koeb lai Khan gehoor te geven, maar de Sjogoen was gelukkig verstandiger en verwierp ieder denkbeeld van een bondgenootschap met de Mongoolse horden. Hij belegde te Kamakoera een vergadering der daimio's, deelde hun zijn bezwaren mee en wist ze tot zijn zienswijze over te halen. Het gezantschap werd met een ontwijkend antwoord teruggezonden. Het volgend jaar sloeg het Mongoolse opperhoofd een samenkomst van wederzijdse gezanten voor op het eiland Tsoetsima in de straat van Korea; ook dit werd afgewezen. In 1271 kwam er weer een brief zijnerzijds; er volgde geen antwoord op. In 1273 eindelijk zond hij nogmaals twee gezanten naar Kamakoera; de Sjogoen liet ze het land uit zetten.

Nu zo duidelijk de onwil der Japanse vorsten gebleken was om vrijwillig tot het grote gezin toe te treden, was Koeb lai Khan wel verplicht de verblinden te dwingen deel te nemen aan de bereide zaligheid. Spoedig verspreidde zich de mare, dat twee Mongoolse veldheren op weg waren naar Japan met een vloot van driehonderd grote oorlogsjonken, driehonderd kleinere zeilschepen en driehonderd transportvaartuigen. De Mikado schreef openbare gebeden uit en beval processies naar de voornaamste Sjinto-tempels. Onderwijl zorgde de Sjogoen voor de landsverdediging en dank zij zijn krachtige maatregelen werden de Mongolen op alle punten, waar zij een landing beproefden, teruggeslagen. Vergeefs trachtte hun Khan de onderhandelingen te hervatten; twee afgezanten, die hij in 1275 naar de Sjogoen zond, werden onmiddellijk weggestuurd; een derde die het 4 jaar later nog eens probeerde, werd onthoofd.

De vreedzame Koeb lai<sup>6</sup> Khan was woedend en besloot alle krachten in te spannen tot een laatste beslissende slag. Volgens de Japanse kronieken werd er een vloot uitgerust van vierduizend schepen, bemand met een leger van 240000 man. Deze ontzaglijke armada zette koers naar Firando aan den ingang der binnensee, toen een geweldadige orkaan<sup>7</sup> haar aangreep en de schepen op de rotsige kust verstrooide en verbrijzelde. Wie niet in de golven omkwam, sneuvelde onder de handen der getergde Japanners. Men verhaalt, dat slechts drie gevangenen werden gespaard om de tijding van de vreselijke nederlaag aan de grote Khan over te brengen.

Japan was van de dreigende overheersing der barbaren gered en geen wonder dat hij, aan wie het allereerst zijn redding dankte, daarvoor aan macht en aanzien won. Van nu af aan was het niet langer

<sup>6</sup> Eigenlijk zijn plaatsvervanger Tokimoene.

<sup>7</sup> De storm der goden, Kami-Kazé.

mogelijk de Sjogoens te behandelen als eenvoudige ambtenaren der kroon en hun aanspraken op gezag met minachtende spot te bejegenen. Het hof van Kioto wist nu, dat het te Kamakoera een mededinger had gevonden, die het geheel overvleugelen en eindelijk tot volkomen nietigheid veroordelen zou. Toch duurde het geruime tijd eer zich de macht der Sjogoens voor goed gevestigd had. Van de 14e tot de 16e eeuw was Japan het toneel van voortdurende burgeroorlogen en toenemende regeringsloosheid, waardoor de politieke organisatie van Yoritomo met ondergang werd bedreigd. De keizerlijke familie zelf was verdeeld; paleisintriges en -kabalen dwongen de wettige soeverein Kioto te verlaten en elders een schuilplaats te zoeken. Gedurende 60 jaren zetelden achtereenvolgens zes onwettige Mikado's op den overweldigden troon. . . . Eindelijk maakte een familieverdrag een einde aan dit schandaal; de wettige Mikado nam weer bezit van zijn troon in de heilige stad en herstelde plechtig de ijdele fictie van zijn theocratische soevereiniteit.

Maar ook over de troon van de Sjogoen werd hevig getwist. Woedende mededingers bestreden elkander te vuur en te zwaard zowel in Kioto als in Kamakoera en deinsden voor geen gewelddadigheid, zelfs voor geen broedermoord terug. De feudale grondbezitters maakten ijverig gebruik van de algehele verwarring om zo mogelijk zich te ontslaan van elke leenverplichting jegens de kroon en haar vertegenwoordigers. Wanorde, burgerkrijg en regeringloosheid allerwege; en toen in 1573 de Sjogoen Noboenaya in zijn paleis te Kioto met heel zijn geslacht werd vermoord, scheen het rijk de ontbinding nabij."

Evenwel wist Noboenaga's opperbevelhebber Hideyoshi op uiterst hardhandige wijze de orde weer te herstellen. Streng ook trad hij op tegen de Katholieke missionarissen, die in het gevolg van de Jezuiet Franciscus Xaverius<sup>8</sup> het land allengs waren binnengedrongen, en tegen hun talrijke bekeerlingen. Men spreekt van 600000. Aanleiding tot die scherpe vervolging gaf onder meer de uitlating van een Spaans<sup>9</sup> kapitein, die met zijn schip aan de Japanse kust was gestrand en, om indruk te maken, hoog opgaf van de geweldige macht der Spaanse monarchie. Toen hem door een beambte, die de lading in beslag kwam nemen, gevraagd werd hoe de koning van Spanje zoveel landen had kunnen onderwerpen, antwoordde hij:

<sup>8</sup> Deze verscheen in 1549 in Japan.

<sup>9</sup> De Portugezen kwamen vanaf 1543, later ook Spanjaarden, de Hollanders in 1600.

„Onze heersers beginnen met naar de landen, die zij veroveren willen, eerst priesters te zenden. Wanneer die een deel van de bevolking hebben bekeerd, volgen er troepen, die zich met de inlandse christenen verenigen en zo het ganze land onder de heerschappij brengen van de Spaanse kroon”. Deze woorden, overgebracht door Boeddhistische priesters, die zich al geërgerd hadden over Noboenaga's overgang tot het Christendom, misten hun uitwerking niet. Onder Hideyóshi's opvolgers werden de nog achtergebleven Jezuïeten op wrede wijze, o.a. door kruisiging ter dood gebracht en de bekeerde Japanners, voor zover zij niet tot hun oude geloof terug hadden willen keren, genadeloos uitgeroeid.

De regering brak nu de handel met Portugezen en Spanjaarden geheel af, wat zonder bezwaar ging, daar sedert 1600 reeds Hollandse zeevaarders waren aangekomen om hun taak over te nemen, deze vijanden van de Jezuïeten bleken te zijn, en geen godsdienstige propaganda wensten te voeren. Van die tijd af ging alle verbinding met het Westen door hun handen, hoewel ze steeds onder nauwlettend toezicht, haast als gevangenen, zich beperken moesten tot hun factorij op het kleine eilandje Decima tegenover Nagasaki. Het was op deze historische plek, niet groter dan de Dam in onze hoofdstad, dat gedurende de Franse bezetting in de Napoleontische tijd de Hollandse vlag nog vrij kon uitwaaien. Het verdere Japan bleef voortaan voor alle Westelingen hermetisch gesloten.

Gedurende de 18e eeuw traden er in dat geïsoleerde land verschijnselen op, die naderhand bleken de voortekenen te zijn van een grote omwenteling op godsdienstig en politiek terrein. Het was toen, dat enkele schrijvers hun aandacht weer begonnen te richten op de oud-Japanse literatuur, voornamelijk op de Kodzjiki of „Herinneringen aan de Oudheid” en de „Nihongi” of „Japanse geschiedenis”, werken die in 712 en 720 n.C. op keizerlijk verzoek naar mondelinge overlevering waren samengesteld. Onder deze literatoren behandelde Moótori (1730-1801) vooral, in zijn commentaar op de Kodzjiki, de oude mythen uit een godsdienstig oogpunt, terwijl zijn leerling Hirata (1776-1843) als gevolg hierop pleitte voor een wederopleving der oude religie, het Sjinto, wat de bevrijding van de Mikado, de afstammeling der Zonnegodin, uit zijn jammerlijke positie noodwendig medebracht. Waar dit nu de Sjogoen minder te pas kwam en Hirata's werk veel weerklank onder de hogere standen vond, werd de schrijver verbannen naar een afgelegen provincie.

*Wordt vervolgd*

## Inleiding tot een vergelijkende studie van godsdienst, wijsbegeerte en wetenschap

Die philosophische Glaube bleibt  
das Wagnis radikaler Offenheit.  
KARL JASPERS.

### X (Slot)

Het is een niet te ontkennen feit, dat Europa haar dominerende plaats heeft verloren en van het activum naar een passivum is verschoven. Een tweede evenmin te loochenen feit is, dat de wereld-eenheid als onvoorziene kettingreactie ener diep ingrijpende industriële revolutie de „parochiale mens” (Toynbee) heeft losgeslagen uit oude veilig- en zekerheden.

Gaan wij nu het reëel idealisme na van hen, die vertrouwen op de ordenende mogelijkheden, welke liggen in organisaties als de Verenigde Naties en een Europese Beweging, dan blijkt hun pogen te worden bedreigd door een historisch complex. Zijn verschillende volkerengemeenschappen als sociaal-economische eenheden gelijknamig geworden en is de erkenning van een planetarische wereld een uiting van werkelijkheidszin, velen der individuele vertegenwoordigers van die gemeenschappen hebben dit ontwikkelingstempo blijkbaar niet kunnen bijhouden. Zo draagt Nederland als nationale eenheid internationaal reeds een regionaal karakter, maar de gemiddelde Nederlander wordt in zijn belevingsgevoel nog gefixeerd door de beperkte horizon van landgrens, godsdienstige en politieke scheidingslijnen. Men dient dus bij een situatie-verkenning rekening te houden met verschillende verwerkings-niveau's. Niet alleen, dat velen zich in de verwarring van het internationale ogenblik dreigen terug te trekken binnen verouderde bolwerken, maar ook dat bij anderen de herleving van een romantisch idealisme de feitelijkheid te kort doet door een emotionele sprong in een vervlakkende eenheidsconceptie. In een belangwekkend boek heeft Eugen Lemberg<sup>1</sup> aange-

<sup>1</sup> EUGEN LEMBERG, *Geschichte des Nationalismus in Europa* (1950).

toond, dat de natie als het eigenlijke structuurbegrip van Europa in politieke zin heeft afgedaan; maar tevens, dat het nationale als psychologische categorie een waarde is, waarmee voortdurend moet worden rekening gehouden. De verwerkelijking van een Europese federatie wordt bovenal gediend door de nationale verscheidenheden in het oog te houden. Het is dan ook niet toevallig, dat het „Institut Havrais de Sociologie Economique et de Psychologie des Peuples” een prijsvraag heeft uitgeschreven over „La contribution de la psychologie des peuples à la construction de la fédération Européenne”.

Eindigden wij onze vorige bijdrage door te wijzen op het centrale begrip mens en is het dienstig rekening te houden met het beleavingsgevoel van „de kleine man” hier en elders, dan kan o.i. tot de kern der wereldcrisis worden overgegaan door de geschiedenis van de machtsfactor in het leven der volkeren na te gaan.

Dat Berdjajew heeft gesproken van „Nieuwe Middeleeuwen” en talloze geleerden in Europa en de U.S.A. zich ernstig bezig houden met de gebonden cultuur der post-klassieke periode, zien wij als een symptoom. Een universele cultuur was in de Middeleeuwen mogelijk door de religieuze erkenning van een hiërarchische orde, waarbij Paus en Keizer als de prominente gezagsdragers hun mandaat ontleenden aan God zelf. De geleidelijke desintegratie der Middeleeuwse cultuur tekende zich af door een differentiatie van gezag en macht. De toenemende saecularisatie van het pauselijk gezag tot een politieke machtsfactor en het verval van een universeel keizerschap illustreren het ontbindingsproces van een ordening, die door Hervorming en Humanisme in principe werd overgedragen op het geweten en het denken van de individuele mens. Dat door deze gezagsverschuiving een sociaal probleem zich manifesteerde, bewezen acute conflicten als de Boerenopstand en het optreden der Wederdopers. Het orthodoxe Christendom in zijn katholieke en protestantse verschijningsvorm bleef de vorst een religieus getint gezag toekennen, hoewel „het recht tot opstand” — niettegenstaande een Calvinistische prioriteit der conscientie — velen in verwarring bracht. Het is de 18de eeuw, die bij monde van een Rousseau het gezag van de vorst heeft ontdaan van zijn religieus aureool. De verdeelde Christenheid, het radicaal ontluisterde sacrale koningschap en de in de 19de eeuw door een politiek liberalisme ontstane democratisering der overheid, illustreren een hoogst opmerkenwaardig proces met vergaande consequenties. Heeft Lafayette als romantisch zoon der burgerlijke Franse revolutie zijn „Déclaration des droits de l'homme



et du citoyen" geproclameerd, het samenvallen van een economisch liberalisme met de industriële revolutie droeg bij tot het ontstaan van een geleidelijk toenemende sociale wan-orde. Het humane protest van Karl Marx tegen de rechteloosheid van het industriële proletariaat, gecombineerd met een oproep tot de internationale eenheid der „onterfden", was de reactie op een sociale onmacht, waar slechts overmacht tegenover kon worden gesteld. Marx heeft het dogma ener sociale berusting ontmaskerd als het meedogenloos middel om de bezittende klassen hun plaats te verzekeren. Een sinds de vorige eeuw sterk toegenomen atheïsme, velerlei symptomen van een a-sociaal nihilisme, o.a. het onbarmhartig misbruik der techniek, waren geen oorzaken, maar verschijningsvormen van een desintegratie der samenleving. Het ongebonden individu meende zich nu zeker te stellen door een infantiel-religieuze waarde toe te kennen aan een macht, die haar schijngezag ontleende aan de overmacht der massale groep.

Gaan wij de geschiedenis van Europa na in haar verhouding tot de niet-blanke volkeren, dan berustte haar eeuwenlang dominerende positie op een magisch gezag, dat o.a. het gevolg was van een technisch en economisch overwicht. Wat wij momenteel in Azië beleven is het démasqué der Europese superioriteit en wel in die radicale vorm, dat elke Westerse gezagshandhaving wordt geduid als een brutaal en gewetenloos imperialisme. Er is in het Oosten een oude, d.w.z. verouderde orde te niet gedaan, binnen welke nieuwe beleavingsgevoelens niet meer hun uitingsvorm kunnen vinden.

Van een historisch perspectief uit kunnen we spreken van een radicale gezagscrisis, die in onze tijd door verschillende oorzaken een fundamenteel sociaal probleem van ongekende wereldomvang heeft doen ontstaan. Opmerkenswaard is, dat Hegel's verabsolutering der abstracte staat door zijn Marxistische en fascistische transformatie in een neo-absolutisme uitliep, waarbij de concrete machthebber een magisch gezag werd toegekend. We zouden hier niet van crisisvormen der democratie willen spreken, omdat bijv. noch Rusland noch Duitsland de condities hebben gekend om te komen tot een geleidelijk politieke volwassenheid. Bovendien moet de Russische revolutie in haar eerste phase vooral worden begrepen als het antwoord op een verbijsterend dringend sociale vraag. Verliest men deze factor niet uit het oog, dan ligt het voor de hand, dat ook Azië in een door Moscou gepropageerd universeel communisme de directe oplossing ziet van haar sociale nood en tegelijkertijd een bevrijding van het

Westers gezag, dat voor de Oosterling — historisch verklaarbaar — wordt gelijkgesteld met een verwaten machtsbestel. Nu kan men nutteloos twisten over de juistheid van dit standpunt; immers de Westerse waarheid en de Oosterse waarheid zullen elkaar nimmer dekken, daar deze emotioneel verschillend zijn gestructureerd en beide berusten op een met andere categorieën verwerkte feitelijkheid.

De crisis der Westerse democratie zien wij voornamelijk in een toenemend democratisme, d.w.z. de verindividualiseerde belangenpolitiek der partijen, waardoor een waarachtige samenwerking op nationaal gebied bijkans onmogelijk wordt gemaakt en dus de wezenlijke voorwaarde om tot een inter-nationale ordening te geraken politiek nauwelijks merkbaar is. Het is een betreurenswaardig feit, dat vooraanstaande politici en velen van hun kleine satellieten in de pers, de wereldsituatie „verklaren” als een machts crisis tussen Oost en West en de momentele bewapeningswedloop zonder meer aanvaarden als de enige oplossingsmogelijkheid. Hier wordt op een historisch onlogische wijze het gevolg voor de oorzaak aangezien en de achtergrond der verschijnselen voorbijgegaan; m.a.w. de gezags crisis als wezen wordt verward met een machts crisis als verschijningsvorm. Deze handelwijze nu laat „de kleine man” in een toestand van voortdurende angst, voedt een gevaarlijke agressiviteit als primitieve afweervorm en bestendigt de mythe van een onvermijdelijke 3de Wereldoorlog. Het nuchtere denken wordt opnieuw ondermijnd door een magische „scapegoat”-theorie, ons maar al te bekend uit de fascistische angstprojectie op het Joodse volk als oorzaak van alle nationale en internationale wantoestanden. Blijft men om propagandistische redenen staan bij de uiterlijke verschijningsvorm der gezags crisis, dan wordt door een pseudo-realisme een acute toestand verabsoluteerd. Deze fixatie heeft een historische verlamming tot gevolg, waarop vroeg of laat de „bevrijdende” amokhandeling van een oorlog móet volgen.<sup>2</sup> Er is slechts een cynisch vertrouwen in de almacht van de brute macht.

Nu is het een hoopvol teken, dat van verschillende zijden op dit pseudo-realisme wordt gereageerd en wel door een reëel idealisme. Reëel, omdat uitgegaan wordt van een bestaande wereldeenheid door nood, angst en zorg. Idealisme in de wezenlijk menselijke betekenis, omdat hier sprake is van een idee als creatief ontwerp, zinvolle ordening door een belangeloze toepassing der universele waarden. Reeds in 1948 werd het ideëel karakter van het Handvest der Verenigde Naties uitgewerkt in de „Universal Declaration of Hu-

<sup>2</sup> Dr. A. M. MEERLO, *Homo militans* (1940).



man Rights", waarbij in tegenstelling met Lafayette's ontwerp de mens niet werd gezien als een rationele burger, maar als een sociale persoonlijkheid, begiftigd met verstand en geweten.<sup>3</sup>

Wanneer men nu opmerkt, dat van een verwerkelijking dezer idealen nog bitter weinig is te bemerken, willen wij — speciaal voor „het Westen” — wijzen op het noodzakelijk adjectief belangeloos bij een toepassing der universele waarden. Als recente uitingen van een bezinning, juist op deze noodzakelijke toevoeging, noemen we het sociale werk van de U.N.E.S.C.O., het in 1950 verschenen Quaker-Raport „The United States and the Soviet-Union”<sup>4</sup>, de reactie van de Wereldraad der Kerken op de slogan „het behoud der Europese cultuur”, Stringfellow Barr's „Let's join the human race” en in Nederland het „Bureau voor Internationale Dienstverrichting” en de stichting „Dienst Ontwakende Wereld”. Hier is geen sprake van een verraderlijk compromis met de U.S.S.R., maar wordt het standpunt van een pseudo-realisme verlaten door een erkenning van het fundamenteel sociale wereldprobleem. Juist het moedige en eerlijke doordenken der situatie brengt de schuldige nalatigheid tot bewustzijn, roept het sociale geweten wakker, waarbij menselijkheid en naastenliefde niet worden beperkt tot de „Westerse” wereld. Wil een nu nog te eenzijdig georiënteerd instituut der Verenigde Naties gezag krijgen ook in Azië, dan dient het zich blijvend in te stellen op het belangeloos uitdragen van het meest wezenlijke, dat „het Westen” tot de wereldcultuur heeft bijgedragen.<sup>5</sup>

Beschouwt men het voorafgaande als een schuldprojectie op de U.N.O., dan ziet men voorbij, dat in het Handvest wordt gesproken van „We, the peoples”. Voor de tekortkomingen der U.N.O. — hoe begrijpelijk dan ook in deze kenteringstijd — zijn wij allen verantwoordelijk. Een interne reorganisatie kan niet de directe taak van de momenteel vertegenwoordigde regeringen zijn, maar zal pas mogelijk worden, wanneer de volkeren zelf het initiatief nemen. Wij geloven met Huxley, Bodet, Klineberg, Campagnolo e.a., dat hier een belangrijk leidende taak is weggelegd voor de tot sociale verantwoordelijkheid geroepen wetenschappelijke werkers en menen ook een niet te onderschatten betekenis te moeten toekennen aan een samenwerking van particulier-internationaal georganiseerde groepen.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> *Our Rights as Human Beings*, p. 5 (U.N.O. Publications, 1949. 1. 21).

<sup>4</sup> Zie onze bespreking in *Wetenschap en Samenleving* van Juni 1951.

<sup>5</sup> PITIRIM A. SOROKIN, *The crisis of our age*, p. 336 (1946). Bladz. 226 Ned. vert. 1950, Uitg. Kluwer.

Willen wij nu terugkeren tot het doel van ons onderzoek, dan rest ons niet anders dan een begripsanalyse van de ter sprake gekomen termen macht en gezag. Macht is een algemeen biologisch begrip en bedoelt de onmacht van het bedreigde object. De agressieve machthebber reageert op het vreemde instinctief-absorberend. De consequentie van deze bedoeling is de verlamming of de dood van het bedreigde. Treedt deze asociale machtsintentie bij de mens op, dan wordt de ander tot ding gevalueerd. Het handelen op animaal niveau kent immers geen waarden, dehumaniseert de wereld als een nihilistisch krachtveld, ontstaan door de meedogenloosheid van instinctieve baatzucht en primitieve angst.

Gezag is een typisch menselijk begrip, daar het een zedelijk karakter draagt. Gezag houdt de erkenning van een orde in, waardoor natuurlijke conflictsituaties worden opgelost in de humane sfeer van het dienstbaar zijn aan een voor allen geldige norm. Gezag leidt tot aanvaarding van de andere als mede-gerechtigde en is in wezen sociaal. De gezagsdrager als mandataris is de behoeder van een waarachtige gemeenschap, die haar bestaansgrond vindt in de erkenning van de waardigheid der menselijke persoonlijkheid. Gezagshandhaving kan slechts betekenen het herstel van een bedreigde orde in haar ordenende feitelijkheid en geschiedt steeds in naam van een universeel geldend recht. Dit recht is dus niet de particuliere uiting van een klasse- of rasjustitie — in wezen het gruwelijk onrecht van een machtsgroep — maar de sociale norm, waardoor elk mens mede verantwoordelijk wordt gesteld als vrije en gelijkgerechtigde persoonlijkheid. Macht is mogelijk door de demonische exploitatie van een „minderheid”; gezag is pas wezenlijk bij een principiële ontkenning van minderheden. Het begrip overheid dekt niet zonder meer het begrip gezag; dit is een magische symbolisering. Slechts wanneer de overheid zelf het gezag dient, d.w.z. een humane ordening mogelijk doet zijn zonder onderscheid te maken tussen ras, godsdienst, sexe en klasse, is zij moreel aanvaardbaar. Doet zij dit niet, dan geldt het recht tot opstand in naam van het sociale geweten.

Ver reikende gevolgen van een industriële- en verkeersrevolutie hebben de wereld tot een eenheid gemaakt, waarin de heterogene geladenheid der met elkaar samenhangende regionen een verbijsterend spanningsveld opleveren. Het is nu de opdracht van onze tijd deze chaotische wereld bewoonbaar te maken door een creatieve or-

<sup>6</sup> Zie ons artikel: *De sociale verantwoordelijkheid van de wetenschappelijke onderzoeker* (*Wetenschap en Samenleving*, December 1950).

dening, waarbij een volkerengemeenschap wordt verkregen, die principieel is gebaseerd op rechtvaardigheid en naastenliefde. Zoals wij hebben geconstateerd, heeft de Westerse cultuur in haar waarachtige vertegenwoordigers deze universele maatstaven reeds opgebracht. We wezen op de recente codificatie van 10 December 1948; een moreel feit van de eerste orde, waardoor de U.N.O. alleen al haar bestaansrecht heeft getoond. Ook het Internationaal Gerechtshof als sociaal instituut is aanwezig, maar mist nog een algemeen erkend gezag. Dit zekerings-orgaan is door progressieve denkers reeds eeuwen voorbereid en houdt de mogelijkheden in om internationale kortsluitingen te ontdoen van hun barbaarse gedragsuiting, die binnen de nationale gemeenschappen unaniem als een primitieve regressie wordt veroordeeld.

De wereld verkeert in een crisis, maar nog nimmer zag de creatieve persoonlijkheid zich voor perspectieven geplaatst als nu. De opdracht van onze tijd is slechts te verstaan met het sociale geweten en uitvoerbaar door een cultureel zendingsbewustzijn, maar dan ontdaan van particulier-nationale nevenbedoelingen of — om een woord van Denis de Rougemont te variëren — door een „croire avec les mains”.

Is er nu van de mensheid nog iets te verwachten in een wereld, waar men dagelijks meer vertrouwd raakt met barbaarse machtsmiddelen? Deze vraag leidt tot een bezinning op het object der theoretische anthropologie. Zoals uit het voorgaande is gebleken, zien wij de mens als een creatieve persoonlijkheid van uniek zedelijke waarde en wel in dien zin, dat zijn denken, verbeelden en handelen hem aangerekend kan worden. De mens heeft volgens de diepzinnige, Joodse mythe, het vermogen om te kunnen kiezen: het scheppen van een orde of het teweeg brengen van een leven benemende wanorde. Daarom hoeft de mens als mens niet in een uitzichtloze situatie te verkeren. Nu moeten wij direct toegeven, dat dit reëel-idealistische mensbeeld een subjectief karakter draagt; d.w.z. niet door allen wordt gedeeld. Het is echter opmerkenswaardig, dat verschillende wetenschappen die gevarieerde aspecten van de mens tot object hebben, zich radicaal distantieerden van 19de eeuwse opvattingen. De moderne bioloog wijst de simplistische visie van de mens als gedragsapparaat of hoger ontwikkeld dier af. Zo schrijft Portmann: „der Mensch muss auch dem Biologen vor Augen sein als das ganz-besondere Wesen mit Geschichte, als die Daseinsform mit einer ihr eigentümlichen zweiten Natur, der Kultur”.<sup>7</sup> De moderne psycholo-

<sup>7</sup> ADOLF PORTMANN, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, S. 20 (1944); zie ook *Eranos-Jahrbuch*, Band XV, S. 27 (1948).

gie heeft in haar markante vertegenwoordiger Jung opnieuw de homocentrische mensbeschouwing gefundeerd en de oorspronkelijke betekenis belicht van een religieuze existentie.<sup>8</sup> De sociale psychologie heeft de ontluisterende eenzijdigheid van het instinct als laatste verklaringsbeginsel te niet gedaan en gewezen op een typisch menselijke ontvankelijkheid voor cultuur.<sup>9</sup>

Het valt niet te ontkennen, dat wetenschappelijk gezien het grondschema van een traditioneel Humanistisch en Christelijk mensbeeld is hersteld. Wij dienen echter rekening te houden met een tweetal feiten. In de eerste plaats worden oude theorieën nog gehandhaafd, die dus blijken geenszins verouderd te zijn! Deze theorieën bevredigen een bepaald type, kunnen niet alleen psychologisch, maar ook sociologisch worden verhelderd. De materialistische mensbeschouwing bijv. is van alle tijden; de geschiedenis van het wijsgerig denken toont ons dit overduidelijk aan. Opmerkenswaardig is, dat achteraf beschouwd, een sociale infiltratie der materialistische leerstellingen zowel in de 18de als in de 19de eeuw samenviel met een ontbinding of beginnende desintegratie van het maatschappelijk systeem. Het sociale conflict doet Marx een eenzijdige nadruk leggen op de mens als homo laborans,<sup>10</sup> illustreert in een verworpen samenleving het onnatuurlijk domineren van een onmaatschappelijk zijn en laat de honger als een fundamenteel instinct voorkomen. Helaas is het waar, dat speciaal in Azië het Marxistische mensbeeld de weerspiegeling toont van een trieste werkelijkheid. Psychologisch dus begrijpelijk, dat dit „naturalistisch humanisme” hier zijn „volheid der tijden” vindt.

In de tweede plaats blijft — theoretisch gezien — „de kloof” tussen een Humanistische en orthodox-Christelijke anthropologie gehandhaafd. Het meest fel en bewogen wordt dit geïllustreerd bij Karl Barth, wiens „Kirchliche Dogmatik” (III,2) een systematische uitwerking bevat van het grondthema „die Begründung der Anthropologie auf die Christologie”.

Reeds eerder hebben wij als onze overtuiging uitgesproken, dat een vergelijkend onderzoek van godsdienst, wijsbegeerte en wetenschap „de” werkelijkheid of „de” waarheid niet kan doen kennen. Wel zal — en dit is ons in de loop van deze inleiding duidelijk gewor-

<sup>8</sup> Prof. Dr. E. A. D. E. CARP, *De analytisch-psychologische behandelingsmethode volgens Jung*, Hoofdstuk V (Amsterdam z.j.).

<sup>9</sup> Zie o.a. OTTO KLINEBERG, *Social Psychology* (1950).

<sup>10</sup> *Hedendaagse waardering van Marx*, blz. 157 t.m. 196 (1950).

den — door een vergelijkende studie de waarheidzoekende en met de werkelijkheid worstelende mens in zijn door karakteraanleg, cultuurphase en sociaal milieu gevarieerde zijnswijze kunnen worden herkend als de verwante mede-mens.

In grote trekken hebben wij de geschiedenis van godsdienst, wijsbegeerte en wetenschap nagegaan in hun gedifferentieerde ontwikkelingsgang en onderlinge spanningsverhoudingen. Geloof en wetenschap bleken waardegebieden met een eigen geldigheid te zijn. Er heeft een opmerkenswaardige verschuiving in dit eeuwenoude vraagstuk plaats gehad. „De eenzijdige verantwoording der geloofszekerheid ten behoeve van een daarvan losgedachte instantie van het autonome denken, begint als probleemstelling zijn klemmende overtuigingskracht te verliezen. Het toenemend inzicht in de gedifferentieerdheid van ons waarheidsbegrip, dat in de formele logica en de natuurwetenschappen op andere wijze functioneert en vooral ook principiëel anders is betrokken op ons persoonlijk leven dan in de zgn. geesteswetenschappen, inzonderheid de theologie, heeft geleid tot deze koerswijzigingen.”<sup>11</sup> Wetenschap en wijsbegeerte bleken structureel onderscheiden door de gedifferentieerdheid van het begrip weten en de benaderingswijze der pluriforme werkelijkheid; zij houden daardoor een wederzijds verrijkende afhankelijkheid in. Ook de verhouding tussen wijsbegeerte en godsdienst, o.a. het vraagstuk van een christelijke wijsbegeerte blijkt betrokken te zijn met bovengenoemde verschuiving. Bij het radicale standpunt, dat Karl Barth inneemt, moet niet worden vergeten, dat hij „de” wijsbegeerte op kortzichtige wijze laat samenvallen met de Marburger school. Typerend blijft echter het woord van Roger Mehl: „le chrétien philosophe diffère de toute autre philosophie en ceci qu'il se réserve le droit et la liberté de juger son œuvre et de l'éprouver à une pierre de touche qui est non philosophique, mais dogmatique”.<sup>12</sup>

Resumerend zagen wij, dat een analyse van de totale beleving in haar gevarieerd afgestemd zijn op het spectrum der werkelijkheid de integrale samenhang van godsdienst, wijsbegeerte en wetenschap doet beseffen als een interpolair spanningsveld. Het gemeenzame van de mens en zijn verwante mede-mens schuilt in de mogelijkheid om te kunnen doordringen tot een geestelijke waardewereld, die — hoe-wel oneindig gevarieerd — hen doet deelhebben aan de transcendente

<sup>11</sup> *De Christen-Academicus en de Wetenschap*, blz. 18 (1949).

<sup>12</sup> ROGER MEHL, *La condition du philosophe chrétien*, p. 25 (1947).

orde. De bewustwording van deze orde, waardoor de existentie van de mens haar wezenlijke grond verkrijgt, de erkenning van een eenheid in verscheidenheid, loochent niet de subjectieve belevings- en uitingsvorm, maar heft het obstakel op om tot een praktisch samenwerken te geraken.

De formele eenheid van de wereld, waarin wij geworpen zijn door een technisch imperialisme, dient menselijk te worden verwezenlijkt door een letterlijk ongelimiteerde aanvaarding van de naaste. Het is de grote waarde van de culturele antropologie ons de mens te hebben getoond in zijn verscheidenheid, waardoor wij bevrijd kunnen worden van een „cultural ethnocentrism”.<sup>13</sup>

Het zou onwettelijk zijn, wanneer een der belangrijkste problemen van onze tijd werd voorbijgegaan, n.l. de fanatieke tegenstellingen die er bestaan binnen het geloofsdomein en wel van een christelijke orthodoxie tot een religieus getint atheïsme. Dit brengt ons op een voor deze wereldsituatie uitermate praktisch vraagstuk, n.l. dat der tolerantie. Het is opmerkelijk, dat wij het principiële uitgangspunt kunnen vinden in het laatste werk van Gabriël Marcel: „nous aurons à reconnaître qu'une religion vraie ne peut pas être fanatisante et, inversement, que là où il y a puissance fanatisante, il y a perversion radical de la religion”.<sup>14</sup> In ons land is zo juist door Sperna Weiland dit fanatisme van Protestantse zijde belicht. Volgens hem heeft het begrip tolerantie voor de Christen twee definitieve limieten:

1. every Weltanschauung must be dismissed in which the dignity of men is denied;
2. every Weltanschauung must be dismissed in which another God is confessed than the God of the Credo, the God who revealed himself in Christ.<sup>15</sup>

Wat het eerste punt betreft kunnen wij het volkomen met Weiland eens zijn. De tweede afwijzing kan gevaarlijk dicht een fanatisme naderen, dat zich dan uit als een liefdeloze „Kommunikations-unfähigkeit” (Jaspers), waardoor elke vorm van samenwerking verwaten principieel wordt afgewezen. We zouden willen eindigen met te wijzen op de helaas ook nog voor deze tijd geldende vermaning, die Jezus gaf in zijn gelijkenis van „de barmhartige Samaritaan”.

<sup>13</sup> Zie o.a. MELVILLE J. HERSKOVITS, *Men and his works* (1949).

<sup>14</sup> GABRIËL MARCEL, *Les hommes contre l'humain*, p. 103 (1951); zie ook ALOIS DEMPFF, *Theoretische Anthropologie*, S. 238 en 239 (1950).

<sup>15</sup> DR. J. SPERNA WEILAND, *Philosophy of existence and christianity*, p. 111 (1951).



## Van heinde en verre

*Een weg tot Nietzsche.* Het boek van Mevr. Reddingius-Salomonson heeft meer mensen aan het denken en pennen in beweging gebracht. In Paedagogische Studiën Januari 1951 komt een artikel voor van Prof. Dr. Ph. Kohnstamm „Nietzsche als Opvoeder?“. De schr. roemt het werk zeer: „Het getuigt van uiterst nauwkeurige studie, het is uitstekend gedocumenteerd. . . . het is met diepe bewondering en grote liefde geschreven en toch verbergt het niets van „Nietzsche's tegenstrijdigheden, de onzedelijkheid, de mateloosheid“, waarop reeds de aankondiging op de omslag wijst. En het geeft. . . . de psycho-genese van deze karaktertrekken op een, althans voor mij, geheel nieuwe wijze“. Hij heeft echter ernstige bezwaren tegen de slotconclusie. Zij stelt n.l. op de laatste bladzijde van haar boek de vraag, die reeds eerder door Jaspers gesteld is: „Wat kan Nietzsche zijn voor ons, wier leven zich afspeelt in de tastbare werkelijkheid — niet in die van het denken?“ en antwoordt: „Voor het contact met de buitenwereld kan hij ons geen richtlijnen geven, maar diep kan hij ingrijpen in onze innerlijke werkelijkheid, grenzen verbrekend, sfeer verwijdend — en tegelijk: een nieuwe gebondenheid gevend door het ingeschakeld worden in de verantwoordelijkheid van allen voor allen. . . . In deze zin kan Nietzsche de grote opvoeder worden“.

Kohnstamm nu betoogt in het tweede deel van zijn artikel, dat Nietzsche's werk „niet is het gloren van een nieuwe toekomst voor de mensheid, waarvoor zijn vereerders en hijzelf in de eerste plaats het houden, maar veeleer de slot-episode van een verleden, dat onherroepelijk voorbij is, wat er verder ook van die mensheid worden moge“. Duidelijker nog: het nihilisme, dat Nietzsche ons aanprees, moet een einde nemen, op straffe van ondergang. Wij moeten tot herbouw en in menig opzicht tot nieuwbouw komen. En als gids bij die arbeid kan de grote sloper uit de negentiende eeuw ons niet meer dienen.“



In het Meinummer van hetzelfde tijdschrift reageert Mevr. Reddingius op deze kritiek. Zij meent, dat haar opponent Nietzsche verkeerd beoordeelt, inzonderheid als hij hem verwijt het nihilisme aan te prijzen: „Nietzsche wil het nihilisme overwinnen door de mensen een gemeenschappelijk doel te geven: „Wij moeten een doel hebben, terwille waarvan wij allen elkander liefhebben” en „De tijd is voor de mens gekomen, zich zijn doel te stellen. . . . de kiem van zijn hoogste verwachting is het tot leven komen van een hoger wezen, dan wij nu kennen als mens, vervulling van de mens-belofte, zoals de vlinder tot leven komt als verwerkelijking van wat de rups aan belofte inhield. En dit is de verantwoordelijkheid van de mens: de eigen verborgen moeilijkheden te vermoeden en te kunnen meewerken tot hun bevrijding.”

De controverse is leerzaam. Geen der tegenoverelkaarstaande stellingen kunnen, dunkt mij, aanspraak maken op algemene geldigheid. Of een ontmoeting met Nietzsche een bevrijdende dan wel een vernielende uitwerking heeft, hangt in hoofdzaak af van de geestelijke gesteldheid dergenen, die onzer zijn invloed komen.

*Nog een uiting van een veranderende geest.* In het maandblad voor Evangelie en Cultuur Wending van Februari 1950 is een voordracht van Prof. Dr. G. van der Leeuw, de bekende, onlangs overleden orthodox Protestantse theoloog, afgedrukt: De betekenis van de Religie in de ontwikkeling der moderne wereld. Daarin wordt geconstateerd, dat „voor de eerste maal in de geschiedenis sedert de tijd van de oer-gemeente het Christendom serieus geconfronteerd wordt met het bestaan van andere godsdiensten”. Dat deze situatie vele problemen opwerpt, spreekt van zelf. Ten aanzien van een daarvan, n.l. dat, hoe de godsdiensten elkaar behoren te ontmoeten, vindt de lezer dan een uitlating, waard hier geciteerd te worden.

„Allereerst”, aldus Prof. van der Leeuw, „moeten wij elkander leren kennen. Dat is een taak voor geleerden, maar ook voor de gewone gelovigen in alle godsdiensten, die thans zo zeer tegen elkaar geworpen worden, dat zij elkander niet langer kunnen negeren. Gesprek is hier onvermijdelijk, maar niet voldoende. Wij zouden moeten proberen elkanders terrein te betreden, elkaar te begrijpen, niet alleen verstandelijk maar existentieel in waarlijk menselijke gemeenschap. Hiertoe zouden wij moeten doordringen tot de geest van elkanders wijze van aanbedding, tenminste een blik moeten werpen in dat heiligste der heiligen, waar alle discussie ten einde is en waar

de verhouding van de mens tot God en van God tot de mens tot leven komt. Dat is geen gemakkelijke taak, noch voor de geleerde, noch voor de gewone gelovige. Het zal misschien de vruchtbaarste resultaten opleveren, indien de geleerde zelf ook een gewone, nederige gelovige is. Maar — en dit brengt ons tot de tweede methode van wederzijdse benadering — wij moeten nooit trachten de godsdienst van de ander als onze eigen godsdienst te aanvaarden, tenzij wij er wezenlijk toe bekeerd worden. Het heeft geen nut een andere godsdienst te leren kennen, wanneer ik mijn eigen godsdienst vergeet. Integendeel ik kan alleen iets van een vreemde godsdienst begrijpen, wanneer ik krachtig overtuigd ben van de innerlijke waarheid van de mijne. . . .

Derhalve zou de tweede manier van benaderen, die niet noodzakelijk van de eerste gescheiden behoeft te worden, de Zending zijn. Natuurlijk niet in de koloniale zin van het woord, zelfs niet in die van godsdienstige propaganda, maar alleen in die zin, welke inhaerent is aan alle godsdiensten, alhoewel op zeer verschillende wijze, n.l. dat wij niet in staat zijn te zwijgen over onze relatie tot God. Dat wil niet zeggen, dat het altijd nodig is daarover te spreken: daden of alleen een geestelijke houding kunnen voldoende getuigenis afleggen van onze Godservaring. Wij moeten nooit religieuze imperialisten zijn, die anderen vertellen, dat zij het verkeerd en wij het goed hebben. Maar wij zouden zo overstelpt moeten zijn door de tegenwoordigheid Gods in ons leven, dat het getuigen een van zelf sprekend iets werd. Het resultaat behoort God en niet ons toe.

*De gesloten en de open mens.* De passage uit het artikel van Ds. C. Aalders, waarnaar op pag. 5 verwezen wordt: „De gesloten mens is de mens, die het meent te weten, de zelfverzekerde. Het is de mens, voor wie de werkelijkheid eigenlijk geen verrassingen meer kan hebben. Die daarom gemakkelijk oordeelt en zelfs veroordeelt.

Het is de mens, die juist, omdat hij het zo wéét, op de „anders denkende” noodzakelijk de indruk van bekrompenheid moet maken.

Ongetwijfeld kan de „gesloten” mens zeer knap zijn en waardevolle bijdragen voor de wetenschap leveren. Maar hij mist toch de diepste aandrift der wetenschap: de principiële verwondering. Hij laat zonder weifeling zijn „systeem” over de zich aandienende werkelijkheid heersen, en alles, wat in dit systeem niet past, wordt met een merkwaardige vanzelfsprekendheid gediskwalificeerd.

Geheel anders is de instelling van de „open” mens. Hij leeft we-

zenlijk uit die principiële „verwondering”, die de klassieke Helleense filosofen de oorsprong wisten te zijn van alle waarachtige wijsbegeerte. Hij zal nooit de pretentie durven voeren, van iets zeker te weten. Hij zal voortdurend vragen en met al zijn zinnen en faculteiten open staan voor de zich onophoudelijk en altijd weer anders aandienende werkelijkheid. Ongetwijfeld zal hij kunnen getuigen van wat hij zelf heeft ontdekt en dus „weet”, maar dit is voor hem zelf immer een weten, dat geheel en al open staat in de richting van het onontdekte en ongewetene.

Zijn getuigen draagt daarom het kenmerk van de ootmoed. Hij zal daarom heel moeilijk kunnen veroordelen. Het enige, wat hij principieel zal moeten veroordelen, is de houding van de „gesloten” mens en het daarachter schuilende en voor hem dodelijk aandoende imperialisme. Voor het overige zal alles, wat hem „vreemd” voorkomt, slechts zijn „verwondering” prikkelen en hem aansporen tot een nog wijdere en diepere filosofie.”

## Boekbespreking

Ir. J. A. Blok, *Uit de werken van Tsjwang-Tze*, Uitg. N. Kluwer  
Deventer 1951, 142 pag., geb. f 4.50.

Aan Blok's reeks vertalingen van fragmenten uit de Oosterse gewijde literatuur is weer een nieuwe toegevoegd: een keur uit de werken van Tsjwang-Tze, de bekendste volgeling van Lau-Tze. Naar de inhoud sluit dit boek dus aan bij zijn vertaling van de Tau Teh Tsjing, welke onlangs haar vierde druk beleefde. „De korte kernachtige spreuken van dit wondere boek” toch „vormden het zaad, waaruit de bonte weelde” van Tsjwang-Tze's „eigen kleurige verhalen en gelijkenissen is opgebloeid”.

Al de gronddenkbeelden van de mystiek vindt men hier in een eigen, zeer aantrekkelijke vorm terug. Blijkbaar is hier iemand aan het woord, die uit eigen ervaring getuigenis aflegt van wat in de mystieke eenwording zijn deel werd. En hij doet dit op een merkwaardig in-dringende wijze. Wat dunkt U van de volgende gelijkenis, die spreekt over wat Eckehardt zó uitdrukt: „*Leer sein alles Erschaffenen heiszt Gottes voll sein*”.

„Wanneer iemand een rivier oversteekt en een andere ledige boot botst tegen de zijne op, dan zal zelfs een opvliegend man niet driftig worden. Maar wanneer in die andere boot ook iemand zit, dan zou hij hem toeroepen uit de weg te gaan. En als die andere dit de eerste keer niet hoorde, zou hij het hem nog eens beduiden en hoorde hij het nog niet, dan voor een derde maal en met de nodige scheldwoorden. In het eerste geval werd hij niet kwaad omdat de boot ledig was, maar wel in het tweede omdat er iemand in zat. *Wanneer iemand zich ledig maakt van zichzelf, wie zal hem dan ietsel toebrenge[n]?*”<sup>1</sup>

Een korte, duidelijke inleiding helpt de lezer die dit nodig heeft,

<sup>1</sup> Cursivering van mij. PR.

op weg. De lange rij verhalen en gelijkenissen, die dan volgt, bevat bijna op iedere bladzijde gedachten, waarbij de aandachtige lezer stil blijft staan en waartoe hij terugkeren zal. De bewonderaars van de Tau Teh Tsjing zullen de vertaler dankbaar zijn voor dit werk.

PR.

*Meester Eckehart.* Een keur uit zijn werken uit het Middelhoogduits vertaald en toegelicht door W. G. Reddingius. Amsterdam, N.V. De Arbeiderspers. Prijs f 5.90.

Dit is het eerste deel van „Scriptorium”, een reeks van eeuwige geschriften, onder redactie van dr. K. F. Proost en uitgegeven door De Arbeiderspers. Scriptorium is de Latijnse naam voor de schrijverswerkplaats, waarin in de oudheid de slaaf, in de middeleeuwen de monnik bezig was om de geestesproducten van denkers en dichters uit alle tijden en alle landen te vereeuwigen. Het is de bedoeling om de Nederlandse lezer door deze reeks de kennismaking met waardevolle geschriften van beschouwende aard mogelijk te maken. Het prospectus bevat 13 titels, waarvan we noemen: „Fragmenten uit de Mesnavi van Rumi, vertaald door Dr. R. v. Brakell Buys, Mahâyâna-Boeddhisme, Ghazali, De redding van de dwaling, Plutarchus' zedelessen, Seneca's wijsgerige geschriften, Boëthius' Vertrouwing der Wijsbegeerte, Thomas a Kempis' Navalging van Christus.

Een waardevolle reeks dus, waarvan echter slechts één deel verscheen. De tijdsomstandigheden werken blijkbaar niet mee om het programma af te werken.

Het verschenen deel bevat spreuken, een tiental preken, 4 tractaten, de rede met tafelgesprek en een toelichting van de vertaler.

Het is een mooi uitgevoerd boekje geworden met een waardevolle inhoud.

N.K.

*Jean-Paul Sartre. De teerling is geworpen. Tussen de raderen.* Uitgeverij „De Driehoek”, 's-Graveland.

Twee boeken in één band, maar niet na elkaar ingebonden. Neen, wanneer men een van twee gelezen heeft, draait men het boek om en het andere boek begint daar, waar anders de laatste bladzijde zou zijn. Een eigenaardige vondst, misschien is het existentialistisch!

Het eerste boek (*Les jeux sont faits*) heeft als gegeven: een man en een vrouw, die elkander door een kleine vergissing in het geboorteregister niet hadden ontmoet, hoewel ze door het lot voor elkander bestemd waren, sterven ongeveer ter zelfder tijd. Er wordt hun na hun dood opnieuw de kans geboden, voor 24 uur op aarde terug te keren, indien ze de opdracht aanvaardden, die hun zal worden meegegeven. Ze zullen in hun liefde tot volkomen vertrouwen moeten komen. Op boeiende wijze heeft Sartre dit gegeven uitgewerkt.

In „Tussen de Raderen” hebben beide hoofdpersonen een afkeer van geweld, beiden zouden hun handen zuiver willen houden. De een gelukt dit ondanks alles, de ander raakt tussen de raderen.

In beide boeken wordt het probleem van opstand en dictatuur verwerkt en beide houden de aandacht van begin tot einde gespannen. N.K.

*Albert Einstein: Zoals ik het zie*, Beschouwingen over maatschappelijke en wetenschappelijke onderwerpen, voor Nederland bewerkt en gecommentarieerd door Dr. H. Groot; A. W. Sijthoff's Uitgeversmaatschappij, N.V., Leiden 1951. Prijs f 8.90.

Om het wetenschappelijk deel van deze serie opstellen, dat ongeveer een derde van het gehele boek beslaat, goed te kunnen volgen, is een deugdelijke vertrouwdheid met wiskunde en moderne natuurkundige inzichten vereist. Het overige, verzameld onder de titels: „Maatschappelijke problemen”, „Grote Persoonlijkheden” en „Mijn volk” is veel lichter lectuur en doet de schrijver kennen als iemand die zich niet alleen verdiept in abstracte problemen, maar een levendige belangstelling blijkt te koesteren voor de maatschappelijke, zedelijke, godsdienstige vraagstukken, waarmee de huidige mensheid worstelt en een haast kinderlijk gevoelig hart te bezitten voor haar gruwelijke noden.

Door zijn Joodse afkomst wordt hij dubbel pijnlijk getroffen door de tragedie van zijn rasgenoten, niet alleen gedurende de beestachtige vervolging van het Nazi-regime maar ook daarna in hun trachten een rustige wijkplaats en een eigen nationaal bestaan op te bouwen en hij verdiept zich in de vraag hoe het toch mogelijk is, dat dit zwervende, oude volk een dergelijke haat kan hebben opgewekt.

Sprekende over kenmerken van het Joodse volk, zegt hij:

„De band, die de Joden duizenden jaren lang verenigd heeft, en nog heden ten dage verenigt, is vooral gelegen in het democratische ideaal van sociale rechtvaardigheid, gepaard aan het ideaal van wederkerig hulpbetoon en verdraagzaamheid onder alle mensen. Zelfs de alleroudste religieuze geschriften der Joden zijn doortrokken van deze maatschappelijke idealen, die het Christendom en het Mohammedanisme sterk beïnvloed hebben, en een weldadige invloed hebben gehad op de maatschappelijke structuur van een groot deel der mensheid.

Er moet hier herinnerd worden aan het invoeren van een wekelijkse rustdag — een grote zegen voor alle mensen. Persoonlijkheden als Mozes, Spinoza, Karel Marx hebben, bij alle verschil, geleefd en zich opgeofferd voor het ideaal van sociale rechtvaardigheid, en het was de traditie hunner voorvaderen, die hun leiding gaf op dit doornig pad. De onovertroffen begaafdheid van de Joden op het gebied der philanthropie komt voort uit dezelfde bron.

De tweede karaktertrek van de Joodse traditie is het grote aanzien, waarin bij hen elke vorm van intellectuele bezigheid en geestelijk streven staat. Ik ben er van overtuigd, dat uitsluitend deze grote waardering voor intellectuele bezigheden verantwoordelijk is voor de bijdragen van de Joden aan de voortgang der kennis in de wijdsta betekenis van deze term. Gezien hun betrekkelijk klein aantal en de zware uiterlijke belemmeringen, die hun van alle kanten in de weg gelegd worden, verdient het grote aantal van deze bijdragen de bewondering van alle oprechte mensen. Ik ben er van overtuigd, dat dit niet het gevolg is van een specifiek grote begaafdheid, maar van het feit, dat de waardering, die de Joden hebben voor intellectuele gaven, een atmosfeer schept, die bijzonder gunstig is voor het ontwikkelen van een of ander talent, dat aanwezig mocht zijn. Terzelfdertijd voorkomt een krachtige kritische geest blinde gehoorzaamheid aan enige sterfelijke autoriteit....”

Waar Einstein ook medegewerkt heeft ter ontwikkeling van de atoom-energie, voelt hij sterk de verantwoordelijkheid, die hierbij op de physici onzer dagen rust. In zijn opstel „De oorlog is gewonnen, de vrede nog niet”, schrijft hij:

„De natuurkundigen bevinden zich in een positie, die niet veel verschilt van die van Alfred Nobel. Alfred Nobel vond de meest explosieve stof uit, die tot op zijn tijd bekend was, een verdelgingsmiddel zonder weerga. Ten einde hiervoor boete te doen, om zijn



geweten als mens te verlichten, stelde hij zijn beloningen in voor het bevorderen van de vrede en voor de werken des vredes. In onze dagen worden de physici, die deel genomen hebben aan het smeden van het verschrikkelijkste en gevaarlijkste wapen van alle tijden, gekweld door hetzelfde gevoel van verantwoordelijkheid, om niet te zeggen: schuld. Wij moeten voortdurend waarschuwen en nog eens waarschuwen, en kunnen en mogen onze pogingen niet laten verslappen om alle naties ter wereld, en vooral hun regeringen, attent te maken op de onbeschrijflijke ramp, die zij stellig zullen ontketenen, tenzij zij hun houding tegenover elkaar, en ten aanzien van hun taak om de toekomst te vormen, grondig veranderen. Wij hebben geholpen om een nieuw wapen te scheppen teneinde te voorkomen, dat de vijanden der mensheid het eerder dan wij zouden gereed hebben, wat — gezien de mentaliteit der Nazi's — onvoorstelbare verwoestingen en slavernij voor het overige deel van de wereld betekend zou hebben. Wij leverden dit wapen af in de handen van het Amerikaanse en het Britse volk als gevolmachtigden van de overige wereld en als strijders voor vrede en vrijheid. Maar tot dusver zien we nog geen enkele garantie voor vrede, wij zien geen enkele garantie voor de vrijheid, die beloofd was aan de volkeren van het Atlantisch Charter. De oorlog is gewonnen — de vrede nog niet. De grote mogendheden, die verenigd waren in de strijd, zijn het thans niet eens over de vredesvoorwaarden. Aan de wereld was beloofd, dat alle grond voor vrees weggenomen zou worden, maar in feite is de vrees ontstellend toegenomen sedert het einde van de oorlog. Aan de wereld was beloofd, dat er geen gebrek meer zou zijn, maar grote delen van de wereld worden bedreigd door hongersnood, terwijl andere delen in overvloed leven... ”

Daar hier de stem wordt gehoord van iemand met uitzonderlijk scherp verstand en een gevoelig hart, kunnen we het luisteren daarnaar ten zeerste aanbevelen. BL.

*Anaïs Nin, Djuna's Droomzegel.* Uitgeverij De Driehoek, 's-Graveland.

De oorspronkelijke titel „Ladders to Fire” was totaal onvertaalbaar schrijft de uitgever, en daarom werd de Nederlandse titel „Djuna's Droomzegel” om daarmee uit te drukken, dat de hoofdpersoon Djuna met haar scherpe visie op de dingen de sluitzegel

van de dromen van haar medemensen beheert. In Djuna tekent Nin ons de vrouw, die haar eigen schaduw, haar verlangens en gebondenheden, gepersonificeerd in haar mateloos kleurige dromen, onderkent. De verdere figuren in het boek zijn: Stella, de filmactrice, die haar eigen filmbeeld haat, omdat het een deel van haar wezen is, dat ze in het dagelijks leven niet weet te verwerklijken; Lillian, de wild door het leven stormende pianiste, die haar gebonden harts-tochten niet kan bevrijden; Jay, de schilder-levensgenieter en Hellen, die alle banden met een vroeger haar verstikkend leven meende te verbreken door haar man, haar kinderen en haar land te verlaten. Er gaat iets beklemmends en chaotisch van dit boek uit, dat tenslotte onbevredigd laat, al zijn Amerikaanse critici van oordeel, dat Anaïs Nin met haar werk een plaats zal gaan innemen naast die van een St. Augustinus en een Proust. N.K.

*J. Gebser, Kentering van het Westelijk Wereldbeeld.* Uitg. H. Meulenhoff. Amsterdam. Geb. f 8.75.

In het midden van de twintigste eeuw een synthese van de empirische wetenschappen geven, zelfs als men zich daarbij beperkt tot de natuurwetenschappen, inclusief de biologie, en de psychologie is een waagstuk. Wie dit onderneemt, stelt zijn werk aan veel critiek bloot. Het is immers vrijwel onmogelijk een zo uitgestrekt terrein van wetenschappelijk onderzoek te overzien en het essentiële er uit ter onderlinge vergelijking en karakterisering samen te vatten, zonder in botsing te komen met de vakgeleerden. Oswald Spengler heeft dat na het schrijven van zijn *Untergang des Abendlandes* ondervonden. Wanneer de auteur dan bovendien de grensgebieden, die nog lang niet algemeen als waarlijk tot de wetenschap behorende zijn erkend, in zijn beschouwingen betreft, wordt zijn positie nog hachelijker.

Ik twijfel er niet aan, of niet alleen de physicus maar ook de astronoom, de bioloog en de psycholoog, die dit boek lezen, zullen terecht aanmerking kunnen maken op menige uitspraak er in.

Is daarmee het streven van de schr. om de consequenties te trekken uit bepaalde inzichten" die uit „de nieuwe resultaten van het wetenschappelijk onderzoek" naar voren treden veroordeeld? Ik meen van niet. Een uiteraard gebrekkige poging tot synthese blijft

waardevol, omdat uit het proberen blijken moet of in deze richting mogelijkheden en uitzichten bestaan. Natuurlijk men kan er op goede gronden aan twijfelen of men b.v. de resultaten van de moderne physica, die van de biologie, die van de zielkunde op een noemer kan brengen. Men kan bezwaar maken tegen het overbrengen van conclusies van een dezer terreinen om te trachten ze elders toe te passen. Maar men vergete niet, dat ook hier uit de pogingen blijken moet of het kan of niet. Gebser ziet als de belangrijkste nieuwere denkbeelden: „de overwinning van het oude tijdsbegrip, de relativiteit (in de zin dat onze kennis steeds kennis is van relaties en niet van de gerelateerde dingen) de opheffing van tegenstellingen en dualismen en de spronggewijze ontwikkeling”. Hij ondersteunt zijn zienswijze door een groot aantal modern-wetenschappelijke gegevens en interpretaties daarvan. Belangwekkend, maar men leze kritisch en beschouwe het als een poging, niet als het laatste woord. Dr. H. Groot schreef een aanbevelend woord vooraf.

Pr.

*De Taal van het Onbewuste Zieleven*, Dr. G. J. Schuurman, Uitg. Van Loghum Slaterus Arnhem 1951, 155 pag., geb. f 6.50.

De schr. van „*Perspectief der Ziel*” en de beide bundels „*Er was eens. . .*” heeft in dit werkje de stof, die hij in een aantal lezingen voor de Volksuniversiteit te Amsterdam gaf, te boek gesteld. Hij licht de lezers in over de taal, die het onbewuste, dat zich niet rechtstreeks aan het bewustzijn kenbaar kan maken, spreekt. Hij tracht hen te helpen deze taal te verstaan. Op verschillende wijzen komt dit onbewuste tot uitdrukking: in de mythen „de dromen der mensheid”, in het sprookje, „een latere en meer verholde” uiting, in de droom, waarin het meer persoonlijke zijn zin ver- en tegelijk onthult, in de producten der menselijke verbeelding, in de tekenen van een onhoudbare innerlijke evenwichtsverstoring: ziekte en misdaad, en tot slot in het kunstwerk. In een zestal hoofdstukken zet de schr. zijn inzichten hieromtrent uiteen, duidelijk en onderhoudend, toegelicht met sprekende voorbeelden. Het geeft aldus een inleiding tot de moderne dieptepsychologie, gericht op de psychische behoeften van de „normale” mens, kennelijk mede bedoeld om deze de weg door het leven te helpen vinden.

Daardoor is het boekje meer geworden dan een populair wetenschappelijke verhandeling. De auteur treedt zijn lezers niet alleen tegemoet als de psycholoog, die de belangstellende goed en duidelijk voorlicht, maar ook als de mens, die getuigt van wat hij als de zin van het leven ziet, die wijst op de mogelijkheden van mens worden in de volle betekenis dezer woorden. In het laatste hoofdstuk wordt dit thema met nadruk naar voren gebracht. Dr. Schuurman is er van overtuigd, dat deze materie ook voor de „normale” mens van het grootste belang is. „Onze tijd”, zo schrijft hij, „vraagt dringend naar verruiming van bewustzijn, een nieuwe waardering voor de wezenlijke waarden van het mens-zijn. Indien deze verruiming tot stand kwam, zou het aangezicht der wereld veranderen, want het zuiverder beleven van de werkelijkheid” (dat is het wat hij van een beter begrip van deze dingen verwacht) „geeft vrijmaking van creatieve krachten”. Ik beveel dit boekje warm aan. Niet zozeer, omdat ik meen, dat de schr. de „laatste waarheid” onthult, als wel omdat hij te denken geeft, prikkelt tot eigen innerlijke activiteit. Pr.

*Islam. Belief and Practices* by A. S. Tritton.

*The Buddhist Way of Life, Its Philosophy and History*, by F. Harold Smith.

University Library, London. Importeur Meulenhoff en Co N.V., Amsterdam.

Deze boekjes geven in kort bestek een overzicht respectievelijk van de Islam en het Boeddhisme in hun verschillende verschijningsvormen. De inhoud van het eerste boek bestaat uit de volgende hoofdstukken: I. Mohammed and the Koran; II. Pillars of Islam; III. Hadith and Sunna; V. Law; VI. Sects; VII. Mysticism; VIII. State; IX. Social life and popular ideas; X. Modern Movements; XI. Conclusion.

The Buddhist Way of Life heeft de volgende inhoud: I. Early Sources; II. The Tradition; III. Interpretation; IV. Early Differences; V. World Religion; VI. Concluding Thoughts.

Beide boekjes zijn een geschikte inleiding voor hen, die iets meer over de wereldgodsdiensten Islam en Boeddhisme wensen te weten. Nieuwe gezichtspunten openen ze niet, maar ze zijn practisch om na te slaan. N.K.

## Van de Redactie

Nog nooit heb ik een boek gelezen, dat mij zó vaak tot tegenspraak prikkelde, waartegen ik zóveel bezwaren had en dat mij toch van het begin tot het einde boeide en tot warme waardering dwong, als „De vrije Samenleving en Haar Vijanden” dan Dr K. R. Popper<sup>1</sup>. Nu ik het lijvige werk geheel gelezen heb, sommige gedeelten voor de tweede keer, kost het mij nog moeite in de chaos van tegensrijdige reacties orde te scheppen, de auteur en zijn werk recht te doen en mijn eigen houding tegenover dit ongetwijfeld belangrijke boek te bepalen. Ik zal hier niet alle themata aanroeren, die in de confrontatie van des schrijvers denkbeelden en de mijne achtereenvolgens aan de orde kwamen. Daar is veel bij, dat slechts voor mijzelf van belang is. Er is echter ook het een en ander, dat algemene betekenis heeft. Daarover wil ik hier schrijven en wel zo, dat het onderstaande als vanzelf aanspoort het inhoudsrijke werk ter hand te nemen. Wie zich voor de erin behandelde problemen interesseert, zal daar wèl bij varen.

Mijn verzet tegen vele essentiële onderdelen van het betoog zal ieder, die de redactionele bijdragen enige tijd heeft gevolgd, begrijpen, zodra hij weet, dat Popper telkens weer een (zij het ook critisch) rationalisme verdedigt tegenover alle mogelijke irrationalistische tendenzen, dat hij de neiging tot mystiek een gevaar acht voor de mens en voor de samenleving, dat hij het beeld van Plato, zoals de geschiedenis van de wijsbegeerte dat heeft gevormd, van zijn voetstuk sleurt en verbrijzelt, terwijl hij daarbij zo ver gaat, dat hij Plato beschuldigt van verraad jegens Socrates en de Socratische geest. Bovendien, is het gehele boek sterk emotioneel geladen, agressief en op meer dan een plaats bewust eenzijdig. Dit zijn evenzovele eigen-

<sup>1</sup> in twee delen, I De betovering door Plato, 306 pag., II De springvloed van profetie, 400 pag. Uitg. F. R. Kroonder Bussum. Uit het Engels vertaald door Justus Meyer.

schappen, die een werk, dat tot verheldering van inzicht wil bijdragen, niet alleen ontsieren, maar die deze verheldering in de weg staan. En toch. . . .

Bergson heeft in „*Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*” de aandacht gevestigd op het fundamentele onderscheid tussen „*la société close et la société ouverte*”. De gesloten samenleving in haar zuiverste gedaante treft men aan bij de primitieve volken. De stam is een gesloten geheel, dat buiten, ja tegenover de rest van de wereld staat. Zulk een stamgemeenschap heeft haar eigen regels, haar eigen moraal, haar eigen goden, haar eigen ritus. Het individu is allereerst, zo niet uitsluitend, lid van de groep. Vreemdelingen worden geweerd. De groep komt pas in volle actie, als zij optrekt tegen een andere. In de schaarse betrekkingen met de anderen gelden de regels van de groep en van de moraal niet meer.

„*Nos sociétés civiles, si différentes qu’elles soient de la société à laquelle nous étions destinés immédiatement par la nature, présentent d’ailleurs avec elle une ressemblance fondamentale. Ce sont en effet elles aussi des sociétés closes.*” Om zich van de juistheid van dit oordeel te overtuigen behoeft men slechts na te gaan in hoeverre de kenmerken van de gesloten samenleving gelden voor de staten, de volkeren, de godsdienstige en de sociale gemeenschappen der twintigste eeuw. In het bijzonder lette men dan op de houding, welke elk lid van een groep tegenover zijn genoten is voorgeschreven en hoe de diametraal daartegenoverstaande ten opzichte van de anderen, de „buitenstaanders”, wordt toegelaten, in geval van vijandigheid zelfs wordt geëist. Waar is de open gemeenschap, die geen grenzen meer kent tussen rassen, standen, godsdienstvormen, nationaliteiten enz. — ik zeg niet geen verschillen meer kent, daar gaat het niet over, deze zijn er — maar geen z.g. veiligheid brengende, afsluitende grenzen? Waar zijn de mensen, die zulk een open gemeenschap zullen moeten vormen? Mensen van wier innerlijke houding de eerbied voor de medemens, de liefde tot de naaste een zo wezenlijk bestanddeel is, dat hun gedrag door verschillen in ras, geloof, huidskleur, sexe, stand, niet meer beïnvloed kan worden?

Het is dit probleem van de tegenstelling tussen de gesloten en de open samenleving, van de overgangsvormen tussen beide uitersten en vooral van de invloeden, die het tot stand komen van de vrije

samenleving<sup>2</sup> in de weg staan, hetwelk het onderwerp van Popper's studie vormt.

Dit onderwerp is voor de schrijver geen academische questie. Oostenrijks denker uit de z.g. neo-positivistische school, bekend geworden door zijn „Logik der Forschung” en verschillende verhandelingen op het gebied der moderne logica en de methodiek der wetenschappen, is hij voor de overrompeling van zijn vaderland door Hitler en diens trawanten naar Engeland uitgeweken. Hij heeft uit eigen ervaring weet van de verschrikkingen en van de gevaren van een totalitair régime. Hij ziet duidelijk de mogelijkheid van een open gemeenschap, waarin veel van het gruwelijke, dat de twintigste-eeuwse herleving van de oude stamgemeenschappen kenmerkt, onmogelijk zal zijn. Hij weet echter, dat de afstand, die ons van de vrije samenleving scheidt groter lijkt dan ooit te voren. Zijn afkeer van de totalitaire systemen steekt hij niet onder stoelen of banken. Hij kan noch wil die verbloemen, daarvoor was de situatie, waarin Europa verkeerde, toen hij dit boek schreef (1944) te ernstig. Helaas moet hieraan toegevoegd worden, dat deze dreiging ook nu nog, ondanks de uitslag van de oorlog, niet minder sterk is. De alarmkreet van de auteur van „La vingt-cinquième heure” (1950) is nauw verwant aan het geluid, dat Popper laat horen. Hierdoor is dit een zeer persoonlijk boek geworden. In de inleiding zegt de schrijver dit zelf: „vele van de uitgesproken meningen zijn zuiver persoonlijk”. Het wetenschappelijk karakter van zijn betoog lijdt daaronder. Hoewel Popper ook dit zelf toegeeft, moet hem toch verweten worden, dat zijn conclusies telkens weer zo uitvoerig gemotiveerd en zo exact geformuleerd worden, dat zij deze erkenning schijnen te logenstraffen en onwillekeurig met de pretentie van wetenschappelijke stellingen optreden. Daar staat tegenover, dat het betoog, juist door zijn bewogenheid, de lezer in spanning houdt, hem dwingt tot polemieken en tot zich bewust maken van wat hij zelf over de soms wel zeer stoute uitspraken denkt.

De geleerde zoekt natuurlijk de ergste vijanden van de open samenleving in de wereld van het denken en vindt die in Plato, Hegel en Marx (wat de laatste betreft met enig voorbehoud).

<sup>2</sup> De titel van het oorspronkelijke in 1944 verschenen werk is „The open society and its enemies”. De vertaler heeft na lange overweging besloten the open society te vertalen door de vrije samenleving, omdat hij meent, dat „open samenleving” in het Nederlands weinig zegt.



Ik heb de indruk, dat hij de invloed der filosofen op het wereldgebeuren overschat. Het mag dan waar zijn, dat menig volksleider zich ter verdediging van zijn denkbeelden op een of andere wijsgeer beroept, meestal geschiedt dit niet, omdat hij in diens werken de bron van zijn inspiratie heeft gevonden, maar omdat hij het doeltreffend oordeelt zijn opvattingen te ondersteunen met het gezag van degenen op wie hij zich beroept. Het gaat dan ook niet aan de op deze wijze misbruikte voor de invloed, die er aldus van hem uitgaat, aansprakelijk te stellen. Intussen is de ontwikkeling van de wetenschap, de kunst, het maatschappelijk bestel enz. door denkers als Plato, Hegel en Marx ontegenzeggelijk in hoge mate beïnvloed, zodat het zeker de moeite loont van de bezwaren, die Popper tegen die invloed heeft, kennis te nemen.

Het is „de gevaarlijke gewoonte van historisch voorspellen, zo wijd verbreid onder onze intellectuele leiders”, welke onder de invloed van de reeds genoemde vijanden van de vrije samenleving ontstaan en versterkt is, die de bron van veel kwaad zou zijn. Het is het „historicisme” van Plato, Hegel en Marx, dat de schrijver aansprakelijk stelt voor het in de heel of half totalitaire staten gestichte onheil. Het woord historicisme is zonder nadere toelichting niet duidelijk. Popper begint zijn uiteenzettingen daarom met de volgens hem tot in de grond verkeerde historicistische geesteshouding te schetsen.

„Men meent in brede kringen, dat een waarlijk wetenschappelijke en filosofische houding jegens de politiek en een grondig begripen van het sociale leven in het algemeen, gebaseerd moeten zijn op een ... bepaalde interpretatie van de geschiedenis der mensheid. ... De sociale onderzoeker en wijsgeer ... moet de dingen van een hoger plan beschouwen. Het individu ... ziet hij ... als een vrij onbetekend werktuig voor de ontwikkeling der mensheid. De waarlijk grote figuren op het toneel der geschiedenis zou hij kunnen vinden in de grote volkeren en hun leiders, of misschien in de hoge klassen of in hoge ideeën. Hoe dit zij: hij zal pogen de wetten der historische ontwikkeling te doorgronden. Als hij daarin slaagt, zal hij natuurlijk in staat zijn om toekomstige ontwikkelingen te voorspellen.”

Wanneer politici, die een bepaalde interpretatie van het wereldgebeuren als volstrekt juist beschouwen, de beschikking krijgen over de machtsmiddelen om hun theorie in praktijk om te zetten, worden

de mensen om wier heil het begonnen heet te zijn, opgeofferd aan de theorie. Want de theorie is onaantastbaar: wat het heil der mensheid of dat van een staat is, dat staat vast. Het enige probleem, dat overblijft is dat der middelen. Dit probleem is dan meteen herleid tot de vraag: welke middelen zijn doeltreffend. Elk middel, dat aan deze voorwaarde voldoet, wordt toegepast. Ethische overwegingen gelden niet meer. Goed is wat het gewenste doel, waarvan de ethische betekenis immers niet betwist mag worden, naderbij brengt. Succes bewijst, voorzover zulk een bewijs nog nodig is, dat men op de goede weg is.

Zo ongeveer beschrijft Popper de funeste gevolgen van het historicistisch denken. Niemand zal kunnen ontkennen, dat de maatschappelijke ontwikkeling in Europa na de eerste wereldoorlog veel heeft te zien gegeven, dat in deze beschrijving past. De maatstaf, waarmee wijsgerige beschouwingen over de mens en de samenleving, over verleden en toekomst van de maatschappij gemeten moeten worden, is hiermee gegeven. Plato, op deze wijze beoordeeld, komt er slecht af, Hegel zeer slecht (Schopenhauers kritiek op Hegel is bijna mild vergeleken bij die van Popper) en Marx iets minder slecht.

Ik laat Hegel en Marx met rust en bepaal mij tot een korte samenvatting van het oordeel over Plato's dialogen „De Staat”, „De Staatsman” en „De Wetten” ter nadere illustratie van dit standpunt.

Plato, aldus Popper, ziet de staat, zoals die was, toen hij zijn gedachten over deze materie formuleerde, als een product van een ontaardingsproces, dat de oorspronkelijke zuivere staat, die in de oer-tijd moet hebben bestaan, ten gronde richtte. Zij werd vervangen door een staat, waarin niet langer een wijze onbaatzuchtig regeert, maar waarin de macht ligt in handen van de edelen, die eer en roem zoeken. Een verder stadium van verval is de regering door de rijken (de oligarchie). Zet de ontaarding door dan wordt deze vervangen door een volksregering (democratie) en ten slotte komt dan de tyrannie als de laagste phase voor de ondergang. De oorzaak van het begin der ontaarding blijft in het duister. Is zij eenmaal ingetreden, dan voert tweedracht binnen de groep der geregeerden en strijd tussen de klassen van kwaad tot erger.

Wat kan nu de mens, die tot het juiste inzicht is gekomen, doen, om het euvel te bestrijden? Terugkeren tot de oorsprong. „Plato verlangt terug naar de verloren stameenheid”. Plato's ideale staat

is een kastenstaat. Het vraagstuk, hoe de strijd, die tot verval moet voeren te vermijden, wordt „niet opgelost door de klassen af te schaffen, maar door de regerende klasse een niet aanvechtbaar overwicht te geven”. Een noodzakelijke voorwaarde voor de bestendigheid van zijn staat is een vergaand communisme binnen de groep der regeerders, dat de tot ontbinding leidende tweedracht onmogelijk maken moet. Alle maatregelen, die ten aanzien van de buiten deze klasse staanden worden genomen, moeten het doel, handhaving van de staat, dienen. Zo zou Plato er toe komen die anderen slechts als middel te gebruiken en dus ten hunnen aanzien een mensbeschouwing in praktijk te brengen, welke lijnrecht tegenover die van zijn vereerde leermeester, Socrates, staat. Tot welke bedenkelijke consequenties dit hem voert, toont de schrijver aan met een indrukwekkende rij van aanhalingen, die veel bevatten van wat dictatoren in het Europa van onze dagen tot werkelijkheid hebben gemaakt en nog maken.

Wat valt hierop te zeggen? Is men er af met wat reeds menige deskundige criticus betoogd heeft, dat Plato hier verkeerd wordt geïnterpreteerd? Er zal wel waarheid schuilen in dat verwijt. Dat kan haast niet anders. De emotionele houding van de auteur maakt ontsparingen van die aard bijna onvermijdelijk. Ook echter, als alle bezwaren van deze soort juist zouden blijken te zijn, wat onwaarschijnlijk is, daarvoor zijn er onder de aangehaalde uitspraken van Plato te veel, die niet voor tweërlei uitleg vatbaar zijn, dan blijft zijn verzet tegen het z.g. historicisme onweersproken. En dit is van een algemenere betekenis dan het, oppervlakkig gezien, lijkt te zijn.

Het protest van Popper treft de noodlottige methode om aan een theorie, een speculatieve beschouwing of een leer, volstreekte geldigheid toe te kennen en dienovereenkomstig te handelen, niet alleen, als het persoonlijke beslissingen geldt, daartegen kan men moeilijk bezwaar maken, maar ook, als er beslist moet worden over het wel en wee van anderen. Het protest geldt in het bijzonder die gevallen, waarin omtrent de juistheid van zulk een theorie geen wetenschappelijke zekerheid te verkrijgen is.

Het is geen toeval, dat het een natuurwetenschappelijk gevormd geleerde is, een, die zich intensief met de grondslagen dezer wetenschappen heeft beziggehouden, die dit geluid laat horen. Bij het toepassen van een natuurwetenschappelijke theorie is het betrekkelijk eenvoudig uit te maken, wat verantwoord is en wat niet. Bo-

vendien is het object van onderzoek neutraal, d.w.z. het ligt ver van de mens af, het is geen stuk van hemzelf. Wie op dit terrein, waar zich weinig complicaties voordoen, in eigen wetenschappelijke arbeid zich rekenschap heeft gegeven van de geldigheidsgrenzen zijner theorieën, staat uiterst sceptisch tegenover theoretische bespiegeling op het gebied van b.v. de geschiedenis, de sociologie, de economie, kortom van al de wetenschappen, die de mens of de menselijke gedragingen tot object hebben. Daar zijn twee goede redenen voor deze terughouding.

In de eerste plaats is het voorwerp van onderzoek veel gecompliceerder dan dat van de natuurwetenschappen. In de tweede plaats is bij deze arbeid de mens zelf in het geding en wordt het dus veel moeilijker, zo niet onmogelijk, het subjectieve element uit te schakelen. In de theoretische beschouwingen weerspiegelt zich de persoonlijkheid van de ontwerper, zijn ethiek, zijn levensbeschouwing en zijn levenshouding. De antwoorden op de twee vragen, hoe de gebeurtenissen verlopen en hoe zij behoren te verlopen, lopen zo dooreen, dat het eerste antwoord, hetwelk alleen materiaal voor een wetenschappelijk verantwoorde theorie leveren kan, nooit geheel vrij komt van elementen, die in het tweede thuis horen. Zulk een theorie moet als richtsnoer voor het handelen, zo zij al wordt aangewend, met de uiterste voorzichtigheid gehanteerd worden. Dit klemt nog meer, indien het levensgeluk van grote groepen mensen op het spel staan.

Wie het boek van Popper leest met de aandacht, waar zijn ernstige en bewogen woorden recht op hebben, komt onder de indruk van de waarschuwing, welke in het hele werk doorklinkt. Hij acht het ongeoorloofd een theorie, die ver blijft van de zekerheid, welke het mathematisch denken kenmerkt zonder meer toe te passen op het terrein van het maatschappelijk leven. Hervormingen in de samenleving, natuurlijk, maar nimmer volgens een aprioristisch schema, waarvan de geldigheid geenszins vaststaat, ja niet kan vastgesteld worden. Dan offert men concrete, levende mensen op aan „de mens” (een abstractie). Welk onheil aldus wordt aangericht kan ieder, die om zich heen ziet, dagelijks gewaarworden.

Het mag dan geen wetenschappelijk betoog zijn, deze waarschuwing, zij mag op meer dan één punt tegenwerpingen uitlokken, er moet naar haar geluisterd en in overeenstemming met haar gehan-

deld worden, zal het niet zover komen, dat het vrije onderzoek, de vrije meningsvorming en de vrije meningsuiting — de drie voorwaarden voor de vorming tot Mens<sup>4</sup> — tot het verleden gaan behoren.

De tendens, waartegen de schrijver zich keert, bedreigt niet alleen de vrije samenleving, zij tast het geestelijk verkeer tussen de mensen en daarmee ook de huidige cultuur aan. De neiging van de aanhangers van uiteenlopende, onderling onverenigbare levensbeschouwingen om „princiëel” te zijn, wat dikwijls, gelukkig niet altijd, betekent, dat zij hun geliefkoosde theorieën, waarin o zo veel menselijks, al-te menselijks, steekt, verabsoluteren, belemmert de geestelijke verstandhouding, het elkaar begrijpen.

Niets heeft onze cultuur zo zeer nodig als het vrije geestelijke verkeer, vrij in deze zin, dat men de afwijkende mening tot zichzelf, tot zijn diepste zelf toelaat. Men wantrouwe elke theorie, die een levenshouding vastlegt, die een levenshouding voorschrijft. Dan eerst kan er sprake zijn van een open staan voor al wat er aan geestelijke waarden onder de mensen leeft en geleefd heeft. Dan eerst wordt werkelijk geestelijk leven, geestelijke vorming van de mens mogelijk.

<sup>4</sup> Zie Ds C. AALDERS, *De agogische betekenis ener levens- en wereldbeschouwing, Mens en Kosmos* 1951, pag. 253-254.

## Nietzsche's ontdekking van de „wil tot macht”

Nietzsche's verklaren van alle levens-gebeuren uit de éne oerdrang, die hij „wil tot macht” noemt, heeft tot de noodlottigste misverstanden geleid.

In volkomen miskenning van zijn verlangen, door te dringen tot de verborgen zin van een in vernieuwing en vernietiging zich eindeloos voltrekkend Worden — heeft men zijn leer van de „wil tot macht” begrepen als prediking tot het ontwikkelen der menselijke macht-instincten, om over anderen te heersen. Het nationaal-socialisme heeft deze verkeerde interpretatie als propaganda-leuze gebruikt en zó waar gemaakt, wat Nietzsche vreesde toen hij zijn zuster Juli '84 schreef: „Ik huiver bij de gedachte, welke niet-gerechtigden en geheel niet daartoe bevoegden zich eens op mijn autoriteit zullen beroepen.”

Van hetzelfde gevaar spreekt Zarathustra's droom van een kind, dat hem een spiegel voorhoudt, waarin hij niet het eigen beeld ziet, maar: „grijns en hoonlach van een duivel” —; hij weet dan: „Mijn leer is in gevaar. . . . onkruid wil tarwe heten”. Alsof hij het nationaal-socialisme voorzien heeft, waarschuwt hij in zijn voorwoord tot het werk, getiteld „Der Wille zur Macht”: „Dit boek is bedoeld voor wie graag denken. Dat het geschreven is in 't Duits treft slecht in deze tijd. Ik wilde wel, dat ik het in 't Frans had geschreven — opdat het nooit ter versterking van eventuele rijks-duits aspiraties zou kunnen worden gebruikt.”

Ik meen, dat men Nietzsche's uitingen over de „wil tot macht” moet onderscheiden in die, waarin hij spreekt vanuit het intuïtief ervaren van een kosmische realiteit en die andere, waarin hij — experimenterend — alle gebeuren wil voorstellen als uitdrukkingswijze van de wil tot macht.

Het schijnt mij tot beter begrip van zijn bedoeling nodig, hem te volgen, waar hij volgens zijn eigen woord: „tot de oorsprongen

gaat" . . . . ja—, tracht af te dalen tot in de diepte, waaruit alle „worden" ontstaat.

Nietzsche's kosmische realiteit: „wil tot macht" houdt in: het menselijk verlangen, te ontkomen aan drukkend gevoel van onmacht door meester te worden over de materie, over innerlijke onzekerheid, over zichzelf.

Maar dit verlangen is slechts één der onafzienbaar vele uitdrukkingswijzen van de oerwil tot macht, die volgens Nietzsche: „diepste Wezen is van het Zijn" . . . . „'s werelds essentie".

Spinoza wist: „God is geheel en wij zijn Zijne delen". Nietzsche leert: „Er is één oerwil tot macht en deze ontplooit zich door alle levens-verschijningen heen".

De eeuwige vernieuwing, het eeuwig Worden — de opstanding uit elke schijnbare ondergang — zij zijn directe openbaring van de oerwil tot macht.

Het zou voor de hand liggen, hier verwantschap te zoeken met de voorstelling van een Almacht, zoals ook Spinoza die kende. Maar wij moeten met deze vergelijking voorzichtig zijn.

De Al-Macht is Oer-Macht, waarin alle Zijn en Worden veilig is. Nietzsche's Oer-wil tot macht is niet: „dat, wat in zichzelf berust" — maar: stuwende oer-drang, die altijd nieuwe weerstanden moet overwinnen en wil overwinnen om de onvervulde beloften van het Leven te vervullen.

Voert Spinoza tot hoger evenwicht en harmonie, Nietzsche leidt in de eeuwige onrust — maar een onrust, zwaar van verantwoordelijkheid en toch vol verwachting . . . . want overal ziet hij onvervulde belofte, die naar vervulling dringt.

Tot de mensen spreekt hij manend: „Wanneer gij méér geloof zoudt hebben in het Leven, zoudt gij u minder wegwerpen aan het ogenblik" en: „De belofte, die het Leven ons deed, willen wij aan het Leven vervullen."

Duidelijker nog is dit uitgesproken in aphorisme 706 „Wille zur Macht": „Het mens-bestaan is een bepaalde bestaansvorm; men moet het gehele Zijn rechtvaardigen en niet slechts het mens-zijn . . . . De rechtvaardiging ligt in dat, waaruit het mens-bestaan te verklaren zou zijn.

Het mens-zijn is slechts middel tot dat „iets": het drukt ontwikkelingsvormen van de macht uit."

De ondergeschiktheid van mens-geluk en zelfs mensbestaan aan de oerdrang naar belofte-vervulling spreekt uit Zarathustra's woord:



„Het leven heeft vijandschap nodig en sterven en martelaarskruisen.”

Zo heeft volgens Nietzsche ook het individu innerlijke worsteling nodig en telkens weer sterven van het wezen, dat hij schijnbaar was, om dichter te naderen tot zijn eigenlijk, eeuwig wezen: „Men moet vergaan om opnieuw te ontstaan. . . . Gedaante-verwisseling door honderd zielen — dat zij uw leven, uw lot”.

Hetzelfde is uitgedrukt in Zarathustra's woord: „Gij moet willen verbranden in uw eigen vlam”.

Hier is geen reïncarnatie-geloof als van de theosofen en antroposofen; het gaat om de *innerlijke* belevenissen van dood en wedergeboorte.

Zarathustra spreekt: „Werkelijk, door honderd zielen ging ik mijn weg en door honderd wiegen en barensweeën. Menig afscheid nam ik reeds — ik ken de hartbrekende laatste uren. Maar zo wil het mijn scheppende wil, mijn noodlot. Of — laat ik het u eerlijk zeggen: juist *dit* noodlot wil mijn wil”.

Wij moeten hier begrijpen: Door ons heen streeft de oerwil tot levens-vernieuwing, naar te boven komen van alle uitputting en verstarring. Ons diepste — meestal onbewust — verlangen is: deel te hebben aan deze tot nieuw leven wekkende wil.

Zarathustra spreekt: „Niet meer willen en niet meer schatten en niet meer scheppen. . . . ach, dat deze grote moeheid mij steeds vermoge blijven”.

De innerlijke dood telkens weer opnieuw weerstaan is voorwaarde tot waarlijk leven. Zarathustra zegt in zijn graflied: „Slechts waar graven zijn, is opstanding”.

Omdat deze gouden wil tot omhoog-streven van het Leven oorsprong van alle Worden is, spreekt Zarathustra: „Het hart der aarde is van goud”.

Het „gouden hart der aarde” is: lust tot vernieuwen, tot verwerkelijken.

„Alle dingen zijn gedoopt aan de Bron der Eeuwigheid” weet Nietzsche. Wij zouden ook kunnen zeggen: „aan de Bron der Onvergankelijkheid” of: „aan de Bron der vernieuwingslust”.

In het lied van Zarathustra's middernachtsklok wordt ons het geheim onthuld, waarvan de dag niet weet: de onsterfelijkheid van het Leven — omdat wel het leed vergankelijkheid wil, maar alle lust eeuwige bestending verlangt.

Met elf klokslagen spreekt de middernacht. De 12de slag is zwij-

gen — voor dit laatste heeft de mens geen woorden meer.

*Ob Mensch! Gieb Acht!  
Was spricht die tiefe Mitternacht?  
„Ich schlief, ich schlief —,  
„Aus tiefem Traum bin ich erwacht: —  
„Die Welt ist tief.  
„Und tiefer als der Tag gedacht.  
„Tief ist ihr Web —,  
„Lust tiefer noch als Herzeleid:  
„Web spricht: Vergeb!  
„Doch alle Lust will Ewigkeit —,  
„— will tiefe, tiefe Ewigkeit!”*

Welke is deze lust, die diepe, diepe Eeuwigheid wil?  
... Deze lust is de uit het leed der onvervuldheid geboren vreugde van het ontstijgen aan dit leed.

Voor zover het gevoel van onmacht, tot de eigen bestemming te komen, wordt opgeheven — ervaart de mens „lust, die dieper is dan alle leed”.

Dit geldt niet voor de mens alleen — maar voor alle Leven: het àl-éne Leven... want wel vloeit het in veelheid van vormen uiteen, maar elke vorm heeft deel aan de kosmische eenheid. Het „àl-éne Leven” is „de àl-éne onvervulde belofte, die naar vervulling streeft”.

Nietzsche drukt dit uit in enkele woorden met een niet te peilen, zin: „Het àl-éne lijdt en projecteert tot genezing de wil”.

Het hart der aarde is van goud, omdat het hart van alle Leven glanst van verlangen: weg te schenken — zichzelf weg te schenken.

Tot zijn volgelingen spreekt Zarathustra: „Dat is uw dorst — zelf tot offer en geschenk te worden! Daarom dorst gij ernaar, alle rijkdommen op te hopen in uw ziel. Onverzadigbaar zoekt uw ziel schatten en kleinoden, omdat uw verlangen, weg te schenken, onverzadigbaar is”.

De goudglans van het geven vinden wij telkens terug in Nietzsches symbolentaal. Wanneer Zarathustra voor het eerst uit zijn berghoogte zal afdalen in de laagvlakten der vluchtige belevenissen, smeekt hij de zegen af van de onuitputtelijk gevende — van de zon: „Gij overrijk gesternte, — gij die zelfs de onderwereld nog licht brengt, — gij, rustig oog, dat begeerteloos ook te overweldi-

gend geluk kunt zien — Zegen mij — zegen de beker, die wil overvloeien, opdat het water er gouden aan mag ontstromen en naar alle kanten de afglans van uw luister dragen”.

Voor hij zijn laatste tocht begint, spreekt Zarathustra: „Nog eenmaal wil ik tot de mensen gaan, — temidden van hen wil ik ondergaan. . . . Stervend wil ik hun mijn rijkste gave geven. Dat leerde ik van de zon — de overrijke — wanneer zij onderging. Goud stort zij dan uit over de zee uit onuitputtelijke rijkdom. . . . zó, dat de armste visser nog roeit met gouden roer. Dit namelijk zag ik eens en mijn tranen bleven stromen”.

Zonnegloed, onuitputtelijk gevend — levenwekkend — diepste afgronden zegenend. . . . dat is Nietzsche's symbool voor de onuitputtelijk stromende liefde.

In aphorisme 837 „Wille zur Macht” spreekt hij van de veroveringslust en onverzadelijkheid der grote Liefde, die naar buiten stroomt als kracht, om dat waarnaar zij uitstroomt: „te overweldigen, tot zich te lokken, aan het hart te drukken”.

Deze „liefdewil tot macht” is de oer-stuwkracht van alle Leven. . . . alle Leven moet zich aan deze Liefdewil gewonnen geven, om te komen tot Zelf-verwerkelijking.

Wat is Zelf-verwerkelijking?

Nietzsche heeft voor het woord „zelf” twee betekenissen, waardoor makkelijk misverstand kan ontstaan.

Soms bedoelt hij dat, wat wij van buitenaf van onszelf ervaren. . . . soms bedoelt hij ons eigenlijk Wezen, — het Zelf dat wij *zijn* — dat zich nooit volkomen kan uiten, maar altijd ernaar streeft, van binnenuit door te breken.

Van dit wezenlijk en verborgen Zelf zegt Nietzsche: „Wij doen, wat wij *zijn*, omdat wij dit gebod hebben te volgen — omdat wij dit gebod *zijn*”.

Weinigen is het gegeven, te weten: dat de eigen wet zich van binnenuit voltrekt.

Duidelijk heeft Nietzsche dat uitgesproken in aphorisme 105 „Morgenröthe”: „De meesten doen niets voor hun ik — werken slechts voor het fantoom van hun ik, zoals het gestalte heeft aangenomen in de voorstelling van de hen omringenden en hun van daaruit zichtbaar is geworden. Al die zichzelf onbekende mensen geloven aan die bloedeloze abstractie mens — dus aan een waan”.

De jonge Nietzsche heeft reeds uitgesproken in „Schopenhauer als Erzieher”: „Slechts enkele mensen zijn zich bewust, dat hun ware

wezen niet diep in hen ligt verborgen, maar onmetelijk hoog uitsteekt boven dat, wat zij kennen als zichzelf”.

Een der nagelaten aantekeningen luidt: „Ons „zelf” waarvan wij weten — is ook dat niet slechts ver-beeld-ing, buiten ons eigenlijk Zelf? Altijd raken wij alleen aan het *beeld* en niet aan ons Zelf”.

Het is nodig, deze dubbele betekenis van het woord „zelf” duidelijk te onderscheiden, want het gaat hier om een der voor Nietzsche meest essentiële begrippen.

Diepste drang van het Leven en al het levende noemt hij „wil tot macht” — dat wil zeggen: bevrijdingsverlangen van het Wezenlijke, dat weerstanden moet overwinnen om tot zijn recht te komen. Voor den mens vloeit hier uit voort de innerlijke noodzaak, te worden wie hij in wezen is.

Daarom verwijst Nietzsche tekens weer naar het woord van Pindarus: „Word, wie gij zijt” en raadt altijd weer, de worsteling aan te durven ter bevrijding van het ware Zelf: „Word altijd méér, wie gij zijt — beeldhouwer aan uw Zelf. Dan zult gij de herinnering bewaren aan uw goede ogenblikken en hun samenhang vinden — de gouden keten van uw Zelf”.

Zo is elk ogenblik, waarin het ware Zelf tot leven komt, een schakel van die gouden keten der eigen diepste waarheid, die al worstelend wordt gesmeed.

In de natuur is de zelf-verwerkelijking het vanzelfsprekend gebeuren: de boom kan niet anders dan bloesem en vrucht dragen en vrucht en bladeren verliezen — het is de enig mogelijke ontwikkeling. Maar de mens heeft oneindig veel ontwikkelings-mogelijkheden. „Vragend en beproevend” moet hij zijn weg gaan.

Tot den zoeker naar het ware Zelf spreekt Zarathustra: „De ergste vijand, die gij kunt ontmoeten, zult gij altijd uzelf zijn; uzelf wacht gij op in hollen en wouden. Eenzamen, gij gaat den weg tot uw zelf”.

Dit „Zelf” is tegelijk volkomen zelfstandig en volkomen onzelfstandig. In „Schopenhauer als Erzieher” zegt de jonge Nietzsche: „In den grond weet ieder mens heel goed, dat hij eenmalig, dat hij een unicum in de wereld is en dat nooit hetzelfde zeldzaam toeval eenzelfde wonderlijke bonte, tot éénheid dringende veelvuldigheid als hij is, weer zal uitschudden”.

Toch is dit totaal oorspronkelijke en unieke niet in zichzelf berustend: het is de éne speciale, eigen uitdrukkingswijze onder alle ander uitdrukkingswijzen, waarin de oerwil tot macht zich tracht

te openbaren door de wisselende levensvormen heen. Aphorisme 668 „Wille zur Macht” luidt: „Willen is niet: begeren, streven, verlangen; daarvan onderscheidt het zich door de gevoelstoon van het bevel. Willen is: iets bepaalds willen; dat er iets bevolen wordt — behoort tot het willen”.

Deze gedachte is prachtig uitgewerkt in het uiterst belangrijk Zarathustrahoofdstuk „Von der Selbst-Überwindung”.

De titel is al veel zeggend. Dit hoofdstuk gaat over de „wil tot macht” en is getiteld „Von der Selbst-Überwindung”. Hier wordt de aandachtige lezer al direct voor de vraag gesteld: „wat bedoelt Nietzsche met „wil tot macht” wanneer deze inhoudt: „overwinning van het zelf” — en in welke betekenis gebruikt hij nu het woord „zelf”?”

Het hoofdstuk begint met een poging, de oorsprong te vinden van de drang naar waarheid.

Zarathustra noemt deze drang: „verlangen, al het bestaande denkbaar te maken, opdat het aan de geest onderworpen zal zijn: „spiegel en spiegelbeeld van de geest”. Tot de wijsheidzoekers spreekt Zarathustra: „Uw verlangen naar wijsheid en al uw waardeschatten is uiting van de wil tot macht. Gij wilt nog de wereld scheppen, waarvoor gij knielen kunt: dat is uw laatste verwachting en bezieling”.

Tegenover deze wijsheidzoekers, die de waarden bepalen, stelt Zarathustra dan de onzelfstandigen; zij nemen die waardeschattingen kritiekloos over — zij zijn als een stroom, waarop een boot vaart en in die boot zitten „plechtig en vermomd” de waardeschattingen. Nu hebben de wijsheidzoekers zelf geen macht meer over de boot; de stroom moet die verder dragen; de ingescheepte waardeschattingen zijn overgeleverd aan het ongewisse en de boot zal eens vergaan.

„Maar wat doet het ertoe?” spreekt Zarathustra tot de wijsheidzoekers: „niet de stroming is uw gevaar en de ondergang van uw waardeschatting, maar die wil zelf — de wil tot macht — de nooit uit te putten scheppende Levenswil”.

En dan volgt Zarathustra's groots getuigenis, waarin misschien duidelijker dan ergens anders Nietzsche's bedoeling is geopenbaard.

Niet alleen omtrent het waardeschatten wil Zarathustra de wijsheidzoekers klaarheid geven, maar hij wil tegelijk uitspreken wat hij denkt van het Leven en de geardheid van al het levende.

En hij zegt: „De langste en kortste wegen liep ik af, opdat ik de aard van al het levende zou mogen ontdekken. Met honderdvoudig

weerkaatsende spiegel ving ik nog de blik van al het levende op, wanneer het sprakeloos was: opdat het oog tot mij zou spreken.

En het oog van alle Leven sprak tot mij. . . . Maar waar ik ook leven vond — daar hoorde ik altijd spreken van gehoorzamen. Er is geen ander dan gehoorzamend leven”.

Zarathustra werkt dan deze gedachte uit en vraagt: „Hoe gebeurt dit toch? Wat overreedt al het levende om te gehoorzamen en te bevelen — en zelfs: bevelend nog te gehoorzamen?”

En hij antwoordt: „Zoals het kleinste zich overgeeft aan het grootste, opdat dit zich aan het kleinste mag verlustigen — zo stelt ook het grootste zich in dienst en offert zijn leven terwille van macht”.

Hier is geen tegenstrijdigheid. Er wordt gesproken van het „wordend” Leven, dat altijd op weg is naar wat wij noemen: toekomst.

Wat zich klein voelt, zoekt ontplooiing door op te gaan in wat het als groter ervaart. Wat zich tot een bepaalde wasdom voelt gekomen, verlangt voller ontplooiing, al moet het oude zelf daarbij te gronde gaan.

Zarathustra spreekt: „Dit geheim heeft het Leven zelf mij toevertrouwd: „Zie” sprak het „ik ben dat, wat zichzelf altijd weer moet overwinnen. . . . — Waarlijk, daar, waar ondergang is en bladeren vallen, daar offert zich leven terwille van Macht”.

Hier ligt misschien de kern van Nietzsche's begrip „wil tot macht”. De boom laat zijn bladeren vallen om tot vernieuwing bereid te zijn — om nieuw leven in zich op te nemen en te openbaren — om één te zijn met de nooit uit te putten Scheppende Levenswil. Naar deze eenheid verlangt ook de mens bovenal.

Van deze drang naar éénwording met de zich in alle Worden ontplooiende en openbarende Levenswil spreekt de gelijkenis van de drie gedaante-verwisselingen van de geest: De mens, oorspronkelijk geneigd te geloven in de bestaande waarde-schattingen en bereid, zich daaraan te onderwerpen, moet aan deze onzelfstandigheid ontkomen door — zoals Nietzsche het in beeldspraak uitdrukt — „van kameel te worden tot leeuw”.

De leeuw is dan symbool van de mens, die zelfstandig oordeelt en volgens dit zelfstandig oordeel handelt.

De kameel sprak tot zichzelf: „Gij moet” — de leeuw spreekt „Ik wil”.

Oppervlakkig kan het *schijnen*, dat de leeuw „wil tot macht”

zou vertegenwoordigen, want hij heeft zich volle vrijheid veroverd en voelt zich machtig.

Maar zo bedoelt Nietzsche het niet.

Dit spreekt duidelijk uit het vervolg van deze gelijkenis: „Waar-  
toe is het kind in staat, dat de leeuw onmogelijk is? Waarom moet  
de rovende leeuw nog tot kind worden? — Onschuld is het kind en  
vergeten en opnieuw beginnen: een spel: een rad, dat vanzelf rolt:  
een eerste beweging: een heilig ja-zeggen. . . . Ja — tot het spel van  
het scheppen is een heilig „ja” nodig: zijn eigen wereld wint hij, die  
voor de wereld verloren ging”.

Hier vinden wij de ontmoeting van de „wil tot macht” en de  
Amor Fafi-gedachte, zoals wij die o.a. ook vinden in aphorisme 57  
Fröhliche Wissenschaft: De vervulling van de wil tot macht — de  
Zelfverwerkelijking — heeft tot voorwaarde het heilig „ja” tot het  
Leven.

Nietzsche zegt in dit aphorisme: „De sterke mens wordt meester  
over het toeval en buigt het om tot zelfbestemming”.

Hoezeer voor de mens „gehoorzamen” nodig is, om te komen tot  
Zelf-verwerkelijking, die hoogste vervulling van de wil tot macht is,  
blijkt uit het prachtig Zarathustra-hoofdstuk „Die stillste Stunde”.  
Dit is het stilste uur, het uur van de volkomen inkeer. Maar deze  
eenzaamheid is niet bewust verkozen. Integendeel: zij wordt ervaren  
als bittere noodzaak, als onderwerping aan een bevel van binnenuit.  
Een ongesproken maning is omhoog gerezen uit eigen onbekende  
diepte; deze maning voerde in de eenzaamheid. Nu begint de Stilte  
zelf te spreken — zonder stem — en Zarathustra weet: „de droom  
is begonnen, het uurwerk van mijn leven heeft adem gehaald”.

Deze droom is de eigenlijke werkelijkheid; het uurwerk van de  
vergankelijkheid heeft even stil gestaan — het diepste Zelf haalde  
adem en het spreekt met de stem van de Stilte. Het maant Zara-  
thustra, dat de zelf-verworven waarheid moet worden uitgespro-  
ken, hoeveel leed zij ook mag brengen en al zou Zarathustra zelf aan  
zijn woord stukbreken.

De waarheid, die Zarathustra zozeer vreest te verkondigen, is  
die van de eeuwige wederkeer.

Maar het doet er niet toe, welke die angstwekkende waarheid  
was. De diepe zin van het hoofdstuk „Die stillste Stunde” is, dat de  
mens die zijn opdracht kent, die moet volbrengen — hoezeer hij ook  
daarvoor terugdeinst en zich onmachtig voelt.

Want de stem van de stilte — ongesproken maning van het



diepste Zelf — verlangt van Zarathustra, wat deze boven zijn kracht gelooft — wat hem te zwaar valt.

Hij tracht zijn gebiedster „stilte” te vermurwen, maar zij spreekt: „wat is er aan jou gelegen? Jij bent mij nog niet deemoedig genoeg. De deemoed heeft het hardste vel”. Wanneer Zarathustra dan klaagt, dat hij de mensen niet heeft kunnen bereiken, troost de Stilte: „Wat weet jij daarvan? De dauw valt op het gras in het diepste nachtelijk zwijgen”.

Voor Zarathustra, die door het Leven zelf werd ingewijd, is gebieden plicht — zo maant hem de Stilte.

Hij antwoordt: „Mij ontbreekt de stem van de leeuw om te kunnen gebieden”. Opnieuw wordt zonder stem, fluisterend tot hem gesproken: „De stilste woorden verwekken de storm... Gedachten, die op duivenvoeten komen, leiden de wereld”.

Maar nog mist Zarathustra de moed tot de verantwoordelijkheid van het richting-aanwijzend bevelen. Hij bekent: „Ik schaam mij”. De Stilte antwoordt: „Je moet nog tot kind worden en zonder schaamte”.

Maar de opdracht blijft voor Zarathustra angstwekkend. Sidderend herhaalt hij, wat hij het eerst heeft gezegd: „Ik wil niet”.

Dan hoort hij een verschrikkelijk lachen, dat hem het hart verscheurt en voor het laatst wordt zonder stem tot hem gesproken: „O, Zarathustra, je vruchten zijn rijp, maar jij bent niet rijp voor je vruchten. Dus moet je opnieuw in de eenzaamheid, want je moet nog murw worden”.

Nog eens klinkt het angstwekkend gelach — dan wordt het stil met een tweevoudige stilte.

Wat betekent dit angstwekkend gelach?

Het is de maning van binnenuit, dat nooit is te ontkomen, wanneer de geluidloze stem van het Zelf in het bewustzijn is doorgebroken.

Wanneer de mens het gebod van het ware Zelf heeft verstaan, kan hij niet anders dan gehoorzamen. Dat is het *bewust* gehoorzamen leven.

Schijnt het niet, of deze symboliek volkomen ontkenning van de wil tot macht inhoudt? — alsof integendeel het menselijk streven naar wens-ervulling hier totaal wordt lamgelegd — alle eigenmachtigheid stukgebroken?

Opnieuw raken wij hier Nietzsche's eigenlijkst bedoelen. Het

schijn-zelf moet worden stukgebroken, opdat het ware Zelf uit zijn machteloosheid zal worden bevrijd.

Niet alleen door een strijd op leven en dood, als in „Die stillste Stunde” werd beschreven, kan de verlossing van het diepste Zelf zich voltrekken. Die kan ook tot stand komen door aanraking als een genade, waarbij de aangeraakte zich voelt opgenomen in de Al-eenheid.

Deze aanraking komt tot hem uit het transcendentie. De denker Nietzsche heeft zich tegen het begrip „transcendentie” geweerd. Zijn drang naar waarheid-zoeken, die hem dwong vlijmscherp te ontleden, liet hem nooit toe, te verwijlen op de hoogten van mystieke klaarheid, waartoe hij toegang had.

In vele uitingen van Zarathustra, enkele uit EcceHomo en in talrijke aphorismen vinden wij dat uitgedrukt.

Nietzsche zegt uitdrukkelijk, dat hij niet wil „uitrusten in contemplatieve toestanden”.

Zarathustra noemt hem waarachtig, die „in God-verlaten woestijnen gaat, al breekt daar zijn vererend hart”.

Zarathustra wijst onherroepelijk zijn hoogste Zaligheid af: „Weg van hier, jij zalig uur, — je bracht mij een gelukzaligheid, die ik niet wilde. . . . Terwille van hen, die met mij verwant zijn en daar vandaan komen, waar ik vandaan kom. . . . moet ik streven naar groter volkomenheid. Daarom ontwijk ik nu mijn geluk en bied mijzelf alle ongeluk aan — tot een laatste beproeving”.

Zelfopvoeding om zelfopvoeding te kunnen prediken! — Altijd weer verlaat Nietzsche de hoogten der mystiek om als profeet tot de mensen te gaan. En toch keren de mystieke ervaringen altijd terug, steeds intenser doorleefd.

Terecht zegt Karl Jaspers: „De ernst van het volkomen zich offeren, zoals Nietzsche het heeft volbracht, is . . . . niettegenstaande zijn ontkennen van het bovenzinnelijke. . . . als het ongewilde symbool en voorbeeld van het tot in de diepte verteerd worden — juist door dit bovenzinnelijke”.

De doorbraak van het mystiek ervaren vinden wij misschien nergens zo suggestief uitgedrukt als in de Dionysos-Dithyrambe „Die Sonne sinkt” en het kleine gedicht „Venedig”, dat hij zelf heeft gehoord als een lied.

Nog in de duisternis van het niet meer kunnen denken, vlak na de geestelijke instorting, heeft hij dit lied gezongen. In Venetië, staande op een brug in de nacht, hoort hij van verre gezang en ziet

op het sidderende watervlak: gondels, licht, bewogenheid. . . . Alles lost zich in de schemering op. Nu ervaart hij het eigen diepste wezen als een instrument, dat door een onzichtbare hand wordt aangeraakt en hij zingt voor zichzelf bij de melodie van het eigen snarenspeel — heimelijk een gondellied. „Luisterde iemand naar mijn ziel?” vraagt hij tenslotte.

In deze vraag verraadt zich Nietzsche's door hem zelf bestreden geloof in de transcendentie, die hij als kind al had ontmoet, zoals hij later in het felst der ontkenning nog bekende: „Als kind heb ik God in zijn glans gezien”.

Want, wanneer hij vraagt: „Luisterde iemand naar mijn ziel — luisterde iemand naar mijn heimelijk lied?” — dan doelde hij niet op een mens. Dit lied kon slechts worden verstaan vanuit de bewogenheid zelf, die de snaren deed trillen.

Dit is het gedicht:

*An der Brücke stand  
jüngst ich in brauner Nacht.  
Fernher kam Gesang:  
goldener Tropfen quoll's  
über die zitternde Fläche weg —  
Gondeln, Lichter, Musik —  
trunken schwamm's in die Dämm' rung hinaus. . . .*

*Meine Seele, ein Saitenspiel,  
sang sich, unsichtbar berührt  
heimlich ein Gondellied dazu. . . .  
zitternd vor bunter Seligkeit.  
. . . .Hörte jemand ihr zu? . . . .*

Wat is de mensenziel anders dan een vanuit het onzichtbare gespeeld instrument — een lied?

In zijn Nachtlied vertrouwt Zarathustra ons toe: „Ook mijn ziel is het lied van een, die liefheeft”.

Zelf-verwerkelijking door ervaren der Alverbondenheid — dus door opheffing der isolerende grenzen — is ook prachtig gesymboliseerd in het Zarathustrahoofdstuk „Vor Sonnenaufgang”.

Hier bidt Zarathustra tot de morgenhemel vóór zonsopgang: „Gij hemel boven mij, gij reine, diepe — gij licht-afgrond. . . . in uw hoogte mij te werpen, dat is mijn diepte. . . . in uw reinheid mij te

bergen, dat is mijn onschuld. — En wanneer ik alleen rondzwierf — naar wie verlangde mijn ziel in nachtelijk duister en bij het verdwalen? . . . En wanneer ik bergen besteeg, wie zocht ik ooit op bergen, dan u alleen? . . . En al mijn zwerven en bergbestijgen, was het niet uit nood . . . een poging van den onbeholpene? . . . Vliegen alleen wil mijn verlangen — tot U omhoog-vliegen . . . Wanneer gij om mij heen bent, gij licht-afgrond, draag ik nog in alle afgronden mijn zegenend „ja”.

Opnieuw kunnen wij vragen: „Waar blijft hier de zelfstandige wil — waar het verlangen naar macht?”

Het antwoord is dit éne: hier is de wil tot macht opgeheven, omdat de hoogste Zelf-verwerkelijking is bereikt: opgaan in de Al-verbondenheid.

Anders nog vinden wij dit uitgedrukt in het Zarathustra-hoofdstuk: „Von den Erhabenen”.

Hier zegt Nietzsche: „De dadenmens moet nog boven zijn daad uitstijgen, de held zijn heldenwil nog afleren. Het schoonste is door heftig willen niet te veroveren”. En nu volgt de broze en toch machtige waarheid, die alleen door aanraking vanuit het onzichtbare wordt geopenbaard: „Wanneer de macht genadig wordt en afdaalt in het zichtbare . . . dat is schoonheid. Want dit is het geheim van de ziel: eerst wanneer de held haar heeft verlaten, nadert haar in de droom wat meer is dan held”.

Nietzsche's eigen verlangen naar opgaan in de Al-eenheid deed hem bidden: „O, hemel boven mij — wanneer drinkt gij deze dauwdrop, die op alle aarde-dingen neerviel — wanneer drinkt gij deze wonderlijke ziel? . . . Wanneer, Bron der Eeuwigheid, drinkt gij mijn ziel in u terug?”

Hier is de primitieve machtswil omgezet in verlangen, te worden opgenomen in de al-éne, stuwende, eeuwige Levenswil, die leed en waan doorbreekt en uit elke schijnbare dood tot nieuw leven wekt. Dit geldt niet alleen voor de mens, maar voor alle de mens bekend en onbekend Leven.

Uitdrukkelijk verklaart Nietzsche in de aphorismen 552 en 692 „Wille zur Macht”: „Alle gebeuren, alle worden is een vaststellen van graad- en krachtverhoudingen” en — doelend op den mens onbekende levens-sferen: „Het Leven, zoals wij dat kennen, is slechts één afzonderlijke uiting van de wil tot macht. Het is geheel willekeurig, te beweren, dat alles ernaar zou streven, juist tot deze vorm van machtswil over te gaan”.

Alle afzonderlijk naar de eigen bestemming strevende vormen, waarin het leven zich uitdrukt, verlangen — bewust of onbewust —: eenheid. Daarom spreekt Zarathustra: „Hebt gij eenmaal „ja” gezegd tot één lust, o mijn vrienden, dan hebt gij ook „ja” gezegd tot alle smart. Alle dingen zijn aaneengeketend, met elkaar verweven, verliefd”.

Jaspers wijst erop, dat Nietzsche's leer van de „wil tot macht” niet zijn afsluitende metaphysica is, maar proefneming, die deel is van zijn gehele pogen, het Zijn te doorgronden.

Nietzsche zelf heeft in de winter '85-'86 het plan gehad, zijn werk „Der Wille zur Macht” uit te geven met de ondertitel: „Een nieuwe uitlegging van alle gebeuren”. De vraag naar de diepste drijfveer van het eeuwig Worden zou hier een antwoord vinden, al het zich in mensen en natuur voltrekkende verklaard worden uit de „wil tot macht”.

Nietzsche spreekt dat uit in aphorisme 115 „Jenseits von gut und böse”: „Wil tot macht is het inwendigste wezen van het Zijn — 's werelds essentie”.

Maar hiermee is de ondoorgrondelijkheid van het Zijn niet opgeheven. In een eindeloze reeks wisselen de beelden elkaar af, levensvormen duiken op en verglijden... daarachter blijft het Zijn, eeuwig verborgen, eeuwig naar verwerkelijking strevend, zonder ooit als geheel te kunnen doorbreken.

In aphorisme 191 „Jenseits von gut und böse” zegt Nietzsche van de mens: „In onze diepste grond, daar helemaal beneden, bestaat iets totaal oorspronkelijks, waaraan niets valt te vormen — een graniet, onvergankelijk, aan geen verandering onderhevig”.

De in een eindeloos wordings-proces betrokken, altijd in zichzelf veranderende mens is dus in diepste wezen deel van het onveranderlijk Zijn.

Daardoor kan hij, volkomen tot zichzelf inkerend, iets van het Zijns-geheim ervaren. Zo laat Nietzsche Zarathustra in het hoofdstuk „Die Heimkehr” spreken: „O eenzaamheid — gij, mijn thuis — hier is alles open en licht — hier springen alle Zijnsgeheimen open”...

Het Zijn is onveranderlijk... zoals het niet anders kan... daarin ligt onbuigzame, ondoordringbare grootheid als de stalen vastheid van een schild, waarop alle weerstand stuit.

Amor Fafi is liefde tot deze hoogste noodwendigheid van het Zijn, die Nietzsche ziet als een stralend gesternte:

*Höchstes Gestirn des Seins. . . .*  
*Ewiger Bildwerke Tafel. . . .*  
*Du kommst zu mir? —*

Zijn liefde tot het lot richt zich deemoedig tot de eeuwige noodwendigheid van het Zijn:

*Schild der Notwendigkeit!*  
*höchstes Gestirn des Seins!*  
*— das kein Wunsch erreicht,*  
*das kein Nein befleckt,*  
*ewiges Ja des Seins,*  
*ewig bin ich dein Ja:*  
*denn ich liebe dich, ob Ewigkeit.*

. . . . Het „Zijn” een in eeuwig Worden naar verwerkelijking strevende werkelijkheid — een eeuwig uitstromen in veelheid en terugvloeien naar eenheid. . . . In deze eindeloze bewogenheid worden wij opgenomen door het suggestieve rythme van aphorisme 1067 „Wille zur Macht”.

Hier wordt de wil tot macht voorgesteld als stuwkracht tot eeuwige wederkeer en tegelijk de wederkeer in haar onuitputtelijkheid als voorwaarde tot vervulling van het onverzadigbaar verlangen naar wezens-verwerkelijking.

In deze prachtige symbolentaal is ook een verstilde juichkreet te horen — die van de liefde tot het lot, die zich stort in de eeuwige onrust — vormbroosheid en vormvernietiging aanvaardend omdat het Leven zich eindeloos vernieuwen wil: „een zee van stormende en vloeiende krachten, altijd veranderend, altijd teruglopend, met geweldige jaren van wederkeer, met eb en vloed van haar verschijningsvormen, uit de eenvoudigste tot de veelvoudigste aanzwellend, . . . uit de strakke, koele rust tot de wild-bewogen, woelende branding, . . . en dan weer uit de volheid terugkerend tot het éénvoudige, — uit het spel der tegenstrijdigheden terug naar de vreugde der harmonie, . . . tot zichzelf „ja” zeggend nog in de gelijkheid van zijn banen en jaren, — zichzelf zegenend als dat, wat altijd terugkeren moet. . . . als een worden dat geen verzadiging, geen moeheid kent. . . .”

## Mikado-verering en Sjinto

### II

De Kodzjiki nu geeft inlichting over de wordingsgeschiedenis der goden en de schepping, speciaal van het Japanse land, mythen, die als zoveel andere van de verschillende volken voor ons vrijwel onverstaaubar blijken, omdat de sleutel tot hun eigenlijke betekenis ontbreekt. Wèl vermoeden we, dat onder dit alles veel symboliek verscholen ligt als ook onder de Griekse, Joodse, Noorse en andere scheppingsverhalen, maar we moeten het uit onkunde jammer genoeg verder daarbij laten. Na het ontstaan van verschillende godengeslachten, die spontaan schijnen te zijn voortgebracht, treedt in de Japanse genesis het echtpaar Izanagi en Izanami naar voren, tegelijk broer en zuster. Vanaf de „drijvende brug des hemels” stootten zij de „juwelen speer” neer in den oceaan en toen zij die oplichtten, vormde zich uit de aflopende druppels een eiland, hun nieuwe woonplaats. Uit Izanagi's linkeroog ontstond later de Zonnegodin Amaterasoe, uit het rechter de Maangod en uit zijn neus de donkere, onstuimige Soesanowo, die zich later de zee kreeg toebedeeld. Een zijner afstammelingen, Ohonamoedzji, wordt vereerd in de „Grote Tempel” te Kizoeki. Het is op deze plek, dat uit alle delen des lands in de zogenaamde „godenloze maand” alle goden zich verzamelen. Hun aantal is vrijwel ontelbaar. Men spreekt van 8 miljoenen. Er worden vuur-, aarde-, berg-, wind-, rivier-, bos-, dondergoden vereerd. Elk natuurverschijnsel of menselijk bedrijf heeft zijn godheid. De rijstgod Inarasawara speelt ook een grote rol, die van een algemene Voorzienigheid. Getrouwde vrouwen roepen hem aan om hun echtgenoot tot huwelijkstrouw te bewegen, een moeder, dat hij haar zoon mag ingeven een gehate schoondochter door scheiding uit het huis te verwijderen, een worstelaar om overwinning in de strijd, een zangeres (Geisja) dat hij haar welgestelde beschermer er toe mag brengen haar met veel rijke kleren en geld te begiftigen. Deze zeer populaire god wordt aangeroepen om gestolen zaken te



achterhalen, ziekten af te weren of te genezen, vervreemd geraakte vrienden weer te verzoenen enz.

In dit onoverzienbare veelgodendom, dat nog aangevuld wordt met allerlei vergoddelijkte mensen, is zonder twijfel de Zonnegodin de voornaamste figuur. De oude annalen van de Kodzjiki melden ons de godensage, die de verbinding tussen de aardse Mikado-dynastie en de goddelijke stammoeder nader verklaart. Volgens deze zond Amaterasoe haar kleinzoon Ninigi neder om het land te beheersen en gaf hem de volgende opdracht: „Deze rietvlakte, het land der schone aren van 1500<sup>10)</sup> herfst is de streek, waar mijn nakomelingen heersen zullen. Ga nu, mijn verheven kleinzoon, en voer er heerschappij. Moge uw dynastie voorspoedig zijn en moge zij als hemel en aarde eeuwig duren!”

Ninigi kwam in het oostelijk deel van het eiland Kyoessjioe terecht en bracht de spiegel, het zwaard en het juweelsnoer mee, de drie kroonsieraden, die heden nog voorhanden zouden zijn, de spiegel in de tempel van Isé, het zwaard in de Atsoetatempe bij Nagoya en het juweelsnoer in het keizerlijk paleis te Tokio. De kleinzoon van Ninigi was Dzjimmoe, de eerste beheerser van Japan. Van Kyoessjioe uit is hij zegevierend voortgedrongen tot Yamato, waar hij zijn hoofdstad stichtte en de grondslag legde voor het tegenwoordige Japanse Rijk, dat naar de officiële tijdrekening nu 2600 jaren oud zou zijn en tot zijn roem voor 1945 nog zeggen kon, dat gedurende zijn lange geschiedenis geen overwinnende vijand ooit over de eigenlijke landsgrenzen was binnengedrongen.

Wanneer de geslachtslinie der Mikado's, die dus van Ninigi heten af te stammen, door kinderloosheid verbroken dreigde te worden, werden kinderen aangenomen. Zo bleef de regering in handen van één vorstenhuis en de Japanners beroemden er zich op, dat dit het oudste ter wereld was en afstamde van de goden zelf. Twijfel aan de goddelijke oorsprong der dynastie werd als een soort majesteitschennis door de regering zeer ernstig opgenomen.

Dit alles moet vooral den geschiedkundige zeer zonderling voorkomen, daar hij perioden in de historie kent, waarin zelfs het keizerlijk huis, de Sjinto-dienst de rug toekerend, zich tot het Boeddhisme wendde, en regerende keizers, wanneer zij zich uit hun ambt terug trokken, als monnik in een klooster gingen. Ondanks een herhaalde adoptatie is de werkelijke afstammingslijn tweemaal onderbroken. Maar deze bestrijding van het nationaal religieuze dogma als zou

<sup>10)</sup> d.i. talrijke.

de Mikado-dynastie de oudste regeringsfamilie ter wereld zijn, heeft indertijd den historicus Koemé zijn professoraat aan de hogeschool te Tokio gekost. Wat voor verwarring het Japanse rijk ook heeft moeten doormaken, hoe onbetekenend ook dikwijls de macht der keizers is geweest, waar daadwerkelijk gedurende lange perioden de opperste beambten, de Sjogoens en anderen, de werkelijke heerschappij in handen hadden, heeft toch nauwelijks iemand zijn hand naar de keizerlijke waardigheid uitgestoken en ieder, die zich de werkelijke keizersmacht toeëigende, zorgde er wel voor, dat hij de Mikado op zijn hand kreeg, want alleen in de persoon des Keizers is voor de Japanner de bron aller regeringsmacht aanwezig.

In de laatste tijden is een meer nationalistische stroming over het land gevaren. Maar de grote massa heeft toch aan het geloof in de Zonnegodin en de heiligheid van haar Isé-tempel, zoals ook in de goddelijkheid van de Mikado, vastgehouden. Toen de verlichte minister van onderwijs, Mori Arinori, met zijn wandelstok het voorhangsel van het grote heiligdom oplichtte om er achter te zien, werd hij spoedig daarop (1891) door het staal van een godsdienstig dweper dodelijk getroffen.

Het is licht in te zien, dat deze kant van het Sjinto, de verering van de keizersdynastie, een geweldige vaderlandslievende macht vertegenwoordigt, die ongeremd door nuchter oordeel, tot gevaarlijke uitbarstingen van veroveringszucht kan leiden, zoals we dit in onze eeuw herhaaldelijk hebben meegemaakt.

De missionaris Emil Schiller schrijft over deze bijna fanatieke verering: „Hoe dikwijls is mij, zelfs door bestudeerde mensen, vertrouwd met wijsbegeerte en natuurwetenschap, nadrukkelijk gewezen op de bijzondere stelling van het Japanse keizershuis, dat alle andere vorstengeslachten ver te boven zou gaan. Voor het volk is het volkomen vanzelfsprekend, dat Japan in de wereld naar voren komt en grote overwinningen op het slagveld behaalt. Dit is te danken aan „de inspiratie van de Keizer en de genade der landsgoden”, zoals de officiële formule luidt.

Men vraagt zich dikwijls af hoe lang een dergelijk dogma in de moderne wereld nog stand kan houden. Maar alle dogma's hebben, als zij eenmaal bestaan, en niet alleen in Japan, een taai leven en heden (1911) beheerst het dogma der goddelijkheid van het keizershuis nog zo sterk de openbare mening, dat slechts weinigen van een ander inzicht blijken durven geven.

Maar langzamerhand breekt zich een rationeler overtuiging baan.

Toch eert men de keizer veel meer dan wij het in Europa gewoon zijn, maakt buigingen voor zijn beeltenis en waagt nauwelijks dit aan te zien. Maar in plaats van aanbidding komt steeds meer de enkele verering naar voren. Zo is te begrijpen hoe het sedert 1891 gewoonte geworden is, dat in alle onderwijsinrichtingen tot de hogeschool toe de keizersportretten verdekt zijn opgehangen om bij feestelijke gelegenheden eerbiedig te worden ontsluitend en de huldebetuigingen van leraren en scholieren door buigingen in ontvangst te nemen. Het keizersportret in school is als het vaandel voor de soldaten. Om de keizersbeeltenissen te beschermen houdt altijd afwisselend een der leraren 's nachts in school de wacht. Bij de in Japan zo vaak voorkomende branden is dan de eerste zorg die beeltenis te redden en reeds heeft menig Japans leraar bij die pogingen het leven ingeboet. Aan de andere kant ken ik een rector in het stadje Ueda, die zich lang geleden het leven benam, toen in zijn afwezigheid het portret met het schoolgebouw verbrandde en hij die smaad niet meende te mogen overleven”.

Toen in 1867 onder de dreiging der Westerse mogendheden en de verwarde loop van allerlei wisselende gebeurtenissen — Keizer en Sjogoen waren beiden in 1866 gestorven — een eenstemmig optreden der natie geboden was, legde de pas benoemde Sjogoen, waarschijnlijk onder de indruk van de steeds stijgende Mikado-verering, zijn mandaat in handen van de jonge 15-jarige keizer, die daarna dezelfde overeenkomsten met de Westerse landen aanging als tevoren door het hof waren afgekeurd en de partij van de Sjogoen als verwijt voor de voeten geworpen. Eigenlijk was het hier ook een prestige-kwestie. De keizer was bij de vroegere onderhandelingen voorbijgezien! Van die dagen af heeft Japan, om te ontkomen aan het dreigende lot, dat zoveel Aziatische landen had getroffen, zich met ongekende geestkracht toegelegd op een beheersen van de Westerse techniek met de bedoeling zich zo te kunnen wapenen tegen vreemde invasie.

Door het herstel van de keizerlijke macht kwam ook de Sjintoïet in een gunstiger positie. Al de Tempels, die in vroeger eeuwen door de Boeddhisten in beslag waren genomen en meerdere nog, moesten worden afgestaan, terwijl de Boeddhistische heiligdommen ook hun landbezit inboetten.

Beide religies hadden tevoren wederzijds elkanders invloed ondergaan. Sjintoïetische goden waren opgenomen in het Boeddhistische koor der Boeddha's en Bodhisattwa's, en het Sjinto was onder Boed-

dhistische invloed enigszins gezuiverd en verdiept. Ook bevatten de meeste Japanse woningen tegelijk Sjinto- en Boeddha-altaren, vieren de meeste Japanners de feesten van beide religies mee, bidden in beider tempels en slaan buitendien nog acht op de zedeleer van Confucius. In het algemeen wordt gezegd, dat men het Sjinto-ritueel voor de gewone dingen des levens gebruikt en het ritueel voor sterven en begraven aan de Boeddhisten overlaat, daar het Sjinto de dood als onrein beschouwt en meer een eredienst der levensblijheid is.

„Wie lang te midden van het Japanse volk heeft vertoefd”, zegt Emil Schiller, „moet het wel zonderling toelijken, dat zo veel reizigers uit dit land terugkeren met de indruk als zou er het godsdienstig leven afgestorven zijn, zodat men Japan als voorbeeld aan zou kunnen voeren van de praktische mogelijkheid ener godsdienstloze moraal, van een atheïstisch levensinzicht, een zuiver natuurwetenschappelijk gericht monisme. In werkelijkheid is het tegendeel waar. Wie met open ogen door het Japanse land trekt, wie er het volksleven werkelijk weet te doorzien, waartoe vooral kennis van de taal en een langer verblijf in het land noodzakelijk is, die merkt overal in stad en land, bij berg en dal, langs de wegen en in diepe wouden sporen en tekenen van de Sjinto-religie, die ziet heel duidelijk hoe machtig nog die eredienst het denken en voelen der massa's beïnvloedt, hoe bij de grote meerderheid der Japanners geen dag voorbijgaat zonder een of andere ritueel Sjintoïstische handeling en ook wanneer zo iemand Japan al lang heeft verlaten, klinken hem nog in de oren het handengeklap en gemurmel der biddenden in de heilige tempeldreven, waar de wind door de boomkruinen ruist, waar rusteloos de wateren zich voortspoeden en het duizendstemmig koor der zomerse cicaden zich vermengt met de gebeden der gelovigen.

De Sjintoïstische tempels zijn hoogst eenvoudig, armoedig haast, opgetrokken uit onbeschilderd hout, zonder spijkers samengevoegd, met riet gedekt, landelijk archaisch, heel anders dan de dikwijls imposante Boeddhistische kerkgebouwen. Ze onderscheiden zich ook door hun eigenaardige, vrijstaande houten poort of reeksen van dergelijke poorten, de torii's, waar vanaf de onderste der beide zware dwarsbalken omhoog het strotouw hangt met de gewijde zigzaggvormige papierstroken. De tempels verweren snel en moeten om de zoveel jaar (bijv. 20) weer worden hernieuwd, steeds volgens hetzelfde model. Zij dienen als plaatsen, waar men tot de goden bidt. Het eigenlijke tempelgebouw bestaat uit 2 delen: het heilige, waar

men bidt en offers in geld of voedsel brengt en het daarvan door een voorhang afgescheiden allerheiligste, de eigenlijke verblijfplaats van de God. Vóór de tempel passeert men dikwijls een overdekte dansvloer, waar op feestdagen heilige dansen en opvoeringen uit godensagen plaats vinden.

In de tempel worden bepaalde heilige voorwerpen, relieken bewaard uit overoude tijd, die in hulsels zorgvuldig zijn verborgen. In Isé is het de spiegel der zonnegodin, een metalen gepolijste cirkelvormige schijf, waarschijnlijk een symbool voor de zon. Wie een dergelijk heilig voorwerp onbedekt aanschouwen zou, wordt volgens het volksgeloof blind. Soms weet de priester zelf niet, wat er in de hulsels verborgen ligt.

„Een Japanse tempelomgeving met haar heilige bossen is een ideale ontspanningsplaats voor de jeugd, die ook hier, als overal in Japan, een grote bewegingsvrijheid geniet. En zo stoort hen hier niets zoals in de drukke verkeerswegen der stad, en lustig gaat er hun krijgertje of verstoppertje spelen rondom de tempelgebouwen, poorten en stenen lantarens voort”. De priesters onderscheiden zich haast niet van anderen. Zij genieten geen vrijdom van belasting of militaire dienstplicht. Ze zijn gehuwd en voeren buiten hun bediening geen bijzonder kenteken. In hun functie dragen ze een lang wit gewaad, een hofdracht uit vroeger eeuwen. Ook zijn ze niet kaal geschoren zoals de Boeddhistische priesters. Zij beoefenen nog andere beroepen buitendien, omdat het geestelijk ambt hen niet volledig onderhouden kan. Ze krijgen geen bijzondere opleiding en geven ook geen godsdienstonderricht, waarvoor hen trouwens ook de nodige ontwikkeling ontbreekt. Meestal leren ze de nodige gebeden en rituelen van een vader of ander familielid, daar het ambt erfelijk is.

Hun plicht is de tempel met omgeving te bewaren en te onderhouden, de voorgeschreven gebeden 's morgens en 's avonds uit te spreken en den god de offergaven aan te bieden, die gewoonlijk uit ongekookte spijzen bestaan. Later worden ze door de priesters zelf genuttigd. Bij feesten moeten ze het ceremonieel voltrekken, op verzoek van leken gebeden opzeggen, zuiveringsplechtigheden leiden, gebouwen en voor de bouw gereed liggende gronden wijden.

Sjinto is volgens zijn aanhangers een godsdienst die voor alles reinheid en heiligheid als een eis der goden van de mensen verlangt. Maar het is niet zo zeer om zedelijke reinheid te doen dan wel om het lichaam zuiver te houden van alle bezoedeling, die de goden mishaagt, om een rituele reinheid, die door herhaalde wassingen en

reinigingsceremoniën verkregen wordt. Zo reinigen bezoekers van de tempel eerst met water hun handen en mond. Vuur is onrein, tenzij het op de primitieve manier door wrijven van hout verkregen wordt. Wie zich in de vingers snijdt, is onrein door het storten van bloed. Ook is het de dood. En wie als verwant in een begrafenis meeloopt, blijft dat honderd dagen zelfs. In die tijd mag hij geen Sjinto-tempel binnengaan. Het Sjinto geeft geen zedelijke regels. Maar Motoöri verklaarde, dat andere volken wel morele voorschriften nodig hadden, zoals bijv. de Chinezen, omdat ze die door de zondigheid hunner natuur niet missen konden, dat ze kunstmatige middelen behoeften ter beteugeling hunner begeerten, maar dat Japanners eenvoudig de stem huns harten maar hadden te volgen, omdat die vanzelf hun de rechte weg wees.

Een zeer bijzondere trek van het Sjintoïsme is de voorouderverering. Prof. Hozoemi schrijft: „Wanneer een jong student naar Europa gaat om zijn studie voort te zetten, wanneer een soldaat te velde trekt, wanneer een ambtenaar utigezonden wordt met een opdracht der regering of wanneer een koopman een lange reis voor zaken onderneemt, bezoekt hij onveranderlijk de graven zijner voorouders om afscheid van hen te nemen. Wanneer zij in een plaats wonen, die daarvan ver verwijderd is, maken zij dikwijls lange reizen om de graven te kunnen bezoeken en daaraan offers te brengen. In menig huis wordt iedere dag saké<sup>11</sup> of sasakitakken<sup>12</sup> geofferd en op het Boeddhistische altaar voortdurend wierook gebrand. Inderdaad maakt de verering van de geesten der voorvaderen een deel van het gewone dagelijkse volksleven uit<sup>(13)</sup>.

Over feestvieren ter ere der voorvaderen van een gezin schrijft hij: „De Sjinto-offeranden bestaan uit rijst, saké, vis, wild, groenten en vruchten voor spijs en drank en uit stukken zij en hennep voor kleding, terwijl men dikwijls de takken van de sasaki-boom en bloemen offert. De priesters, die dienst doen, klappen in de handen voor het altaar, en de hoofdpriester spreekt het gebed uit, waarvan de woorden bij verschillende gelegenheden variëren, hoewel aan het begin van de aanroeping aan de geesten der voorouders onveranderlijk wordt kond gedaan, dat het gezinshoofd met de andere leden en verwanten zijn vergaderd om de sterfdag te vieren, en eerbiedig aan de heilige ziel de „voortbrengselen van zee en geberg-

<sup>11</sup> rijstwijn.

<sup>12</sup> sasakiboom = *Cleyera japonica*.

<sup>13</sup> *Japan door Japanners*, blz. 339.



te" aanbieden, waarmee ze vis, wild enz. bedoelen, dat het huisgezin in vrede leeft en de afstammelingen zich in voorspoed verheugen. Het gebed eindigt gewoonlijk met de smeekbede, dat de geest het gezin moge beschermen en bewaken, en de offeranden, hem eerbiedig aangeboden, moge aanvaarden. Hierna neemt ieder der aanwezigen, te beginnen met het gezinshoofd, een takje van de sasakiboom, waaraan een strook papier bevestigd is, een fijn laken voorstellende, legt dit op het altaar, klapt dan in de handen en maakt nederige buigingen. In verband met de betekenis van het in de handen klappen, heeft men drie uitleggingen gegeven: Sommigen beschouwen het als een teken van vreugde, anderen als een aanroeping en weer anderen als een blijk van bewondering. Het laatste is de meest aangenomen verklaring. Na afloop van de plechtigheid worden alle betrekkingen uitgenodigd tot een feestmaal, waarover wijlen Prof. Koerita schrijft: „De verzamelde familieleden nuttigen de heilige saké, die aan de voorvader geofferd is, en spreken over zijn verdienstelijke daden, terwijl elk der aanwezigen uiting geeft aan zijn besluit om op generlei wijs de naam van de stamvader schande aan te doen”<sup>(14)</sup>.

Zonder twijfel is met de eerbied voor de keizer dit besef van verbondenheid aan de nog levend gedachte voorouders zowel van de familie als van het ganse volk een der machtigste gevoelens, die de Japanse ziel bewegen. Tegelijk sluit die liefde en dankbaarheid jegens het voorgeslacht een sterke heldenverering in. Lafcadio Hearn, die niet alleen lange tijd in Japan heeft gewoond, maar zich daar volledig ook inleefde, schreef in een zijner sympathieke essays: „... Hoe kunnen de leerstellingen van het Sjinto naast kennis der moderne wetenschap blijven bestaan? Hoe kunnen mannen, die uitblinken als wetenschappelijke specialisten nog bidden bij het huistaar of vóór de Sjinto-tempel hunner gemeente zich gelovig betonen? Kan dit alles meer betekenen dan een voorgeschreven zich houden aan conventionele vormen, nadat het geloof is uitgeblust? Is het niet zeker, dat met een voorzetting van het opvoedingssysteem Sjinto zelfs als vormendienst eindigen moet? Wie zulke vragen opwerpen schijnen te vergeten, dat men dergelijke vragen ook stellen kan over het voortbestaan van alle Westerse religies en dezelfde twijfel uitspreken over hun voort blijven duren in een volgende eeuw. In werkelijkheid zijn de leerstellingen van het Sjinto niet minder met de moderne wetenschap verenigbaar dan die van het

<sup>14</sup> *Japan door Japanners*, blz. 337.



orthodoxe Christendom. Met volkomen onpartijdigheid onderzoekend, zou ik zelfs durven beweren, dat ze in meer dan één opzicht daarmee minder onverenigbaar zijn. Zij komen met onze humane ideeën over gerechtigheid minder in conflict en bieden evenals de Boeddhistische leer van Karma enige zeer treffende overeenkomsten met de wetenschappelijk vastgestelde feiten der erfelijkheid, overeenkomsten, die aantonen, dat het Sjinto een element van waarheid bevat, dat zo diep is als welk waarheidselement ook in de grootste godsdiensten ter wereld. In de eenvoudigste vorm opgesteld is het waarheidselement eigen aan het Sjinto, dat de wereld der levenden direct door de wereld der doden wordt beheerst.

Dat iedere menselijke aandrang of daad het werk van een god is, vormt de grondgedachte van deze eredienst. Men moet echter daarbij vasthouden, dat het woord Kami, ofschoon meestal vertaald met God, het goddelijke of godheid, in werkelijkheid niet de betekenis draagt, die we uit de godsdiensten van Griekenland en Rome kennen. Het betekent dat wat in niet-religieuze zin „boven” of „boven ons” of „verheven” is. In religieuze zin beduidt het een menselijke geest, die na de dood tot een bovenzinnelijke kracht is geworden. De doden zijn de „krachten boven ons”, de „hogen”, de „Kami's”.

We hebben hier een opvatting, die de moderne spiritistische voorstelling van geesten zeer nabij komt, alleen is de Sjintoïstische idee in ware zin niet democratisch. De kami's zijn geesten van zeer verschillende waardigheid en macht, die bovenaardse hiërarchieën toebehoren, overeenkomend met die der oude Japanse maatschappij. Ofschoon ze de levenden in zeker opzicht te boven gaan, hebben deze levenden toch de macht hun vreugde te bereiden of misnoegen, ze te verblijden of te beledigen, ja zelfs hun toestand in het geestenrijk te verbeteren. Waarom posthume eerbetuigingen voor de Japanner nooit hocus-pocus, maar iets werkelijks zijn. In dit jaar bijv. werden verschillende staatslieden en officieren onmiddellijk na hun dood tot hoge rang bevorderd en ik las kortgeleden in het staatsblad: „Het heeft Zijne Majesteit behaagd de Generaal-Majoor Baron Yamane, die kortgeleden op Formosa stierf, posthuum de orde van de Rijzende Zon 2e klasse te verlenen”. Zulke keizerlijke daden kunnen niet als bloot formaliteiten worden beschouwd om de nagedachtenis van dappere, vaderlandslievende personen te eren, noch mag men het zo opvatten, dat men hiermee de familie van de dode onderscheiden wil. Ze zijn regelrecht aan de geest van

het Sjinto ontleend en tonen ons het diep geworteld gevoel voor een verband tussen de zichtbare en de onzichtbare wereld wat onder alle beschaafde volken een bijzonder religieus kenmerk is voor Japan. Voor het Japanse gevoel zijn de overledenen niet minder werkelijk dan de levenden. Ze maken het dagelijks leven van het volk mee en delen al zijn kleine vreugden en leed. Ze zijn bij de familiemaaltijden aanwezig, waken over het welzijn van het huisgezin, zijn getuigen van het geluk hunner nakomelingschap en verblijden zich daarin. Zij zijn bij openbare omgangen tegenwoordig, bij alle heilige feesten van het Sjinto-geloof, bij de militaire spelen en alle speciaal voor hen bedoelde feestelijkheden. En men gelooft algemeen dat ze over de hun gebrachte gaven en bewezen eer blijdschap gevoelen. Het is hier voldoende de kami's als geesten der gestorvenen te beschouwen zonder een poging te doen deze kami's te onderscheiden van de oorspronkelijke godheden van wie men gelooft, dat zij het land zelf hebben geschapen. Met deze verklaring keren we tot de grote Sjintoïstische idee terug, dat alle doden nog op aarde wijlen en niet alleen de gedachten en daden der mensen door hun invloed leiden maar ook de natuurprocessen. „Zij beheersen”, schreef Moōtori, „de wisseling der jaargetijden, van wind en regen, van voorspoed en ongeluk der staten en individuen”. In één woord, ze zijn de onzichtbare drijfkracht achter alle verschijnselen....

Onder de zedelijke gevoelens, opgewekt door het Sjintoïsme, staat de liefdevolle dankbaarheid jegens het verleden bovenaan, een aan-doening die in ons gevoelsleven eigenlijk niets gelijkwaardigs vindt. Wij hebben myriaden boeken, waarin alle voorvallen en onderlinge verhoudingen zijn vastgelegd en besproken worden, maar men kan op geen enkele wijze van ons verklaren, dat we voor het verleden liefde en dankbaarheid gevoelen. Kritische uiteenzetting van zijn deugden en gebreken, hier en daar door zijn schoonheid opgeroepen vlamvend enthousiasme, veel onmeedogend blootleggen van zijn dwalingen, dat vertegenwoordigt de som onzer gevoelens en gedachten omtrent het verleden.

De houding der wetenschap, die er zich mee inlaat, is van nature koel, die onzer kunst dikwijls geestdriftig, die van onze religie mees-tentijds veroordelend. Maar van welk standpunt uit wij het ook beschouwen mogen, zo is toch onze aandacht hoofdzakelijk op het werk der doden gericht, of het zichtbaar werk, welks aanblik ons hart een weinig warmer doet kloppen of op de resultaten van hun denken en handelen in betrekking tot de maatschappij dier dagen.

Aan het voorbijgegane mensdom als een eenheid, aan de millioenen lang begravenen als werkelijk ons verwant, denken we of in het geheel niet of met dezelfde nieuwsgierigheid, die wij bij 't bestuderen van vergane rassen tonen. We stellen zeker belang in de beschrijving van een persoonlijk leven, dat in de geschiedenis diepe sporen achtergelaten heeft. Onze gevoelens worden door de herinnering aan grote veldheren, staatslieden, ontdekkers of hervormers getroffen, maar alleen omdat het grootse, dat zij volbrachten, tot onze eigen eerezucht, onze verlangens, ons egoïsme spreekt, maar heel niet tot ons altruïstisch medegevoel.

Over de namenloze doden, die wij het meeste verschuldigd zijn, maken we ons helemaal geen zorg; wij voelen jegens hen geen liefde noch dankbaarheid. Het valt ons zelfs moeilijk te geloven, dat liefde tot de voorouders ergens in een menselijke samenleving werkelijk een machtig, diep reikend religieus gevoel zou kunnen wezen, wat toch in Japan ontwijfelbaar het geval is. Die gedachte op zichzelf is ons denken, voelen, handelen absoluut vreemd.

Ten dele ligt de oorzaak daarvan natuurlijk hierin, dat bij ons in het algemeen het geloof aan een actief verband tussen ons en onze voorouders niet bestaat. Wanneer we niet religieus zijn, geloven we helemaal niet aan geesten; zijn we diep religieus, dan denken we ons de gestorvenen als ons door een eeuwig raadsbesluit ontgenomen, voor onze levensduur absoluut van ons gescheiden. Het is waar, dat onder de boerenbevolking der Rooms-Katholieke landen nog het geloof bestaat als zou het de doden vergund zijn eens in het jaar tot de aarde terug te keren, namelijk in de nacht van Allerzielen. Maar zelfs volgens dat geloof stelt men zich niet voor, dat zij met de levenden door een sterker band dan die der herinnering verbonden zijn. En men gedenkt hen, zoals onze folkloristische verslagen aantonen, eerder met een zekere vrees dan met liefde.

In Japan is het gevoel, dat men voor de doden koestert daarvan totaal verschillend. Het toont zich als een gevoel van dankbare en vereende liefde. Het is waarschijnlijk het diepste en machtigste gevoel in het ras wat hoofdzakelijk het nationale leven beheerst en het nationale karakter ontwikkeld heeft. De vaderlandsliefde behoort daartoe. De kinderlijke verering berust er op. De liefde jegens de familie wortelt daarin. De loyaliteit is er op gegrond. De soldaat, die, om zijn kameraden de weg te banen door het slagveld, zonder aarzelen met den uitroep Teikokoe Banzai zijn leven offert, de zoon of dochter, die zonder morren alle levensgeluk voor wellicht on-

waardige of zelfs wrede ouders opgeeft, de vazal, die zich eerder van vrienden, familie en fortuin losmaakt, dan dat hij het woord breekt, dat hij eens aan zijn verarmde meester gaf, de vrouw, die zich plechtig in witte klederen hult, een gebed uitspreekt en met een zwaard haar keel doorboort om een onrecht te boeten, dat haar man een vreemde heeft aangedaan, die allen gehoorzamen de wil en vernemen de goedkeuring van onzichtbare getuigen. Zelfs bij de sceptische studenten der nieuwe generatie overleeft dit gevoel menig schipbreuk geleden geloof en men leent nog dikwijls de oude gevoelens woorden als deze: „Nooit mogen we onze voorouders schande aandoen” of „Het is onze plicht de voorvaderen eer te bereiden”.

Als in ons innerlijk plotseling de absolute overtuiging wakker zou worden, dat onze doden nog onder ons verblijven, dat ze elke handeling zouden zien, elk onzer woorden vernemen, in staat om sympathie vóór of misschien tegen ons te voelen, in staat te helpen en gelukkig te zijn met onze hulp te ontvangen, in staat ons lief te hebben en onze liefde ten zeerste te behoeven, dan is het heel zeker dat al onze voorstellingen van leven en plicht een grote verandering zouden ondergaan. Wij zouden onze verplichting jegens het verleden plechtig moeten erkennen. Nu, bij de mensen in het Verre Oosten is het al duizenden jaren een zaak van sterke overtuiging, dat de doden steeds tegenwoordig zijn. De Oosterling spreekt hen dagelijks toe; hij beijvert zich hun vreugde te bereiden en als hij niet regelrecht een beroepsmisdadiger is, vergeet hij nimmer tegenover hen zijn plicht. „Niemand” zegt Hirata, „die zijn plicht vervult, zal ooit tegen de goden of tegen zijn levende ouders oneerbiedig optreden. Zo iemand zal altijd trouw tegen zijn vrienden zijn, goedaardig en zacht tegen zijn vrouw en kinderen, want het wezen van deze dienst is in waarheid kinderlijke piëteit”. En in dit gevoel ligt de sleutel tot veel raadselachtige trekken in het Japanse karakter. Veel vreemder voor ons dan de grootse dapperheid, waarmee ze de dood tegemoet treden of de gelijkmoedigheid, waarmee ze de zwaarste offers brengen, is het eenvoudige, diepe gevoel van de knaap, die bij den aanblik van een te voren nooit gezien Sjintoaltaar plotseling zijn ogen door tranen verduisterd voelt. Op dat ogenblik wordt hij zich bewust van wat wij nooit met het gevoel bevatten, van de ontzaglijke schuld nu tegenover het verleden, en de plicht om de doden lief te hebben<sup>(15)</sup>.

<sup>15</sup> De Amerikanen verboden na de bezetting „officieel” het Sjintoïsme.

## Van Heinde en Ver

*Dr. K. H. E. de Jong 80 jaar.* 9 Februari j.l. heeft Dr. K. H. E. de Jong zijn tachtigste verjaardag gevierd, met een receptie en een hem door een huldigingscomité aangeboden eremaaltijd. Een groot aantal personen, zowel particuliere vrienden als vereerders uit de kringen der vakphilologie en der parapsychologie, heeft bij deze gelegenheid de jubilaris blijken gegeven van hun grote waardering. Vooral de bewonderingswaardige kracht en gezondheid, naar lichaam zowel als naar geest, die hij tot in deze hoge leeftijd heeft mogen behouden, hebben hem ongetwijfeld deze dag tot een ware feestdag gemaakt.

Dr. K. H. E. de Jong is de zoon van een Hollandse vader en een Duitse moeder. Hij werd in 1872 geboren. Zijn vader was reeds voor zijn geboorte gestorven, en zijn moeder, die hij steeds in diepe verering indachtig is, heeft vaak onder ongunstige omstandigheden haar enige zoon moeten opvoeden. Op ongeveer 14-jarige leeftijd kwam Karel de Jong naar den Haag, de stad, die hij steeds trouw is gebleven en waarin hij grote bekendheid geniet. Hij heeft het Haagse gymnasium afgelopen en daarna aan de Leidse universiteit philologie gestudeerd. Merkwaardig is, naar hij mij meermalen vertelde, dat hij in het begin veel moeite had met het Latijn, de taal, die hij nu als weinigen beheerst.

In Leiden was Hartman zijn voornaamste leermeester; deze waardeerde hem hoog en was later ook zijn promotor.

De Jong heeft steeds, vaak ten koste van grote offers, zijn maatschappelijke vrijheid gehandhaafd; ten einde zich geheel aan de bevordering der wetenschap te kunnen wijden. Vooral de te weinig bekende Neo-platonische wijsgeren hadden zijn belangstelling.

Maar hij voelde zich niet bevredigd binnen de enge kring zijner vakstudie. Ook problemen van algemene wijsbegeerte trokken zijn aandacht, en hij heeft daarbij niet geschuwd zijn eigen opinie te handhaven, ook, ja zelfs bij voorkeur, als deze van de algemeen

gehuldigde afweken. Daarvan getuigen zijn werken: Kant und ein Ende; Rüdiger und ein Anfang, waarin hij het waagt de bijna als heilig vereerde Kant aan te tasten. Voorts schreef hij een werk over

Daar reeds vroeg zijn belangstelling voor het spiritisme en aanverwante verschijnselen was gewekt, promoveerde hij 8 Dec. 1900 op een onderwerp, dat zowel uit philologisch als parapsychologisch opzicht van belang was. De promotie geschiedde cum laude. Later heeft hij hetzelfde onderwerp uitgebreider behandeld, in „Das antike Mysteriewesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung”, dat een waar standaardwerk op dit gebied is geworden en in 1919 een tweede druk beleefde. In 1910 werd hij privaatsdocent aan de Leidse universiteit en behandelde de filosofie van de Romeinse keizertijd. Het zal maar zelden gebeuren, dat iemand twee privaatsdocentschappen tegelijk waarneemt, maar Dr. de Jong praestreeft dit. Sinds 1939 geeft hij bovendien colleges in de parapsychologie.

Naast een aantal kleinere verhandelingen, o.a. in philologische vaktijdschriften en in het Tijdschrift voor Parapsychologie, schreef de Jong een aantal werken van grotere omvang. Het standaardwerk *Das antike Mysterienwesen* en de filosofische hebben wij reeds genoemd, maar een zeer vruchtbare werkzaamheid ontplooidde hij als parapsychologisch schrijver. Hij was een der eersten, die de morele moed had in wetenschappelijke kringen openlijk voor de realiteit der spiritistische en andere verschijnselen op te komen in een tijd, toen deze nog zeer weinig werden gewaardeerd. Ik noem: „De antieke Mysteriën”, „De Zwarte Magie”, „De Witte Magie” en „Parapsychologische verschijnselen in en buiten de Mens”.

Bovendien heeft de Jong zich verdienstelijk gemaakt door meesterlijke vertalingen van fragmenten der Griekse en Romeinse rhetoren. In „Antieke Welsprekendheid” weet hij de vaak moeilijke zinswendingen in vlot en fraai Nederlands om te zetten. De uitgave van zijn vertaling uit het Grieks van hymnen van de Neo-platonius Proclus werd hem, als blijvend blijk van waardering, door het huldigungscomité vereerd.

Dr. K. H. E. de Jong is nu 80 jaar . . . jong zouden wij in scherts kunnen zeggen. Het otium cum dignitate, dat voor velen al zo veel jaren eerder ingaat, is hem nog niet ten deel gevallen, d.w.z. wat het otium betreft; de dignitas is ten volle aanwezig. Moge hij nog lang zijn geliefde wetenschap kunnen dienen!



*Over het begrip onderbewustzijn.* Een voorbeeld van de „eigen opinie” van Dr. K. H. E. de Jong, „die hij niet geschuwd heeft te handhaven, ook als deze van de algemeen gehuldigde afwijkt” en van zijn polemische stijl (Uit „Wat is het onderbewustzijn”):

Men gebruikt in het dagelijks leven tal van woorden zonder zich ook maar enigszins rekenschap te geven van hun betekenis. Ook in de wetenschap is zulks maar al te vaak het geval. . . . Vandaar veel misverstand en veel onvruchtbaar getwist.

Een van die woorden die men in onze dagen meestal onnadenkend gebruikt, is de term „onderbewustzijn”. Veelal moet hij ook als doodoener dienen om een minder gewenste verklaring van zekere feiten op de achtergrond te dringen. . . .

. . . . Terecht zei Du Prel dat voor E. von Hartmann — de schrijver van de „Philosophie des Unbewußten” — het onbewuste de grote zak is, waarin hij alles stopt, waarmee hij geen raad weet. Met het „onderbewuste” (wat is toch het verschil tussen het „onderbewuste” en het „onbewuste”?) is hetzelfde het geval.

Beter dan met vage uitdrukkingen te schermen is het de feiten zoveel mogelijk afzonderlijk en daarna aaneensluitend te bestuderen en met duidelijke woorden te verklaren d.w.z. ze in verband te brengen met iets dat wij begrijpen of waaraan wij althans gewoon zijn.

Wij hebben duidelijke uitdrukkingen voor hetgeen in onze ziel omgaat.

Wij kunnen zeggen dat iets ons helder voor de geest staat of dat het ons duister is.

Wij kunnen spreken van een sprongsgewijs en van een (in meerdere of mindere mate) aaneensluitend denken.

Wij kunnen ons van de uitdrukkingen „wetens” en „onwetens”, „willekeurig” of „onwillekeurig” bedienen.

Wij kunnen — de heer L. Hoyack heeft schrijver dezes er op attent gemaakt — de — echt Hollandse — uitdrukkingen „besef” en „beseffen” gebruiken.

Wij kunnen van iemand zeggen dat hij al of niet „bij kennis” is.

De term „niet-redelijk” heeft zijn goed recht, zo ook die van „onoverlegd”.

Plato had zeer goed begrepen, dat een slordig spraakgebruik ook voor het practische leven gevaren oplevert. Men moet dus de begrippen zo scherp mogelijk vatten.



## Boekbespreking

*Gewiekte Wielen, Richard Arkwright.* Dr. J. Presser.

*De Revolte van het Gemoed, Jean Jacques Rousseau.* Dr. H. Brugmans.

*Het Wereldbeeld vernieuwd, van Copernicus tot Newton.* Dr. E. J. Dijksterhuis.

*Bloesemtij der Letteren, Het Humanisme van Petrarca.* Dr. J. H. Wassink.

Vier nieuwe deeltjes uit de serie *Het Gastmaal der Eeuwen*, uitgegeven door Van Loghum Slaterus te Arnhem, wederom van zeer uiteenlopende inhoud.

Het eerste, een studie over de industriële omwenteling, welke zich in Engeland voltrok na de uitvinding en de invoering van de spinnmachine van Arkwright. Het boekje boeit zowel door de belangwekkende inhoud als door de levendige schrijftant van de auteur. Het beeld van de maatschappelijke en economische veranderingen erin geschetst treft door de objectiviteit, die de schr. betracht. Donker en licht komen gelijklijk uit.

Het is niet de eerste keer, dat een monografie gewijd wordt aan Rousseau, die, kind van de Verlichting tegen het dorre rationalisme van zijn tijd in opstand komt, klaarlijk uiting gevend aan wat onder velen leeft. Het zal ook de laatste keer niet zijn, want zijn betekenis schuilt niet alleen in wat hij zijn tijdgenoten te zeggen had. De studie van Dr. Brugmans zal ook nu lezers vinden en dat niet enkel door de wijze, waarop de schr. zijn onderwerp behandelt, maar ook door de aantrekkingskracht, die er van deze dichter-dinker zelf uitgaat, bijna twee eeuwen nadat zijn *Nouvelle Héloïse* verscheen en „de grote sensatie van het jaar” werd.

Dr. Dijksterhuis tekent in grote lijnen het ontstaan van de mo-

derne natuurwetenschap en doet dat, zoals men het van de uitnemende kenner van de geschiedenis der exacte wetenschappen verwachten kan, op een zeer instructieve wijze. Eerst blijft de lezer met Copernicus en Keppler op het terrein der sterrenkunde. Getuige van de opkomst van het nieuwe wereldbeeld, leeft hij de kentering in de geesten mee, die zich in en door deze twee geleerden nog slechts gedeeltelijk voltrekt, om dan in de bladzijden over Galilei naast de modern-wiskundige beschouwingswijze ook de zin voor het empirisch onderzoek te zien ontwaken. Hoe Descartes en Newton ieder op een andere manier deze ontwikkeling tot een voorlopige afsluiting voeren, blijkt dan in het laatste stuk van dit voortreffelijke werkje.

Ten slotte vindt wie belangstelt in de beschavingsgeschiedenis van West-Europa in het vierde boekje veel over het in de veertiende eeuw opkomend humanisme en over de Italiaanse vertegenwoordiger daarvan. Over het leven van Petrarca, zijn arbeid en zijn literaire nalatenschap vertelt de auteur zo, dat de aandachtige lezer zich verplaatst gevoelt in een tijd, die van de onze ver af ligt, maar waarvan zulk een beeld hem toch boeien kan.

PR.

*J. J. Poortman: de Theodicee, het Continuïteitsbeginsel en de Grondparadox.* A. W. Sijthoff's Uitgeversmaatschappij N.V. Leiden, 1951. Prijs f 2.40.

In deze verhandeling houdt de schrijver zich bezig met de steeds weer opkomende, schrijnende vraag: „waarom toch al het leed, het onvolkomene, het kwaad in de wereld” of in meer godsdienstige termen: „hoe kan al de aardse ellende worden toegelaten of zijn geschapen door een almachtig God, die tegelijk de Algoede wordt genoemd”. Hij behandelt verschillende min of meer bevredigende antwoorden op dit vraagstuk, in de loop der eeuwen door religieus aangelegden en wijsgeren van optimistische of pessimistische allure uitgedacht. Ten slotte legt hij er de nadruk op, dat dergelijke vragen nauw samenhangen met de grondparadox, nl., dat het Ene, Absolute terzelfdertijd het veelvuldige, relatieve omvat en er tegengesteld aan is. Naar analogie met ons eigen bewustzijn beschouwd, stelt het zijn inhoud buiten zich en draagt die tegelijk, staat er tegenover en vereenzelvigd zich er mee. Zolang het menselijk bewustzijn deze structuur vertoont en enkel in staat is zich te bezinnen in

termen van veelvuldigheid en tijd, zal de bedoelde paradox wel onopgelost blijven. Alleen de mystiek acht zich in staat deze scherpe tegenstrijdigheid te overbruggen. De waarde van bedoelde verhandeling, die tevens een worsteling is om tot dieper inzicht te geraken, ligt m.i. grotendeels in een helder belichten der hierbij optredende moeilijkheden en het overzicht, dat zij aangaande deze materie over verschillende denkstelsels geeft. B.

*Het Spiritisme*, door Dr. W. H. C. Tenbaeff, privatdocent aan de Rijksuniversiteit te Utrecht. 2e druk. H. P. Leopolds Uitgeversmij, 's-Gravenhage 1951.

Deze geheel herziene en vermeerderde druk, uitgegeven als deel II van de reeks der „Parapsychologische Bibliotheek”, begint met een kort overzicht van de geschiedenis der spiritistische beweging, ook voorzover het Nederland betreft. Onder „spiritisme” verstaat de schrijver de leer (of het geloof) dat de menselijke persoonlijkheid na de dood blijft voortbestaan, en overledenen onder bepaalde omstandigheden met de aardebewoners (de nabestaanden) in verbinding kunnen treden.

Hoewel de ongewone (paranormale) verschijnselen, die zich na 1848 in séancekamers plachten voor te doen door de overweldigende meerderheid van zich „verstandig” noemende mensen zonder onderzoek als onbestaanbaar en strijdig met „de natuurwetten” werden beschouwd, terwijl de getuigen gewoonlijk onder verdenking stonden van verregaande onnozelheid of te lijden aan half krankzinnige hallucinaties, en de meeste grootmeesters der wetenschap, zoals de beroemde Faraday, het beneden zich achtten om zich met dergelijke dwaasheden in te laten, is hierin op de lange duur een geweldige verandering gekomen, zodat men heden ten dage eerder van een vooroordeel kan spreken vóór dan tegen de spiritistische verschijnselen.

In onze tijd tracht de jonge wetenschap der parapsychologie deze zonderlinge feiten zo nauwkeurig mogelijk met alle beschikbare wetenschappelijke hulpmiddelen na te gaan om er tenslotte een zekere wetmatigheid in vast te kunnen stellen. Terwijl nu de vroegere spiritisten, die minder kritisch waren aangelegd, de paranormale verschijnselen gewoonlijk aan de tussenkomst van menselijke „geesten” toeschreven, is gebleken, dat velen ook op andere wijze te verklaren

zouden zijn. Er werd ontdekt, dat in de gewone, op aarde levende mens nog vermogens schuilen, die als oorzaak van allerlei vreemde verschijnselen kunnen optreden. De parapsychologie, die zich tot taak gesteld heeft deze dingen op wetenschappelijke wijze te onderzoeken, zal trachten uit te maken in hoeverre bedoelde verschijnselen in wezen spiritistisch zijn, d.w.z. toe te schrijven aan de werking van overledenen, ofwel aan andere oorzaken als telepathie, helderziendheid en verdere paranormale menselijke vermogens. Daar de laatste verklaringen gewoonlijk als eenvoudiger dan de geestentheorie gelden, zullen ze daarom een voorkeur genieten boven de spiritistische opvatting en deze alleen zijn te volgen wanneer alle andere verklaringsmethoden al te gewild worden of heel en al te kort schieten.

Vanuit een dergelijk gezichtspunt uit worden in dit doorwrochte werk van Dr. Tenhaeff allerlei occulte onderwerpen behandeld, als het geestenzien, de waarnemingen van psychoscopisten (of psychometristen) d.w.z. personen, die door aanraking van bepaalde voorwerpen indrukken krijgen of beelden zien uit het leven van de eigenaars dier objecten, het waarnemen van toekomstvizioenen, automatisch schrift, tafeldans, het verschijnsel van „uittreding”, waarbij iemand het eigen slapend lichaam buiten zich waarneemt. Eveneens schrijft hij over de al of niet-geldigheid der identiteitsbewijzen bij overledenen, die zich door een medium beweren te manifesteren enz.

Voor wie in deze verschijnselen en hun ernstig onderzoek belang stelt, kan dit soliede werk van Dr. Tenhaeff niet anders dan hoogst welkom en verhelderend zijn. BL.

*Grondbeginselen der Theosofie.* C. Jinarajadasa. Uitg. der Theos. Ver. Ned. Afd. Amsterdam 1951.

Voor wie theosofie een leer is, waarvan de concrete inhoud te danken is aan het werk van H. P. Blavatsky, A. Besant, C. W. Leadbeater en anderen, bevat dit verzamelwerk van de begaafde president der Theos. Ver. een samenvatting van deze opvattingen, die aan duidelijkheid niets, aan volledigheid weinig te wensen overlaat. De schr. heeft bovendien telkens gezocht, dikwijls met succes, naar aanrakingspunten met de moderne wetenschap. De theosofische geesteshouding, voor anderen het essentiële in deze geestesstroming, komt minder tot haar recht, ofschoon die wel in veel van wat de

schr. ons voorzet is voorondersteld. Voor de belangstellende is dit boek een rijke bron van inlichtingen. PR.

X Dr. W. Banning, *Het communisme als politiek-sociale wereldreligie*. Uitg. aVn Loghum Slaterus Arnhem 1951. 239 pag., geb. f 7.90.

De auteur van dit belangrijke boek wil „tegen de stroom op-  
roeien”. Tegen de stroom, die, „samengesteld genoeg”, gevormd  
wordt door

„de verpolitiekte geesten, die zozeer door haat en angst voor het  
communisme vervuld zijn, dat . . . hun veroordeling vaststaat zon-  
der kennis en begrip der feiten”

„de naïeve geesten, die eenmaal door de heroïsche poging der Russi-  
sche revolutie gegrepen, heenzien over de innerlijke veranderingen  
en ontandingen . . . en vergeten met hoeveel bloed, onrecht en  
terreur de opbouw werd betaald”

„de vele, vele Christenen, die in vrome afschuw zich van zoveel  
goddeloosheid afwenden, zonder te verstaan hoezeer in het commu-  
nisme een rekening met mateloze schuld der kerken wordt gepre-  
senteerd, hoezeer het een permanente uitdaging blijft, die niet met  
vrome zuchten en gebeden, doch alleen met concrete daden wordt  
beantwoord”.

De schrijver roeit inderdaad met krachtige slag en zal toch wel  
iets meer ondervinden dan „radicale verwerping door geloofsge-  
noten en politieke vrienden”. Wie het zich mee laten drijven met  
de stroom mishaagt, moet deze morele en wetenschappelijke inspan-  
ning appreciëren. Ethische waardering wekt ze, wijl het commu-  
nisme, dat Dr Banning zelf onvoorwaardelijk afwijst, benaderd  
wordt met de wil het recht te doen, met volledig begrip voor de  
historische situatie, waaruit het geboren werd, met een bewonderens-  
waardig vermogen zich in die ons tot in de grond vreemde situatie  
te verplaatsen.

Wetenschappelijke waardering, omdat aldus het verlangen, „een  
studieboek te schrijven”, dat de lezer „zo eerlijk mogelijk gekozen  
en geordend materiaal voorlegt, opdat hij eigen oordeel vorme”, in  
vervulling kon gaan.

Wie het communisme in zijn wezenlijke trekken wil verstaan,  
krijgt hierop volop de gelegenheid als hij deze gids een eindweegs  
volgt. Wie zijn eigen houding ten opzichte er van op verantwoorde-

wijze wil bepalen heeft allereerst te zorgen, dat hij het zo goed mogelijk verstaat en heeft dus aan zulk een gids behoefte. Welnu, bijna het gehele boek is voorlichting van deze soort. Het beschrijft het communisme als een heilsverkondiging, die voor een deel reeds in vervulling is gegaan, een pseudo-religie, die vele essentiële kenmerken met een echte religie gemeen heeft. Hoe het in Rusland ontstaan is en deze vorm aan moest nemen, hoe de verschillende kenmerken ervan onderling onverbrekkelijk samenhangen, hoe het mogelijk was, dat het zich een grote aanhang verwierf en bij velen geestdrift verwekte, dit alles begint de lezer te begrijpen, naarmate hij verder komt. De levensbeschouwelijke kant er van laat zich niet isoleren van het verschijnsel als geheel, de in onze ogen hoogst bedenkelijke kanten ervan evenmin.

In wie dit inzicht gerijpt is, hij beseft, hoe verzet tegen het opkomend communisme zinledig is, tenzij het de uitdaging (Toynbee), die er in steekt, aanvaardt. Terecht roept Banning in zijn nabetrachting uit „Waar is de beweging, die met diepe ernst en feller vastbeslotenheid de roep der ontrechten vertolkt?“. Zolang het onzijdig enkel blijft bij het formuleren der bezwaren „de dictatuur, het geloof in de methode van geweld, het materialisme en atheïsme enz.“... „demonstreren wij slechts onze onmacht“ m.a.w. niet wat wij West-Europeanen niet willen, maar wat wij wél willen zal op den duur de doorslag geven. Altijd winnen de positieve constructieve krachten het ten lange leste van de negatieve, afwerende.

Deze korte uiteenzetting, opzettelijk vrij gehouden van polemiek, welke juist in dit verband niet het eerst belangrijk is, doet het boek niet ten volle recht wedervaren. De duidelijke uitgesproken wens, dat het gelezen en overdacht moge worden, vulle de lacune aan, welke deze enkele opmerkingen open laten. Pr.

*Karl Jaspers, Inleiding tot de Philosophie.* Pallasreeks No. 1, Uitg. Bom N.V. Assen; 177 pag., geb. f 3.90.

De titel is misleidend. Het moet zijn Inleiding tot de filosofie van Jaspers. Wel hoort de auteur niet tot de exclusivistische denkers, die geen aandacht plegen te schenken aan wat anderen voor hem of gelijk met hem gedacht hebben of denken, maar hij heeft een heel eigen wijze van filosoferen en *daarin* wordt de lezer ingeleid.

In dit boek doet Jaspers, evenals in „Der philosophische Glaube”— in Ned. vertaling uitgegeven als *Wijsgerig geloof* — een poging om zich tot een grotere groep belangstellenden te richten dan de kring der vakgeleerden. In een twaalftal hoofdstukken, verslagen van door hem in Zwitserland gehouden radiolezingen, benadert hij de voor zijn filosofie centrale denkbeelden. In een supplement zijn bijeengebracht waardevolle opmerkingen over de studie der filosofie, de filosofische lectuur en over de geschiedenis der wijsbegeerte, met raadgevingen voor de beginneling.

Wie met de grotere werken van Jaspers moeite heeft, vindt in dit boekje en het hierboven reeds genoemde een voortreffelijke gelegenheid tot een grondige kennismaking. Men mene niet, dat radiolezingen persé oppervlakkig en te populair zijn. Deze zijn het zeker niet, ze vragen de volle aandacht van de lezer. PR.

*Martin Buber, De Weg van de Mens.* Uitg. L. & C. Boucher 's-Gravenhage 1951. 56 pag., geb. f 2.50.

Goede wijn behoeft geen krans. Alles wat Buber geschreven of uitgegeven heeft is van bijzondere kwaliteit. Dit fraaie boekje bevat een zestal overdenkingen van deze Joodse denker, naar aanleiding van enkele Chassidische legenden. Oude zinrijke verhalen, opnieuw verteld, vormen telkens de kern van zijn beschouwingen, welke allen spreken over het wezen van de mens en over de weg, die hij door het leven te gaan heeft. Een juweeltje. Het mag wat duur zijn, de inhoud is de prijs overwaard. PR.

*Gouden Legendes, Verhalen van God en heiligen, vromen en zondaars.* Samengesteld en ingeleid door Antoon Coolen. Uitg. J. M. Meulenhoff. Amsterdam 1951. 214 pag., geb. f 9.50.

De titel van dit mooi uitgegeven boek geeft duidelijk aan wat de a.s. lezer te verwachten heeft: enkele fragmenten uit het Oude en Nieuwe Testament, een Hindoese en een Boeddhistische legende, uit de heiligenlegendes, die over de heilige Christophorus zoals die voorkomt in de *Legenda Aurea*, een van de bloemekens van Sint Franciscus, een tweetal middeleeuwse legendes: de potsenmaker van Onze Lieve Vrouwe en het verhaal van de non Beatrijs, en dan di-



verse vertellingen, die slechts dit gemeen hebben, dat ze gaan over het godsdienstige leven en de devotie van eenvoudige gelovigen. Een rij van bekende schrijvers hebben de stof hiervoor geleverd: Hoffmann, Andersen, Alberdingk Thijm, Flaubert, Selma Lagerlöf, Tsjechow, Tolstoï, Rilke, Stijn Streuvels, Emile Erens, Arthur van Schendel, Felix Timmermans, Steinbeck en Antoon Coolen zelf. Wie in zijn of haar drukke leven van tijd tot tijd een uurtje over heeft en vermag te genieten van eenvoudige verhalen, kan ik deze bundel aanbevelen. Ze leent zich ook goed tot voorlezen voor jonge en volwassen kinderen.

Pr.

*Jan Keyzer: Muziek als vorm van levensontplooiing.* Een verhandeling over het wezen, de waarde en de ontwikkeling van den muzikalen aanleg. Met een voorwoord van prof. dr. Ed. Reeser. 1951. Brusse, Rotterdam. f 12.50.

Het gebied der muziek verdient een veel grotere aandacht in de ontwikkeling van de mens. Geeft Europa ons niet juist in de toonkunst de hoogste uiting van haar cultuur?

De muzikoloog Keyzer, die reeds door verschillende boeken, zoals „Zijn onze kinderen muzikaal?” bekendheid verwierf, heeft ons in zijn laatste manuscript: „Muziek als vorm van levensontplooiing” een belangrijk werk tot de verdieping van de muziekkennis nagelaten. Hij biedt hier een rijkdom van ervaringen in beschouwingen over en voorbeelden van muziek, componisten, muziektesten en -opvoeding.

Brusse verdient onze volle dank, een boek te hebben uitgegeven, waarvan de lezerskring door de zware vorm van het werk beperkt wordt tot mensen, die met de muziek zeer vertrouwd zijn.

In het begin van zijn verhandeling beschouwt Keyzer „De mens”. Dit deel houdt een soort algemene filosofie in, die op zich zelf niet te verwerpen is, maar die ons hier door haar omvangrijkheid toch iets te ver buiten het bestek van de titel voert, vooral als de auteur het begrip muzikaliteit tracht te omschrijven en hierbij tal van muzikologen aanhaalt, die hij voor een groot deel toch weer verwerpt. Hierbij moet dadelijk opgemerkt, dat Keyzers belezenheid, vooral van Duitse bronnen, bewonderenswaardig is.

Het tweede deel: „De muziek”, omvat de soorten van muziek, muziekweergave en wat hier verder toe behoort. Bij de muzikale

aanleg onderscheidt Keyzer drie niveaus: het instinctieve niveau, waarvan rythme de grondslag is; het intellectuele niveau, waaronder de muzikale techniek valt; en als derde het intuïtieve niveau, dat het wezen der muziek omvat. Aan de hand van voorbeelden worden de verschillende groepen verklaard. We stoten in het verloop van het boek steeds weer op deze indeling, die zowel tot een ontleden en herkennen der verschillende aspecten in een compositie voert — waarbij „prélude, choral et fugue” van César Franck tot voorbeeld dient — als tot een indeling naar menselijke eigenschappen, ja zelfs naar muziektypes.

De volle ontplooiing der muzikaliteit schuilt in het evenwicht van instinct, intuïtie en intellect, welke zich bij het genie in een volkomen harmonie uiten.

Hiermede zijn we al in het derde, en tevens laatste, deel van dit werk: „De mens en zijn muziek” doorgedrongen. Als prototype van het muzikale genie worden nu de mens Bach en zijn muziek besproken, waarbij de schrijver zich dikwijls op A. Schweitzer beroept. Wij zien Bach componeren en leven; zijn muziek wordt ons een openbaring, zowel van persoonlijkheid en tijdgeest als van de eeuwige waarden, die in zijn mystieke muziek vorm gevonden hebben.

Het boek toont ons de belangrijkheid der muziek: De componist drukt er o.m. gevoelens van zijn onbewuste in uit; in de speler of weergever worden onuitsprekelijke gevoelens losgemaakt, in welk opzicht muziek met de bevrijdende werking van mythen en godsdienstige ritens te vergelijken is.

P.K.

*Prof. Dr. C. H. van Os, Moa Moa: „Het moderne denken en de primitieve wijsheid. J. M. Meulenhoff, Amsterdam.*

Het Polynesische woord „Moa” betekent „vogel”; het wordt ook voor de menselijke ziel gebruikt, die te allen tijde met een vogel is vergeleken. Daarom heeft de schrijver dit woord gebruikt als symbool van de archaische wereld waar toe we volgens hem moeten terugkeren. Tegenover de teruggang tot oude idealen poneert hij n.l. een regressie, een teruggang weliswaar naar het verleden, echter niet om oude waarden te herstellen, doch om de levende krachten, die in de jeugd van het mensdom werkzaam waren, tot nieuw leven te wekken, zodat een nieuwe ontwikkeling kan beginnen. De schrij-

ver staat dan ook een herleving voor van het kosmisch eenheidsbesef, dat de mens duizenden jaren geleden bezielde. Deze gedachte ontwikkelt hij in de volgende hoofdstukken: Modern en archaisch denken; Het leven na de dood; De ruimte; De tijd; Causaliteit en determinisme; De Bovenmens.

De schrijver wil in deze hoofdstukken laten zien, dat inderdaad bij de evolutie van het leven telkens van een regressie sprake is en dat dit in het bijzonder voor de menselijke evolutie geldt. Een interessant boek, dat de lezer tot nadenken brengt. De meeste moderne mensen zullen zich moeilijk in deze regressie-theorie kunnen verplaatsen. Mystiek aangelegde naturen zullen hierin veel herkennen, dat ze intuïtief reeds wisten. We bevelen de lezing van dit interessante boek van ganser harte aan. N.K.

*Catalogus van de Bibliotheek der Theosofische Vereniging. Ned. Afd. Amsterdam, 1951.*

Deze bibliotheek beschikt thans weer over 4000 boeken, na de roof door de Duitsers van 14000 delen. De inhoud van de catalogus is overzichtelijk ingedeeld. De bibliotheek bevat een schat van boeken op het gebied van godsdiensten, filosofie en theosofie en aanverwante stromingen.

*Historische Encyclopaedie.* Onder redactie van S. Pregers. Kon. Ned. Boekdrukkerij H. A. M. Roelants, Schiedam.

Van de Historische Encyclopaedie ontvingen we zes deeltjes van 8 pagina's, die de volgende onderwerpen behandelen: John D. Rockefeller; De moord van Serajewo; De Watergeuzen; Heksenprocessen; Het ontstaan van de Nederlandse Staat; van Wilhelm tot Hitler; De Republiek van Weimar.

De Historische Encyclopaedie wil zijn een gemakkelijk te raadplegen gids bij het lezen van de courant, een informatiebron bij lectuur en een vraagbaak bij of na het gewone gesprek, zodra dit zich op historisch gebied beweegt. Uit de ontzaglijke hoeveelheid stof wordt doelbewust een keuze gedaan. Elke veertien dagen — behalve in de maand Augustus — verschijnt een artikel in een boekje van acht pagina's, dat bovendien nog geïllustreerd is.

Het kan een aardige verzameling worden, vooral ook voor de jeugd van belang. N.K.

## Van de Redactie

Schopenhauer voorspelde in de voorrede tot „Die Welt als Wille und Vorstellung“: „dass der Einfluss der Sanskrit-Literatur ... in diesem noch so jungen Jahrhundert ... nicht weniger tief eingreifen wird als im 15. Jahrhundert die Wiederbelebung der Griechischen.“ Zijn geestdrift over de oud-Indische wijsheid, welke zijn eigen denken bevruchtte, zij het ook op een wijze, die later zeer eenzijdig bleek en aan het juist begrip ervan lange tijd in de weg heeft gestaan, verleidde hem tot een overdrijving, die wij nu gemakkelijk als zodanig herkennen. Toch, men wake ook tegen onderschatting. Hoe ver, om slechts een voorbeeld te noemen, de invloed van iemand als Gandhi op het West-Europese geestelijk en maatschappelijk leven reikt en nog reiken zal, het is niet zo eenvoudig dit vast te stellen. Zeker veel verder dan menigeen, die als Westerling meent op hem neer te kunnen zien, denkt.

In deze bladzijden wil ik de aandacht vragen voor een enkel aspect van de bevruchting van het Westerse geestelijke leven door de Oosterse wijsheid, n.l. die, welke tot uiting komt in de belangstelling voor de z.g. Yoga-letterkunde. Ik denk daarbij niet aan het soort lectuur, waarin bepaalde oefeningen worden aanbevolen, die het ontwikkelen van z.g. occulte vermogens tot doel heten te hebben. Ik denk veeleer aan die vorm van psychische scholing, welke door stelselmatige zelfinkeer en meditatie-oefeningen de geestelijke groei van de mens bevorderen, eensdeels door wat men ten naaste bij met de woorden karakter- en persoonlijkheidsvorming kan aanduiden, anderdeels door het leren ontdekken van die innerlijke werkelijkheid, welke de mens boven zichzelf uit voert, in Christelijke taal de Geest gods, die in hem woont, in de beeldspraak der Hindoes het Al-Zelf.

In deze Yoga-training gaat het om:

Ten eerste concentratie van de aandacht. Stelselmatig behoort de

leerling er naar te streven de natuurlijke vlucht van zijn gedachten te beteugelen. Alleen het onderwerp, dat hem bezig houdt, mag de voortgang van zijn denken bepalen. Elke associatie, die hem doet afdwalen, behoort te worden geweerd. „Waarheen ook het denken, het ongedurige, onbestendige ronddolen mag, van overal her moet het gehoorzaam in de ziel weer worden teruggedreven.” (Bhagavad Gita VI, 26)

Ten tweede het dienstbaar maken van het verworven concentratievermogen aan de bewust doorgevoerde persoonlijkheidsvorming. Dit geschiedt, doordat de leerling een levendige en duidelijke voorstelling opbouwt van de mens, die hij behoort te zijn en dus wil worden. Op die voorstelling wordt op gezette tijden stelselmatig de aandacht geconcentreerd. Daarbij maakt hij zich er helder van bewust, wat hem drijft in zijn verlangen zó te worden, hoe hij dan zijn zal, wat er dan verandert in zijn houding ten opzichte van zijn werk en in zijn betrekkingen tot de mensen met wie hij te doen heeft. Deze voorstelling krijgt door de voortdurende aandacht erop gericht als het ware een eigen vitaliteit, werkt terug op degene, die haar vormde en gaat hem veranderen.

Het is duidelijk, dat zowel de keus van het aldus nagestreefde doel als de wijze, waarop deze methode wordt toegepast de werkelijke waarde van zulke geestelijke scholing bepaalt.

Ten derde het innerlijk stil worden, het tot stilstand brengen van de stroom van gedachten, gevoelens en aandoeningen. Bij pogingen in die richting wordt niet de geringste aandacht geschonken aan welke voorstelling, welke emotie ook. Alles wat tot de normale inhoud van het bewustzijn behoort wordt uitgebannen, wat ongenood tracht binnen te dringen wordt genegeerd. In die innerlijke stilte, in een houding van actief wachten en luisteren kan dan in de leerling iets ontwaken van het besef niet langer opgesloten te zijn binnen de natuurlijke grenzen van zijn persoonlijk bestaan. Hij gaat iets vermoeden van een bovenpersoonlijk leven, dat de diepere grond van zijn eigen persoonlijkheid is. Innerlijk gesterkt en gelouterd keert hij uit zulk een ervaring terug tot zijn gewone zelf, tot zijn levensopgave. Het is, alsof er een bron in hem is opengelegd, welker wateren aan zijn arbeid een grotere mate van vruchtbaarheid, aan zijn denken rust en vastheid, aan zijn gevoelsleven een zuiverder inslag geven. Uit deze bron put hij de mogelijkheid de juiste doeleinden te stellen voor zijn oefeningen tot vorming zijner persoonlijkheid.

Er zijn aanwijzingen te over, dat velen door kennismaking met dit soort Yoga-literatuur tot stelselmatige zelfinkeer gekomen zijn en dat de invloed, die aldus hiervan uitgegaan is verder reikt dan meestal wordt aangenomen. De veelgelezen talrijke vertalingen van de Bhagavad Gita (er zijn minstens vijf Nederlandse) en van de Yoga Sutra's van Patanjali, de grote verspreiding van de werken van schrijvers als Vivekananda, de belangstelling voor de oud-Chinese vormen van Yoga (Lau Tse en Tsjwang Tse), de talloze drukken in vele talen van Annie Besant's *Thought Power*, de weerklank, die de boeken van Inayat Khan vonden, het zijn slechts enkele symptomen daarvan. Verder mag ik nog wijzen op de aandacht door psychologen uit de Züricher school aan deze materie besteed. Jung schreef bij het door Richard Wilhelm vertaalde oud-Chinese „Das Geheimnis der goldenen Blüte” een uitvoerige inleiding en introduceerde op gelijke wijze de vertalingen van de werken van Evans Wentz over Tibetaanse Yoga, oorspronkelijk in het Engels verschenen. De talrijke bijdragen van deze soort in de *Eranos-Jahrbücher* getuigen van dezelfde belangstelling.

Het zou onjuist zijn de hernieuwde aandacht voor meditatieve zelfbezinning uitsluitend toe te schrijven aan het bekend worden van de Oosterse literatuur daarover. Daar is immers ook een oud-Christelijke traditie, die vooral binnen de Katholieke kerk doorwerkt tot op de huidige dag. Bij de oudste Christelijke schrijvers vindt men gegevens hierover, in de regels der eerste monniksorden vinden die een nadere uitwerking. De z.g. *Gottesfreunde* in het Rijnland en andere Christelijke mystieken pasten ze toe, evenals de meer ethisch gerichte Broeders des Gemeenen Levens. De *exercitia spiritualia*, waarin deze oude voorschriften een, voor de bedoelingen van Ignatius de Loyola typerende, nieuwe vorm kregen zijn waarlijk niet uit de lucht komen vallen (vgl. Hoofdstuk I van Hegardt, *Religie en Geestelijke oefening*). De Rooms-Katholieke *retraite*-beweging geeft aan deze stroming een werkingssfeer, waarbinnen een veel groter aantal mensen wordt bereikt, dan door de Oosterse literatuur. Maar die geestelijke oefeningen zijn exclusief Katholiek. Hoeveel zij in wezen ook met de oud-Indische gemeen hebben — dit maakt, dat zij zo goed als niemand buiten de Katholieke kerk iets zeggen. Bovendien worden zij dienstbaar gemaakt aan de belangen van de kerk, wat hun bruikbaarheid voor anderen niet verhoogt.

Het Protestantisme stond tot voor kort afwijzend tegenover dit

alles. Evenmin als de andere vertakkingen van het Christendom nam het de Oosterse godsdiensten serieus, zodat van een luisteren naar, eventueel een opnemen van wat daarin waardevol kon zijn, geen sprake was. Het had het kloosterwezen principieel verworpen en het kon de exercitia spiritalia niet anders zien als het wapen in de hand van de vijand (men denke aan de door de Jezuïeten geleide contra-reformatie).

Het merkwaardige, verheugende verschijnsel, waarop ik in deze redactionele bijdrage de aandacht wilde vestigen, is dat in de laatste tijd ook in Protestantse kringen het besef ontwaakt, dat er waardevolle mogelijkheden in zulke scholing van het innerlijk leven steken.

Het boek van Dr J. F. v. Royen „Protestantse Retraite”<sup>1</sup> is een van de symptomen ener groeiende belangstelling voor deze materie.

De vraag verrijst of deze wending toe te schrijven is aan de omstandigheid, dat men onbevanger is komen te staan tegenover de Rooms Katholieke voortzetting der oud-Christelijke traditie dan wel aan de indirecte invloed van de Oosterse cultuur op het Christelijk geestesleven (indirect omdat die tot stand kwam door het medium van verschillende buitenkerkelijke religieuze groeperingen). Het antwoord op deze vraag zal wel moeten luiden het een en het ander en nog iets. De nood van deze tijd heeft zeker ook een stoot gegeven in de goede richting.

Het is geen toeval, dat Dr van Royen zijn boek begint met een paragraaf „De noodzaak van retraite in deze tijd”, die ingeleid wordt door de uitspraak: „De vermoeidheid, nerveusiteit, zorg en angst, die het leven van tallozen beklemmt en verlamt vinden niet allereerst hun oorzaak in de wanorde der samenleving maar in de innerlijke verwarring” (p. 12). Het is deze innerlijke verwarring, die bestreden moet worden door een deel van de aandacht, die de wereld buiten de mens opeist, daaraan te onttrekken en die binnenwaarts te richten. „Ieder sterveling, niemand uitgezonderd, moet — wil hij zijn ziel niet verliezen — geregeld tot zijn levensbron inkeren en zich stellen onder de tucht van zedelijk en geestelijk gezag, die voor hem normatief zijn” (p. 114). Het veronachtzamen van deze regel heeft onberekenbaar veel kwaad aangericht. Dit kan men niet langer negeren. Wie dat heeft ingezien krijgt weer begrip voor het beginsel der retraite, dat de schr. aldus formuleert: „het zich terugtrekken om in de stilte kracht te putten uit zijn geestelijke bronnen, teneinde opnieuw toegerust te worden tot de levensstrijd” (p. 108),

<sup>1</sup> Uitg. Ploegsma Amsterdam 1952, 240 pag., geb. f 5.90.



een beginsel dat „zo oud is als de godsdiensten der mensheid”. Nog een stap verder en de aandacht wordt als vanzelf getrokken door de yoga-systemen, omdat „hier waarschijnlijk belangrijke gegevens liggen”, „Een critisch verantwoorde en veelzijdige anthropologische studie is zeker geboden” immers „India is het klassieke land der methodische ascese en discipline naar lichaam en geest; sinds de oudste Veda-religie tot Gandhi in deze tijd” (p. 17).

Naarmate „de noodzaak van retraite in deze tijd” in ruimer kring erkenning vindt, zal de behoefte aan een onderzoek van de geestelijke nalatenschap van India en van het verre Oosten — inzonderheid die van het Mahayana Boeddhisme — zich dringender doen gevoelen. Alleen reeds uit zuiver zakelijke overwegingen doet men goed zo spoedig mogelijk aan die behoefte te voldoen. Volkomen terecht echter wijst Dr v. Royen er op, dat de retraite nu en hier om nieuwe vormen vraagt, om methoden geëigend voor de mens van deze tijd. Het mag waar zijn, dat de studie van de oud-Christelijke regels en gebruiken, dat onderzoek van de yoga-methoden in al haar — uiteenlopende — vormen zeer veel belangrijks en bruikbaar aan het licht zal brengen en dat wij goed doen onze superioriteitswaan van twintigste eeuwse wetenschappelijk (zelfs psychologisch) geschoolde mensen krachteloos te maken en te luisteren naar wat zo gemakkelijk primitief<sup>1</sup> genoemde wijsheid leren kan, de vorm waarin ze aldus tot ons komen overnemen is tot in de grond verkeerd. Die vorm ontstond in een religieus en cultureel milieu, dat zo zeer verschilt van het huidige, dat men bijna a priori vaststellen kan, dat die nu en hier onbruikbaar is. Elke poging tot herschepping van de moderne mens, die daar geen rekening mee houdt, is tot mislukking gedoemd.

Dit geldt allereerst voor de yoga-methoden, de bewonderaar van de Oosterse wijsheid moge zijn geestdrift in toom houden als die hem dreigt te verleiden tot klakkeloos overnemen. De West-Europese mens uit de twintigste eeuw is een geheel andere dan de leerling van een Hindoe-heilige uit de bloeitijd van de Indische cultuur. In beginsel geldt hetzelfde voor hen, die de oud-Christelijke traditie in nagenoeg de zelfde vorm willen handhaven. Ook dat gaat niet. Men bereikt op die wijze hoogstens degenen voor wie deze vorm een gewijde is en zelfs die, naar alle waarschijnlijkheid, slechts schijnbaar, omdat zij toch ook kinderen van de twintigste eeuw zijn.

Het zal de taak van al degenen, die uit ervaring weten, hoe heil-

<sup>1</sup> Helaas wordt bij dergelijke beoordelingen dit woord niet uitsluitend in de strikt-wetenschappelijke zin, maar ook in de gewone kleinerende betekenis gebruikt.

zaam zelfs gebrekkige pogingen tot meditatieve verdieping van het geestelijk leven zijn kunnen, zelfs ... misschien moet ik zeggen ... juist als het extraverse mensen geldt, een brug te slaan, waarover wat het oude weten leerde de mens van nu bereikt op een zo tot hem door-dringende wijze, dat hij het gebruiken kan.

De mens die de Oosterse wijsheid heeft leren waarderen en zich nochtans ervan bewust is, dat deze een transformatie behoeft, om binnen het bereik van de Westerse mens te komen, zal het anders doen dan b.v. Dr v. Royen, die de yoga methoden buiten beschouwing laat en een wel nieuwe, doch typisch Christelijke vorm zoekt. Wie door dit vormverschil tot het wezen vermag door te dringen zal beide pogingen kunnen volgen en op prijs stellen.

Zo gezien bevat het boek „Protestantse Retraite” veel, dat niet alleen van waarde is voor de uitdrukkelijk Christelijk georiënteerde mens. Ik wijs vooral op de hoofdstukken IV en VI over de beginselen en over de inrichting, methodiek en inhoud der retraite. Het slothoofdstuk over „godsdienstige oefening in het dagelijks leven — het belang van dit thema kan moeilijk overschat worden „alleen door gestadige oefening wordt het rondzwervende denken bedwongen” (Bhagavad Gita) — had uitvoeriger kunnen zijn.

Een aantal belangwekkende bijlagen besluit het boek, dat ook met vrucht geraadpleegd kan worden door belangstellenden die niet tot de onmiddellijke geestverwanten van de schrijver behoren. Pr.

## De man of de massa

Wie of wat beheerst de loop der geschiedenis?

Wij willen dit niet in zijn meest diepgaand aspect onderzoeken: of hier van een hogere leiding, van een geestelijke stuwkracht mag worden gesproken, dan wel van een mechanische, blinde evolutie, die slechts bij toeval (d.i. door ongerichte causaliteitsveelheid) de resultaten teweeg brengt, die nòch gewild nòch bedoeld zijn.

Wij blijven hier op lager, op enkel-menselijk niveau, en vragen dan, of het de door economische of andere noodzaak gedreven massa dan wel de enkeling is, die de loop der gebeurtenissen in wezen beslist.

Wat is een historische gebeurtenis? Exact gezien, alles wat in de tijd geschiedt, en als men het zo hebben wil, is het feit dat de huisvrouw 's morgens de kachel aanmaakt net zo goed een „historische gebeurtenis” als het meest éclatante evenement in de wereldhistorie. Maar er is toch een groot verschil in niveau of althans in afmeting en daardoor in belangrijkheid, tussen het een en het ander.

Ontegenzeggelijk is er altijd een enkeling aan te wijzen, die aan de spits gaat, het moge nu gebeurtenissen van religieuze, politieke of culturele aard zijn, hij is de leider en de anderen volgen. Is dit oppervlakkige schijn of diepe werkelijkheid? Is hij motor of enkel signaalgever? Is hij de waarlijk scheppende organisator, wiens woord levend maakt, naar analogon van de geest Gods, die zweeft over de duistere en woeste wateren van de chaos om ze tot kosmos te formen? Of alleen een betrekkelijke bijkomstigheid, die „meint zu schieben, aber wird geschoben”?

Nu behoeft het geen betoog, dat heden ten dage alle winden waaien ten voordele van het massa-element, en voorzeker zal het komende geslacht leven in een tijdperk van nog grotere collectiviteitsverering.

Het is nog niet zo heel lang geleden, in mijn studententijd, dat ik

Troelstra met medelijdende minachting hoorde spreken van de burgerlijke misvatting van een Carlyle, dat de „grote mannen de geschiedenis maakten”, zoals hij het wel wat simplistisch weergaf. Sindsdien is men nog veel verder in deze richting gegaan. Men mag eenvoudig de mond niet meer opendoen van enige beslissende invloed van de enkeling, of men wordt onder hoongelach door de schoolse historici de klas uitgestuurd om op de gang tot betere gedachten te komen. De „grote leider”, een pseudo-schepper, is niet anders dan (ook hier komt deze triomfkreet van de devaluatie van de geest steeds naar voren) iets als een explosiepunt van de innerlijke spanningen, die in de massa bestaan en door hem tot uiting komen. Hij is eer passief dan actief, de massa, de eigenlijke schepper, handelt onbewust dóór hem, en hij ontvangt haar impulsen, al meent hij uit eigen drang te handelen, hij is niet meer dan bijproduct; de wapperende rookpluim van de locomotief, die wel zichtbaar vooraangaat en de weg toont die de machine gaat, maar geen invloed heeft op de daarbinnen werkende, zuiver mechanische drijfkrachten. Als deze of gene leider er niet geweest was, zou alles niet zo heel veel anders gegaan zijn, en voor een zuiver begrip der historie is het zaak hem zoveel mogelijk te camoufleren. Het biografisch element neemt steeds minder plaats in de historiographie.

Met bewonderenswaardige vlijt en scherpzinnigheid wordt de culturele waarde van het individu door een aantal vooraanstaande historici zo veel mogelijk weggewerkt, geannuleerd zelfs, terwijl ijverig wordt nagespeurd, wat in de diepte, in de massa reeds geleefd kan hebben aan economische behoeften.

Het is de voortzetting van de mechanisatie van het wereldbeeld, zoals het op biologisch gebied door Darwin werd ingeleid, op psychologisch door Freud voortgezet en historisch door Marx voltrokken. Het Marxisme heeft geleid tot een zandstorm van massabewogenheid, die over de wereld woedt. De Darwinistische en moderne psychologische theorieën (minus Jung) hebben minder explosief gewerkt, maar zij hebben indirect de vloedgolf der collectiviteit bevorderd door een verzwakking van de innerlijke waarde van het individu, dat meer en meer in het gedrang raakt, maatschappelijk en ideëel. De „opstand der horden” is in volle gang. Zoals vanzelf spreekt, moeten vooral zij, die in het verleden als grote mannen golden, al hun veren laten. De haat van de kleine massamens tegen de grote enkeling viert zich uit, en weet een ongelofelijke hoeveelheid modder te produceren, om elke grootheid onder te spuiten. Een

bekwaam historicus weet in een dik boek omstandiglijk te demonstrenen, dat Napoleon (trots alles zelfs door zijn tijdgenoten-vijanden als een groot man geëerd) eigenlijk het onbenulligste knulletje is geweest, dat ooit met veel poeha een wereld gek maakte. Shaw heeft in een klein toneelstukje Katharina II (vroeger de Grote genaamd) zo grof belachelijk gemaakt, dat er zelfs niet meer om te lachen valt. Koningin Elisabeth, trots haar vele zwakheden een vrouw van formaat, wordt ook al als een pietluttig mensje gepresenteerd. Wij zouden deze „wetenschappelijke” methode de historische vlooienzoekerij kunnen noemen, om geen onsmakelijker woord te gebruiken. Het opkomend geslacht moet vooral leren, hartgrondig te verachten!

Met deze devaluatie van het individu correspondeert de inflatie van het collectieve, de massamens.

Enhousiast huldigt Henriëtte Roland Holst haar „held proletariaat”. Maar het proletariaat is evenmin een held als de bourgeoisie, het intellect, het kapitaal of de adel. Alleen de enkeling is soms, een enkele maal, een held.

Is het geen teken aan de wand voor de vereerders der massa, dat het persoonlijkheden uit de veelgesmade bourgeoisie waren, die de proletarische massa in beweging zetten, deze arbeidersmassa, die, toen de opkomende mechanische industrialisatie haar tot vreugdeloze, slaafse productie dwong, uit eigen kracht het niet verder heeft kunnen brengen dan tot het kapotslaan van machines, tot wilde stakingen en oproeren, die, hoe heftig ook, spoedig in elkaar ploften onder klein geweld of in afmatting verliepen? Marx was de zoon van een advocaat, Lasalle, van een vermogend koopman, Engels, een rijk fabrikant. Ten onzent behoorden Domela Nieuwenhuis, Troelstra en Henriëtte Roland Holst tot de welgestelde bourgeoisie.

Het bevrijdingswerk der werkende klasse is in de eerste plaats ingezet door niet-arbeiders, vaak onder heftige tegenstand der betrokkenen, en pas veel later werd het door uit haar eigen klasse voortgekomen enkelingen voortgezet. Een der weinige uitzonderingen was het coöperatief experiment der Rochdale pioniers van 1844, en ook bij hen wordt de naam van Howarth als de voornaamste leider, aan wiens volhouden onder moeilijke omstandigheden het welslagen voornamelijk te danken is, met ere genoemd, terwijl reeds enige tientallen jaren eerder door de fabrikant Robert Owen pogingen in dezelfde richting waren aangewend.

„Tot een blijvend bestaan voert elk hunner aan, zijn steen, en

zo rijst de kerk”, zingt Henr. Roland Holst. Ik vraag U in gemoede af, wie ooit zo een kerk heeft zien bouwen. Het is klaar als de dag, dat er volgens deze methode niet anders dan een hoop stenen te voorschijn kan komen, en zelfs een onbruikbare, wijl de stenen niet bij elkaar zullen passen. Zonder dat primair de kerk reeds verzezen is in het denken van de architect, komt ze niet tot stand, en zelfs zonder dat hij toezicht houdt op het aanvoeren van de stenen, zouden de muren er al heel raar uitzien.

Dat de scheppende enkeling in de massa van zijn tijd een handzaam materiaal moet vinden, is „een waarheid als een koe”. Voorzeker moet de massa liquide zijn, en daartoe dragen de omstandigheden, o.a. de economische, het een en ander bij. De enkeling, al is hij nog zo geniaal, kan het niet buiten „gelegenheden (mogelijkheden van actie) die hij, en vaak hij alleen, weet te zien en te gebruiken. Hoe vaak heeft hij ook niet de overweldigende meerderheid tegen zich — en dit ware op zichzelf al een afdoende weerlegging van de bewering, dat zijn actie eigenlijk uit de massa stamt —. Er is dan ook heel wat subtiel geredeneer en grote eruditie nodig om dit, heden zo onwelkome, feit weg te praten!

Is zijn tijd nog niet rijp, dan is zijn werk op de duur niet vrucht dragend, al kan hij het soms een heel eind ver brengen. Dit moest Cola di Rienzi ondervinden, die († 1350) een korte tijd er in slaagde de tyrannieke heerschappij van de Romeinse adel te breken, om ten slotte te falen zowel door eigen tekortkomingen als door de onmacht van het volk zijn hervormingen te aanvaarden. Zo Jozef II, die een groot sociaal hervormer heeft willen zijn, maar zijn in rationalistische reïncultuur gekweekte plannen zag verkommeren, zodra ze in de onvoorbereide aarde der werkelijkheid werden overgeplant.

Maar omgekeerd. . . .

Aan het massamateriaal ontbreekt ten enenmale de scheppende, stuwende en richtende kracht. De bodem van de Sahara moge zeer vruchtbaar zijn, deze vruchtbaarheid is latent, en om ze om te zetten in actuele vruchtbaarheid is de ingenieur nodig, de man die het water aanvoert, en zonder hem blijft zij eeuwen een woestenijs van zand en rotsen.

Dit voorbeeld is in zoverre te simpel, als we in de historie niet met zuiver passief, maar met mensenmateriaal te doen hebben. Daarin ontstaan noodwendigerwijze, zowel door uit- als inwendige oorzaken, periodieke spanningen, behoeften. Maar behoefte op zichzelf schept alleen behoefte, en leidt niet tot uitkomst, want de

massa kan ongelimiteerd lang, tot de honger dood toe, haar behoefteigheid verdragen (India!). Neemt de prikkel toe tot grote heftigheid, dan zullen de in het lichaam van de massareus levende spanningen, wanneer zij te machtig worden voor zijn volumineuse traagheid, hoogstens afvloeien in halfbewuste rillingen en spastische bewegingen, maar verder brengen ze het niet.

Een psychologisch begrip van geheel andere aard is er nodig, om tot begrip te komen van de functie van de leider, de geniale enkeling. Ook hij „voedt zich” met de in de massa levende spanningen (soms moet hij ze zelf eerst opwekken, zie Mohammed), maar wat voor de massamens niet meer dan een in een mechanische reactie afvloeiende prikkel is, sublimeert zich bij hem tot dadendrang.

Alle sociale of andere bewegingen brengen het zonder „hem” hoogstens tot „woelingen”, als het hoog loopt tot een opstand, maar niet tot een revolutie. Zij blijven abortief, als geen enkeling of enige weinigen ze weten te vatten. Op hen komt het aan, of zij „tegen hun taak zijn opgewassen”. De massa-krachten putten zich zonder hen uit in woelingen en wrijvingen. Pogingen tot omwenteling lopen, trots hun „economische drang” (die eeuwen lang kan bestaan) op niet veel anders uit dan op bloedige herrie, zoals de boerenopstanden der latere middeleeuwen, die alle uitliepen op een verergering van de toestanden onder het volk.

Ware revoluties zijn steeds voorbedacht en voorgebouwd in de maquette der denkers, en worden door hun eigen stormen geloodst door bekwame enkelingen. De Franse revolutie werd voorbedacht en voortgebracht door Rousseau en de encyclopaedisten, de Russische door Marx en de zijnen, en deze zou het niet ver hebben gebracht zonder het radicalisme van Lenin en Stalin.

En omgekeerd was de revolutie van 1848 overal een teleurstelling. Omdat, om een woord van Baudelaire aan te halen (die er als jongmens ijverig aan heeft deel genomen) iedereen in die dagen met illusies rondliep, die hij voor plannen hield; de ware eminente leiders ontbraken echter. En veertig jaar later, tijdens de derde republiek, ontbraken waarlijk alles behalve de economische en andere spanningen, maar het Boulangisme werd een farce omdat Boulanger maar een bakkertje van intrigues was die op de beslissende momenten geregeld door afwezigheid schitterde.

Het merendeel der historici van het ogenblik hebben het enorm ver gebracht in de devaluatie van het geestelijke en de inflatie van het materiële en collectieve. Maar niet altijd bezwijken de feiten



voor de hardnekkige pogingen dezer vooropgezette methode.

Nog is geen geschiedkundige, hoe kundig en toegespitst op vermaterialisering der historie ook, er in geslaagd het ontstaan van de Islam uit in het Arabische volk voordien levende oeconomische omstandigheden of klassenstrijd te construeren. Voedsel- en watergebrek was chronisch onder het volk der Bedoeïenen, en zou voordien al enige malen tot emigratiebewegingen hebben geleid. Ook al hebben deze periodieke, trouwens tamelijk hypothetische uitzwermingen werkelijk wel eens plaats gehad, dan is het toch onmogelijk ze op een noemer te brengen met de geweldige expansie der zevende eeuw, toen de visioenen en prediking van een karavaanleider in een enkel decennium het gehele Oosten in vlam zetten, en in Egypte, Perzië, Klein-Azië, Noord-Afrika culturen vernietigden en nieuwe deden opbloeien.

Het wonder van Jeanne d'Arc te ontwonderen is trots de ijverigste snuffelarij naar materiële oorzaken toch in de verste verte niet gelukt!

De daad van Luther op 30 November 1517!

Voorzeker was zij een bliksemslag in een kruitvat en niet in een zak zand. Maar kruit is een onschuldig poeder, als er geen vonk in slaat. Min of meer succeshebbende pogingen tot rebellie tegen de kerk, tot afscheiding, zijn er genoeg door de gehele middeleeuwen gedaan. Ik noem slechts de talloze kleinere ketterijen, en de grotere der Waldenzen, der Lollarden, der Hussieten. Maar zij konden zich hoogstens tijdelijk of plaatselijk handhaven. Hus (de Gans) voor-spelde stervend de zwaan die komen zou, maar als de Zwaan niet geboren was als een eenvoudige boerenjongen in Eisenach, nog eeuwen zou de zich telkens en telkens weer manifesterende onrust zich in kleine kramptrekkingen in het reusachtig lichaam der kerk hebben geuit en verder niet. De hervorming als wereldbeweging is aan Luther te danken.

En hoever zou de contra-reformatie, dit geweldig herstel der katholieke kerk, het wel hebben gebracht zonder een Borromaeus en een Ignatius de Loyola? En wat zouden onze antirevolutionairen zijn zonder Abraham Kuyper? Een groepje geestelijk geïsoleerde „kleine luiden”, zonder veel politieke invloed.

Een compromis wordt wel eens voorgesteld, in deze zin, dat de betekenis van de wekker en leider wordt erkend, maar hijzelf zou een min of meer mechanisch product der totaalsituatie zijn. Het oeconomisch milieu zou dan een zekere geheimzinnige almacht be-

zitten tot verwekking van de „man van het ogenblik”, en de geniale enkeling verrijst uit de chaos als het hoofd van een bezworen geest uit de heksenketel. Dit wordt dan een „diepere verklaring” geacht, zoals men alles verdiept pleegt te noemen wanneer maar in 's hemels naam de klip der persoonlijkheid wordt omzeild!

William James heeft hierop een afdoend antwoord gegeven. Zelfs indien men — hetgeen hij niët doet — het absolute determinisme aanvaardt moet men toch, wil er van wetenschap sprake zijn, bijzondere oorzaken uitlichten uit de algemene causaliteit, ter verklaring van bepaalde gevolgen. Wanneer men zich direct beroept op de „eigenlijke en allerdiepste oorzaken” — en dat zijn dan de universele en toevallige bewegingen der atomen — degradeert men alle afzonderlijke causale ketens als secundair, en iedere wetenschappelijke verklaring zou daarmee als „oppervlakkig” kunnen worden afgedaan. Evenals de bewegingen van een magneet rekenschap kunnen geven van het ontstaan van stromen in elektrische geleiders in haar nabijheid, evenzeer is de grote man de directe oorzaak der historische gebeurtenissen, en het gaat niet aan de specifieke oorzakelijkheden af te doen met een beroep op de algemene causaliteit, die bewerkt heeft dat magneet en geleider (resp. man en volk) zich in elkanders nabijheid bevonden.

William James erkent dan ook ronduit een heroworshiper te zijn. Natuurlijk wordt een dergelijke opvatting door de moderniteit als benepen bourgeoisie-ideeën afgedaan. Bij het komende geslacht moet elke verering van wat het verleden groot achtte grondig worden vernietigd.

Maar de dwaling wreekt zich altijd, en haar zelfbestrafing is soms niet van humor ontbloot. De „geest der eeuw”, die de geest wil devalueren en het primaat van de enkeling afschaft, heeft het totalitaire systeem en daarmee de dictator geschapen. Voor de massa, hoe gaarne zij ook wat boven haar uitsteekt omlaag haalt, is op de duur verering een levensbehoefte, en als zij de grote man niet meer mag eren, verafgoodt zij de kleine. En wel tot in het krankzinnige. Getuige de Hitlermanie, en — ofschoon niet op hetzelfde lage plan — de walgelijke Lenin- en Stalincultus in Rusland. Het is typisch, dat voor Lenin een reuzenstandbeeld is opgericht: dimensie boven proportie, quantiteit boven qualiteit. Ja, deze waanzinnige aanbidding der Russische leiders, in zo flagrante strijd met de devaluatie van de individuele geest die het Marxisme vlijtig bedrijft, leert ons een ding: hoe diep noodzakelijk het voor de mens is te vereren, en

dat hij liever grotesk vereert dan in 't geheel niet.

En toch — niet alle gebeurtenissen van historische betekenis dragen het kenmerk de schepping te zijn van een grote geest. Er zijn er, en zeer geweldige, van geheel andere aard. Noodlot is een begrip, dat ten onrechte verouderd heet. De sprong van een gems kan in het hooggebergte een lawine ontketenen, wanneer de spanningen in de sneeuwlagen voldoende zijn opgevoerd. Maar een lawine is dan ook enkel een beweging *naar omlaag*, een catastrophie en niet meer.

Een daad van een terrorist kan inderdaad voldoende als een explosie van in de massa levende spanningen worden verklaard. Hij brengt dan ook gewoonlijk slechts een kortstondige schok teweeg, zoals de aanslagen der dusgenaamde „anarchisten” op verschillende staatshoofden omtrent de eeuwwisseling. Maar wanneer de wereldsituatie zich met moeite in evenwicht houdt op een sterk hellend vlak, kan een kleine daad van een kleine enkeling, van een imbeciel desnoods, een lawine-achtige kettingreactie ontketenen, en de gebeurtenissen ontrollen met bijna mechanische, catastrophale noodwendigheid, waartegen geen enkele menselijke wil is opgewassen. Bijvoorbeeld het attentaat van een tuberculeuze gymnasiast op de Oostenrijkse troonopvolger in 1914. Maar, ofschoon de gevolgen enorm waren — wie niet het onderscheid ziet tussen zijn daad en die van een Luther of Mohammed — ik bedoel het zeer wezenlijke verschil, zo dat ze niets met elkander gemeen hebben, is stekeblind. En zo had dan ook de handgreep van de ongelukkige Prinzip geen andere betekenis, dan dat hij de ene catastrophie na de andere ontketende, en de wereld overleverde aan het noodlot der reeds lang voorbereide psychische explosies.

Want zo groot is de macht van de geest, dat hij ook eigen macht teniet kan doen, zodra hij zichzelf verloochent, gaat geloven aan zijn passiviteit ten opzichte der omstandigheden, en aan de praevalentie van het massale boven het individuele. Dan scheidt hij zijn eigen machteloosheid, laat zich drijven op de collectieve stroom die de geboren leider, gesteld dat deze er is, tot steriliteit veroordeelt. Het wereldgebeuren lijkt dan op de loop van een automobiel, welks berijder de macht over het stuur verloren heeft; de loop wordt bepaald door de omstandigheden, d.i. de kleinere en grotere oneffenheden van de weg, en een tijdje kan alles nog redelijk gaan, maar het eindigt in een ramp.

Massamacht wordt geestelijke onmacht, met al haar noodlottige

gevolgen. De chaos, waarin wij thans leven, trots of juist door de talrijke commissies die niets beter weten te doen dan weer nieuwe commissies benoemen, conferenties die concluderen dat er nieuwe conferenties nodig zijn, besluiten die op uitstel van besluit uitlopen. Dit alles in weerwil van de grote behoefte aan vrede, aan harmonische verhoudingen, die dringender is dan ooit, en de goede wil daartoe, die groter is dan ooit.

Dit geldt niet alleen voor politiek en historie, maar ook, ja nog meer zelfs, op cultureel gebied. In de wetenschap is het teamwork de dood van de grote ontdekking, die steeds intuïtief of door „toeval” ontspringt, en nooit „in opdracht” werkt. De regerings- (collectiviteits) bemoeingen met de kunst leiden tot bekroningen. . . . laat ik er maar drie in ons eigen land uitkiezen: het toneelstuk „De weg is beter dan de herberg”, dat het niet verder bracht dan tot een enkele, officieel verplichte, opvoering; „Vader en Zoon”, en „De Visvrouw”, die een beetje herrie verwekten, om gevoegelijk onder te gaan in hun eigen onbeduidendheid. De Maecenassen van vroeger deden het heus beter, — al zullen ze ook wel eens hebben misgetast.

Iedereen heeft het tegenwoordig druk over de nadelen van het te ver opgevoerde individualisme. En voorzeker niet geheel ten onrechte. Want elke misvatting, die ver om zich heen grijpt en een tijdperk beheerst, moet wel enige waarheid bevatten — en is juist daardoor zo gevaarlijk. Maar de dreiging van het universele collectivisme — en ik bedoel hiermee niet alleen het communisme, maar de massageest in het algemeen, is veel meer funest. Want collectivisme is slechts de schijn, een bedriegelijke, vormloze karikatuur van de ware eenheid, die de verscheidenheid, de zeer fijn georganiseerde verscheidenheid, de broodnodige individuele verscheidenheid, in zich vervat.

## Albert Schweitzers

### philosophische en religieuze ideeën

Er zijn weinig kringen in ons land, waarin niet *iets* van de betekenis van Schweitzers werk is doorgedrongen. In vele beperkt zich die tot zijn menslievend en opofferend werk als arts onder de negers in equatoriaal-Afrika, waar hij van 1913 tot nu toe, met zeven onderbrekingen van dertien jaar (waarin hij lezingen hield, en concerten gaf ten bate van zijn werk in Lambarene), vijf en twintig jaar heeft doorgebracht in een klimaat, dat, zoals een medewerkster van hem mij verzekerde, voor een Europeaan moordend is.

Dit is spectaculair, en zou op zichzelf al voldoende zijn hem onvergetelijk te maken. Toch ligt hierin niet alleen z'n unieke betekenis. Die berust, zoals Prof. Dr. K. A. H. Hidding het zo juist zegt in z'n boek „Mystiek en Ethiek in Schweitzer's geest”, op het feit, dat Schweitzer zich niet kan beperken tot de persoonlijke daad en het persoonlijk geloof, om daarin op te gaan, maar dat hij zich tegelijk op de situatie van de mens in het algemeen, en zich dus op de zin van onze cultuur bezinnen moet, die, als er geen verandering komt, naar de ondergang van de mensheid voert.

Om de werkelijke betekenis van Schweitzer te peilen, zal men dus ook en vooral zijn werken moeten bestuderen. Dan zal men begrijpen, hoe z'n werk in Lambarene, het noodzakelijke gevolg is van z'n diepste levensovertuiging. Wat Schweitzer bij Goethe ontdekte, n.l. dat deze er naar streefde de éénheid van zijn persoonlijkheid in het naast-elkaar van practische daad en geestelijk-scheppen te verwerkelijken, dit vindt men ook bij Schweitzer. Van Spinoza zegt hij, dat deze z'n filosofie „leefde”. Dit geldt ook ten volle van Schweitzer.

Nu zijn er, die van horen-zeggen of door een oppervlakkige kennisneming van Schweitzers geschriften iets weten van z'n principes. Ze kennen de uitdrukking „Ehrfurcht vor dem Leben”, het grondprincipe van Schweitzers ethiek. Het is hun ook bekend, dat

hij zeer radicaal-„linkse” theologische denkbeelden huldigt, die sommigen hem desnoods willen vergeven, en voor anderen een reden zijn, hem tot de niet-christenen te rekenen, maar tot geen van hen dringt het door, dat èn z’n ethiek èn z’n theologie niet zijn los te maken van z’n gang naar Lambarene. Nog veel minder ziet men in, dat „men”, zoals Prof. v.d. Leeuw in „Theologie en Practijk”, jg. 1950, schreef, „in het overrijke leven van Albert Schweitzer de verschillende terreinen, waarop hij werkzaam is, niet afzonderlijk kan beschouwen, maar dat het één grote stroom is, die al dit werk draagt, van de N.T. wetenschap tot de orgelbouw en van de filosofie tot de muziek”.

Toch is zijn filosofie in dit homogeen geheel het richting-gewende. In zijn werk „Das Christentum und die Weltreligionen” zegt hij: „Als de diepste godsdienst is voor mij het Christendom tegelijk de diepste *philosophie*”. Overal spreekt hij dan ook op filosofische wijze over het Christendom. En in een bespreking (12 April 1951) van het werk van Rudolf Grabs: „Albert Schweitzer. Einer ganzen Welt Vorbild”, zegt Schweitzer: „Uw uitgangspunt is het alleen juiste: het *philosophische* standpunt”, en even verder: „Dit standpunt geeft aan de uiteenzetting haar innerlijke samenhang”.

\* \* \*

Nu is het ethische probleem bij Schweitzer het alles overheersende. In het reeds genoemde werk „Das Christentum und die Weltreligionen” beziet hij de tegenstelling tussen het Christendom en de Oosterse godsdiensten van uit het ethische principe. Hierin ligt voor hem het beslissende. In het zelfde boek zegt hij dit heel duidelijk: „Het ethische gehalte beslist over het innerlijke wezen van een godsdienst”. Jezus is voor hem dan ook de geweldige ethische persoonlijkheid, niet in de zin van de z.g. „liberale” theologie, die in Jezus zag de grote leraar en het verheven voorbeeld, maar de mens (niet de God!), wiens geweldige ethische wil, ons helpt, dat ook in ons de zedelijke wereldvleinding tot heerschappij komt; de mens met wie wij één van wil moeten worden, om van de wereld en ons zelf vrij te worden. Nu zal het duidelijk zijn in welke zin Schweitzer van Jezus als moralist (en rationalist) spreekt!

En ethiek en religie moet gefundeerd zijn (niet alléén, maar òók) in het elementaire denken. Schweitzer geeft nergens een definitie van „elementair denken”, hoewel hij deze uitdrukking herhaaldelijk gebruikt. Het wordt echter uit het verband duidelijk, dat Schweitzer, die aan het „redelijk” denken zulk een grote waarde toekent, de term „elementair denken” bedoelt als tegenstelling tot het *speculatieve* denken. Speculatie definieert hij als constructieve logica, die de sleutel moet vormen tot de geheime poort van de kennis der wereld, zoals de oosters-griekse gnostici en de vertegenwoordigers van de Duitse speculatieve filosofie (Fichte, Schelling, Hegel) beoefenden. Deze filosofie gaat deductief te werk, door uit het begrip van het „zijn” de werkelijke wereld te construeren. Schweitzer denkt *inductief* (dit behoort dus ook tot het elementaire denken); hij wil de *verschijnselen* van het universum analyseren, om (als dit mogelijk is) hieruit conclusies te trekken met betrekking tot het wezen van het „zijn”. Tenslotte is het elementaire denken een *concreet* denken, in tegenstelling tot abstracte speculaties. Schweitzers denken gaat dus uit van de werkelijkheid, van de *verschijnselen*, en daalt niet van het begrip van het „zijn” tot die verschijnselen af.

Hiermee hangt samen, dat Schweitzer een agnostische instelling heeft tot de kennistheorie, het metaphysische weten, en een logisch gefundeerde optimistische wereldbeschouwing. In een brief aan Oskar Kraus (2 Jan. 1924), die hem wil brengen tot de filosofie van Franz Brentano, zegt hij: „Gaarne zou ik de lijnen (van mijn filosofie) doortrekken, die mij naar Brentano voeren, maar ik moet ze gestippeld laten — reeds van af m'n vijftiende levensjaar”. In dezelfde brief verzekert hij Kraus, dat hij *moet* afzien van kennis der wereld in de zin van „verklaren” der wereld, en dat hij niet uit het conflict: pantheïsme-theïsme komt, omdat hij in philosophicis niet meer zeggen kan en wil, dan wat absoluut een logisch *beleven* van het denken is. Toen ik hem zelf in een persoonlijk gesprek zei, dat het velen opgevallen was, hoe weinig en hoe sober hij in zijn werken over het probleem van de onsterfelijkheid spreekt; dat er zelfs zijn, die betwijfelen of hij aan een persoonlijke onsterfelijkheid gelooft, reageerde hij „Ach ja, was die Leute heute sich nicht alles von mir erzählen” „Ik zou deze mensen wel eens willen vragen, wat ze zich eigenlijk bij hun „onsterfelijkheid” voorstellen. Dat mijn geest zal blijven voortbestaan, geloof ik zeker, maar ik kan me onmogelijk voorstellen hòe? Waarom zou ik er dan over schrijven? Ik



heb de indruk, dat velen, die het zo druk met dit probleem hebben, het geloof aan persoonlijke onsterfelijkheid voor hun religieuze overtuiging nodig hebben. Ik heb dat geloof niet nodig!"

Omdat voor Schweitzer vanaf z'n prille jeugd het ethische probleem het belangrijkste en beslissendste is, is het niet te verwonderen, dat zijn filosofie om dit probleem cirkelt, en dus filosofie der ethiek genoemd kan worden. Hoewel ethiek eerst en vooral iets zeer individueels is, beïnvloedt ze toch ook het hele leven en de cultuur; moet ze deze als een zuurdesem doortrekken. Niet voor niets dragen z'n filosofische werken dan ook de titel: „Verfall und Wiederaufbau der Kultur" en „Kultur und Ethik", terwijl hij in het voorwoord van het laatstgenoemde werk, nog twee vervolgdelens aankondigt, waarvan het laatste over de *cultuurstaat* zal handelen. Terecht rangschikt men Schweitzer dan ook onder de cultuurphilosophen.

\* \*  
\*

Wat verstaat Schweitzer onder cultuur? Heel in 't algemeen: vooruitgang, materiële en geestelijke vooruitgang van de individuen en de collectiviteiten. Beide soorten van vooruitgang zijn geestelijk in diè zin, dat ze op een geestelijke prestatie van de mens teruggaan. De eerste soort realiseert zich in de heerschappij van de rede over de natuurkrachten, waardoor de mens de materie aan zijn belangen (edele en onedele!) kan dienstbaarmaken. De tweede is de heerschappij van de rede over de menselijke gezindheden, die dus te maken heeft met het inwerken van de geest op de geest, en daarom de geestelijke prestatie in *bijzondere zin is*. Deze kan men dus noemen: de *geestelijke* vooruitgang, terwijl de eerste als *materiële* vooruitgang gekarakteriseerd kan worden.

Wat bedoelt hij nu met de heerschappij van de rede over de gezindheden? Dat de enkelingen en de collectiviteiten hun willen door het materiële en geestelijke welzijn van het geheel en de velen laten bepalen, d.w.z., dat zij *ethisch* handelen (op het begrip ethisch in Schweitzers zin kom ik nog uitvoerig terug). De ethische vooruitgang is dus het wezenlijke, maar ook het ondubbelzinnige; de materiële is het minder wezenlijke en het twijfelachtige, het problematische in de cultuurontwikkeling, want de heerschappij van de rede

over de natuurkrachten, een steeds verder voortschrijden van het technisch kunnen, brengt naast voordelen, zulke grote nadelen, dat ze tot verval van waarachtige, ethische cultuur kan leiden, tot oncultuur kan worden.

Beide cultuuruitingen, de geestelijke en de materiële, moeten wel onderscheiden, maar niet gescheiden worden. Schweitzer verwerpt dan ook het onderscheid tussen cultuur en civilisatie, omdat men daardoor de indruk zou wekken het begrip van de niet-ethische cultuur *naast* dat van de ethische te kunnen plaatsen en ze te scheiden door ze met een „historisch” woord te dekken, waardoor de verwarring in de hand wordt gewerkt, alsof het bij de uiterlijke, materiële vooruitgang niet ook kan en moet gaan om de ethische.

Hij is geen vertegenwoordiger van een cultuuroptimisme, als in de vorige eeuw, met z'n vast vertrouwen op een geestelijke opgang vooral tengevolge van de materiële. Maar hij wil evenmin iets weten van de opvattingen van Oswald Spengler, die verkondigt, dat het groei-proces van de cultuur verloopt als het levensproces in de natuur met een opgang maar ook met een neergang, en tenslotte met een natuurnoodwendig einde. Zo'n beschouwingwijze noemt hij die van een souverain analyserende geest, die, nu de feiten hebben laten zien, dat de vroegere cultuuroptimisten het mis hadden, zich zonder diepe gemoedsbeweging op de mild pessimistische onderstelling terug trekt, dat de „Altweibersommer” van de cultuur blijkbaar is angebroken.

Schweitzers ethische geest kan aan dit spel tussen optimisme en pessimisme niet meedoen. Hij onderkent ook de neergangsverschijnselen in de cultuur van onze tijd en uit vroegere tijden, en hij vraagt zich met huivering af, wat er van de wereld en de mensheid terecht moet komen, als dit afsterven onweerstaanbaar verder gaat. De cultuur vormt echter voor hem niet een voorwerp van interessante analyses, maar zoals hij zelf zegt: hij lijdt om de cultuur. Niet echter zonder hoop op een herstel.

Hij is ervan overtuigd, dat het geestelijk-ethische het constitutieve element in het geheel van de cultuur is, en dat dit element de waarachtige cultuur niet alleen moet maar ook kan doordringen. De wetten van de geest zijn maar niet eenvoudig analoog aan die van de natuur, en daarom is er voor hem het geloof in de mogelijkheid van cultuurvernieuwing. Dit geloof is voor hem niet een naïef, oppervlakkig verwachten, dat oncritisch staat tegenover de werkelijkheid, of er zich in een soort struisvogelpolitiek van afwendt. Eén

van Schweitzers markantste karaktertrekken is zijn waarachtigheid, z'n grote eerbied voor de waarheid, ook wanneer deze hem dingen onthult, die hij pijnlijk vindt. Vandaar z'n ijveren voor de ont-hulling van de historische waarheid, voor zover hem dit mogelijk is, en z'n aanvaarding van de onverbloemde werkelijkheid, zoals deze zich aan hem vertoont. Hij erkent dan ook ten volle, dat in de ge-schiedenis der cultuur voor het geloof in de wederopbouw der cul-tuur, slechts ontmoediging te vinden is. Maar toch durft hij hieraan toevoegen, dat men uit de geschiedenis der cultuur alleen maar con-clusies kan trekken voor wat wàs, niet voor wat er zijn zàl. En als de geschiedenis het bewijs levert, dat nooit dezelfde volkeren een neergang der cultuur, en daarna een vernieuwing der cultuur be-leefden, zo is hij er van overtuigd, dat, wat nog nooit gebeurde, „bij ons moet plaats vinden”. Waarom? Omdat cultuurontwikke-ling geen „natuurlijk” gebeuren is, onderhevig aan natuurlijke wet-matigheden. Volgens Schweitzer is de neergang van de cultuur te wijten aan het feit, dat de ethische idealen, die in de rede wortelen, en waarop de cultuur moet rusten, verbruikt zijn. Wij moeten leren doorzien, hoe het kwam, dat in 't verleden deze idealen verbruikt konden worden. Dat moeten we leren verstaan uit de wetten van het leven van de geest, en niet uit analogieën. „We willen”, zo zegt hij letterlijk, „de sleutel van het geheim in handen zien te krijgen, om daarmee de nieuwe tijd, de tijd, waarin het verbruikte weer onverbruikt wordt, en het geestelijk-ethische niet meer verbruikt kàn worden, ontsluiten”.

Waardoor zijn nu volgens Schweitzer de ethische idealen ver-bruikt, opgeraakt?

Dit vindt z'n oorzaak in de gesteldheid van onze wereldbeschou-wing. Sedert het midden van de negentiende eeuw zijn we in een crisis, wat de wereldbeschouwing betreft; zo erg, dat we in 't ge-heel geen wereldbeschouwing meer bezitten, en ten gevolge daar-van tot cultuurloosheid zijn vervallen.

Cultuur moet volgens Schweitzer dus in een wereldbeschouwing gefundeerd zijn. Gaat het met de cultuur verkeerd, dan ligt dit aan de verkeerde wereldbeschouwing. Om tot volledige klaarheid te komen met het complex: ethiek, cultuur, mystiek, wereld- en levens-beschouwing, onderzoekt hij dit ook historisch. Hij wil n.l. het we-zen van het probleem niet alleen uit het probleem zelf begrijpen, maar ook uit de wijze, waarop dit zich in de geschiedenis ont-wikkeld heeft. Deze zelfde methode volgt hij ook bij z'n onderzoek

naar het leven van Jezus en de leer van Paulus. Dit is de schuld van Aristoteles, zegt Schweitzer. Dikwijls, zo merkt hij humoristisch op, heeft hij het ogenblik verwenst, dat hij voor de eerste maal het hoofdstuk van Aristoteles' *metaphysica* las, waarin deze het probleem van de filosofie ontwikkelt van uit de critiek van de voorafgaande periode. Deze methode sluimerde echter reeds in hem, zodat ze slechts door Aristoteles behoefde te worden gewekt, en Schweitzer verzekert, dat ze hem wetenschappelijke en artistieke bevrediging schonk.

Zo volgde op „Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu” (1901) en „Das Abensmahlproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte” (1901) het 418 bladzijden tellende werk „Von Reimarus zu Wrede” (1906), dat bij een sterk vermeerderde 2e druk (651 blz.) de titel kreeg: „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung”. Uit colleges, waarin hij z'n inzicht ontwikkelde, dat de gedachtenwereld van Paulus geheel in de eschatologie wortelde, ontstond „Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart” (1911) en later (1930) „Die Mystik des Apostels Paulus” (407 blz.). Zijn „Verfall und Wiederaufbau der Kultur. Kulturphilosophie I” 1923, 62 blz.), dijde uit tot „Kultur und Ethik. Kulturphilosophie II (1923, 308 blz.). „Das Christentum und die Weltreligionen” (1923, 59 blz.) vond z'n voortzetting in de historische uitwerking „Die Weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik” (1935, 201 blz.).

„Kultur und Ethik” geeft in 198 blz. een historisch overzicht van de ethiek, en wat daarmee samenhangt (cultuur, mystiek, wereld- en levensbeschouwing) vanaf de Grieks-Romeinse filosofie tot die van 1920. In de volgende 79 blz. geeft hij dan zijn eigen oplossing van het probleem, maar in de eerste 198 blz. is hij door de critiek op de verschillende stelsels reeds bezig zijn visie te ontwikkelen.

\* \* \*

Nu is het voor een goed begrip van Schweitzers cultuurfilosofie noodzakelijk er op te wijzen, dat hij wereldbeschouwing en levensbeschouwing streng scheidt, en tevens, dat men, volgens hem,

van een verkeerde voorstelling van wereldbeschouwing uitging, n.l. dat zij ons de zin van het geheel, van het universum, zou kunnen leren, en wel uit het inzicht in het wereldgebeuren, uit de natuurphilosophie door metaphysica. Uit deze wereldbeschouwing meende men dan de levensbeschouwing te kunnen afleiden. Men ging daarbij bijna uitsluitend uit van een optimistisch-ethische verklaring der wereld. Men gaf de wereld een zin, die het veroorloofde het doel van de mensheid en de mens als zinvol te verstaan. Het is niet mogelijk Schweitzer op zijn tocht door de geschiedenis van de ethiek op de voet te volgen. Ik volsta dus met een paar voorbeelden.

Het uitgangspunt van Fichtes filosofie is, aan te tonen, hoe de zedewet en de wereld der zinnen in de mens tot stand komen. Door de kategorische imperatief ervaar ik, dat mijn eigenlijk „ik” wil-tot-handelen is. Dienovereenkomstig is elk „Ding-an-sich”, dat ik achter de verschijnselen, als de daaraan ten grondslag liggende werkelijkheid aanneem, eveneens wil-tot-handelen. Het wezen van het oneindige „zijn” kan dus ook in niets anders bestaan. De wereld der zinnen is derhalve de verschijningsvorm van deze oneindige wil.

Het absolute-„ik” kan n.l., omdat het oneindig wil-tot-handelen is, er niet in volharden „ik” te zijn. Het stelt zich een niet-ik als grens van zich zelf, om die voortdurend te overwinnen, ten einde zich zelf als deze wil-tot-handelen bewust te worden. Deze „grens” is de veelheid van eindelijke redelijke wezens, de mensen, in wie zich dit alles afspeelt. In hun vermogen-tot-beschouwen komt op deze wijze de „zinnelijke” wereld tot stand. Ze beleven het als een geheimzinnig in hen optredende plicht (die hen met de wereldgeest verbindt), deze wereld te overwinnen.

De wereld bestaat dus niet alleen slechts in mijn voorstelling, maar wordt in mij ook slechts voortgebracht als iets, waarin mijn wil tot plichtsbetrachting zich vervullen kan. De wereld der verschijnselen, die ik van uit mijn „ik” projecteer, bestaat dus slechts, opdat ik mij aan haar als ethisch wezen kan „begrijpen”. De mens, als werktuig van het absolute „ik”, geeft zich zo zelf de bestemming om er aan mee te werken „de hele zinnelijke wereld onder de heerschappij der rede te brengen”, zoals Fichte zich uitdrukt.

Wat bij Kant naast elkaar ligt, n.l. het kennis-theoretische idealisme (in zijn „Kritik der reinen Vernunft”, en de kategorische imperatief (in zijn „Kritik der praktischen Vernunft”) denkt Fichte samen tot een gesloten wereld- en leven-aanvaardende-optimistisch-ethische-wereldbeschouwing.

Hiermee kan Schweitzer het onmogelijk eens zijn. Hij oefent op Fichtes systeem tweërlei critiek uit — een immanente en een transcendente.

Als Fichte ethiek als een handelen tot onderwerping van de wereld-der-zinnen aan de rede definiëert, dan is de inhoud van het grondprincipe van het zedelijke veel te algemeen, om daaruit een werkelijk levende, inspirerende leer van plichten af te leiden. Hij construeert dus, en moet dit wel doen, wil z'n plichten-leer niet te abstract blijven, een hele reeks plichten, die hij verdeelt in algemene, die de mens-als-zodanig heeft, en bijzondere, die afhankelijk zijn van z'n begaafdheid, stand en beroep. Wel brengt hij op deze wijze de utilitaristische ethiek van het rationalisme onder een kosmische noemer, en geeft haar daardoor een diepere fundering, maar zij blijft utilitaristisch.

Er is echter meer. Wat betekent, vraagt Schweitzer, „de wereld der zinnen onder de heerschappij van de rede brengen”? Misschien zou men in beperkte mate het vermogen van de mens, zich de krachten der natuur dienstbaar te maken, ethisch handelen kunnen noemen. Op de „aarde” kan de mens enige „invloed” uitoefenen, niet echter op de „wereld”. Hij vermag het gesternte aan de hemel en de levende wezens in de diepzee namen te geven, en de laatste bovendien te vangen, maar meer kan hij niet. Fichte kan een ethisch werelddoel postuleren, door, zoals Schweitzer zo praegnant zegt, „het geboortebewijs van de wereld te vervalsen, en haar de categorische imperatief als vader en het kennis-theoretische idealisme als moeder te geven”, maar het helpt hem niet, want dit alles kan het ethische denken niet bevredigen, evenmin als het speculatieve denken in 't algemeen hiertoe in staat is. Daarmee zijn we tot de transcendente critiek gekomen.

Ik kan me, zo redeneert Schweitzer, niet een absoluut „ik”, „het absolute”, „het oneindige zijn” voorstellen. Er is geen totaal-samen-vattend begrip van het „zijn”, maar wel een oneindig „zijn”, dat zich in een oneindig aantal *verschijnselen* manifesteert. Ik kan van een abstract, onvoorstelbaar „zijn” niet tot de verschijnselen afdalen, om zo met dit „zijn” in verbinding te treden. Contact met het oneindige „zijn” is voor mij slechts mogelijk als contact met de *verschijnselen* van dit „zijn”.

Aan Hegel verwijt Schweitzer de opvatting, dat de zin van de wereld slechts geestelijk is, terwijl het ethische voor hem niets anders is dan een phase in de ontwikkeling van dit geestelijke. In de



grond der zaak heeft de ethiek bij Hegel slechts in zoverre betekenis, als zij het ontstaan van maatschappij en staat mogelijk maakt, in wier totaal-geest de absolute geest tot bewustzijn van zich zelf kan komen. Het ethische element komt zo bij Hegel veel te kort, veel meer dan bij Fichte, van wie hij erkent, dat een machtige stoot tot ethiek en cultuur, als van een enthousiast ethicus, uitging. Maar ook het schip, waarop hij voer, was lek, en de catastrofe slechts een kwestie van tijd.

Nog meer waardering dan voor de ethiek van Fichte, heeft Schweitzer voor die van het rationalisme. In bijna elk van zijn werken wijst hij op de grote betekenis van deze stroming, in tegenstelling met bijna alle filosofen, die in het rationalisme niet alleen een vervlakkig zien van het geestelijk leven in het algemeen, maar in het bijzonder van de ethiek.

Hij erkent, dat zijn optimistisch-ethische wereldbeschouwing heel slecht gefundeerd is. Men heeft nauwelijks de behoefte dit te doen; men is eenvoudig de overtuiging toegedaan, die uit een edel, maar weinig diep geloof komt, dat het wereldgebeuren een optimistisch-ethische zin vertoont, die de rede kan begrijpen, zonder dat een diepgaand onderzoek noodzakelijk is. Deze overtuiging gaat bovendien samen met een ongeschokt vertrouwen op en geloof in voortdurende voortgang op materiëel en geestelijk gebied. Daarbij is het rationalisme van de achttiende eeuw a-, beter on-historisch. Men is zo overtuigd van de juistheid van eigen ethisch, religieus en artistiek oordeel, dat men geen gevoel en begrip voor het historisch-gewordene heeft, en dit van uit de eigen ideeën en inzichten gaat interpreteren, zoals de musicus Zelter, die de partituren van Bachs cantaten naar zijn smaak omwerkte.

Maar — ditzelfde rationalisme kent een groot, nauwelijks geëvenaard enthousiasme voor „redelijke” cultuuridealen, naar welke op allerlei gebieden der cultuur ook werkelijk *gehandeld* wordt, zodat op dat van het staatswezen, het rechtswezen, de volksopvoeding, woningbouw, grondverbetering enz. vele mistanden worden afgeschaft, en belangrijke verbeteringen worden bereikt in een betrekkelijk zo korte periode als vóór en ná niet plaats vond. Hoewel dit on-historisch rationalisme vooral op het gebied van de godsdienst in de vorm van de natuurlijke, redelijke religie tot grote vervlakkig en oppervlakkigheid leidde, staat ook hier tegenover de debetzijde een belangrijke creditpost n.l. de strijd vóór de tolerantie en tégen het (dikwijls wrede) bijgeloof.



Juist echter omdat de wereldbeschouwing van het rationalisme geen solide basis heeft, wordt ze innerlijk geschokt, en als uiterlijke en geestelijke omstandigheden voor haar een ongunstig klimaat scheppen, dooft ook het enthousiasme voor de „Vernunftideale”, en komt het grote reformwerk tot stilstand, wordt ondermijnd, en stort zelfs gedeeltelijk in elkaar. Vooral na de napoleontische tijd is er een chaos op geestelijk en materiëel gebied. Men kan niet meer bij de cultuuridealen van het rationalisme aanknopen, en wordt er zich van bewust, dat de optimistisch-ethische wereldbeschouwing, waaruit men toch de levensbeschouwing wil afleiden, de zwaarste problemen stelt.

Het kritische rationalisme van Kant en het speculatieve rationalisme van het Duitse idealisme lossen het onbevungen rationalisme van de 18e eeuw af, en proberen de optimistisch-ethische wereldbeschouwing een vaste basis te geven. Dit mislukt niet alleen, hoe grandioos de pogingen daartoe ook zijn, maar het ergste is, dat er geen enthousiasme meer te kweken is bij de grote massa voor de „Vernunftideale”, die de filosofen in moeilijk te begrijpen, ingewikkelde en abstracte systemen trachten te funderen. Men bezint zich weer op de cultuurwaarden en -idealen, maar ze dringen niet, zoals in de tijd van het onbevungen rationalisme, in de publieke opinie, en worden steeds meer een dood, onproductief kapitaal, dat zorgvuldig behoed wordt in de gehoorzalen der universiteiten.

Meer en meer demoraliseert de wereldbeschouwing, welk proces ook de beide belangrijkste ethische denkers uit de 19de eeuw, Schopenhauer en Nietzsche, niet kunnen tegenhouden. Schopenhauer gaat uit van de levens- en wereld-ontkenning en komt, althans theoretisch, tot de volstreekte resignatie, waarin de ethiek nauwelijks nog een plaats heeft. Askese, zegt Schopenhauer, staat hoger dan ethiek. Nietzsche aanvaardt de wereld en het leven volkomen, hij streeft zelfs naar een krachtige opvoering van wereld- en levensgevoel, dat uitmondt in de wil van de macht en de lust. De ideaal-mens, die hij poogt te scheppen wordt tot de „Über-mensch”, die zijn machts- en luststreven medogenloos tegenover de ander doorzet, waardoor hij tot een volkomen onethisch standpunt geraakt.

De Duitse speculatieve filosofie probeerde ethische wereldbeschouwing op speculatieve natuurphilosophie te grondvesten. Later meent men de ethiek uit de resultaten van psychologie, biologie en sociale wetenschap, natuurwetenschappelijk te kunnen begrijpen, met als gevolg, dat al meer en meer een boven-, ja onethische be-

schouwingswijze in de mentaliteit van de mens binnendrong, die leidde tot een ethiekloze voorstelling van de cultuur, zodat brede massa's zich vertrouwd maakten met de theorie van de relativiteit van alle ethische maatstaven en met gedachten van inhumaniteit.

Had men vroeger tenminste geworsteld met het probleem der wereldbeschouwing, zo breekt er nu een tijd aan, waarin men zich hierom, en om de verhouding van mens en universum nauwelijks meer bekommert. Men vlucht in maatregelen, in organisatie, die tot overorganisatie verwordt, propaganda enz., en ziet niet in, dat het heil niet hierin ligt, maar in de *gezindheid*. Slechts een nieuwe ethische gezindheid leidt via maatregelen en organisatie tot verbetering der wereld. Een nieuwe gezindheid echter ontstaat alleen vanuit een waardevolle en *waarachtige* wereldbeschouwing der individuen.

Van uit een *waarachtige* wereldbeschouwing — hierop legt Schweitzer, men zou bijna kunnen zeggen de waarheids-fanaticus, de volle nadruk. Het rationalisme was in dit opzicht te naïef, om waarachtig te zijn, maar vanaf Kant wordt de tot een naïef bedreven vervalsing van de wereldbeschouwing *methodisch* voortgezet, door haar hetzelfde karakter te geven als de optimistisch-ethische *levensbeschouwing*, daar men deze te recht als de enig waardevolle erkende, maar men deed het, de feiten ten spijt. „De levensbeschouwing souffleerde, en de wereldbeschouwing reciteerde” zegt Schweitzer kernachtig. Maar men bedroog zich met te menen, dat men uit de wereldbeschouwing, de levensbeschouwing had afgeleid, omdat men z'n ogen voor de werkelijkheid sloot.

Kants postulaten van de practische rede, God, deugd en onsterfelijkheid, betekenen n.l. niets anders dan dat de *wil* het beslissende woord in de laatste uitspraken over de wereldbeschouwing uitsprekt, en niet het kennis-theoretische-weten, hoewel hij het zo weet te laten voorkomen, alsof de wil zijn suprematie van de „reine Vernunft” aangeboden krijgt. Bij Fichte is deze suprematie onverbloemd en onverholen; de wil dicteert eenvoudig aan de „Erkenntnis” zijn wereldbeschouwing.

Hoe verder de wetenschap ging, hoe moeilijker dit werd. De feiten begonnen een te duidelijke taal te spreken, dan dat deze zich naar een optimistisch-ethische wereldbeschouwing konden richten. Omdat men de waardevolle overtuigingen van de traditionele wereldbeschouwing niet wilde opgeven, begon het voor de natuurwetenschap tot de „bon ton” te behoren zich voor incompetent te verklaren in zake problemen van wereldbeschouwing. Zo kwam men

tot de leer van de tweërlei waarheid, die haar filosofische uitdrukking vond in de theorie der waarde-oordelen (Ritschl, Harnack), volgens welke neokantiaanse conceptie, Kants a-priori tot het religieuze wordt uitgebreid, door naast het „Ding-an-sich” een bovenhistorische, kentheoretische onbenaderde wereld van eeuwige waarden te plaatsen, waarin ook het ethische zijn plaats vindt, en die met God contact geeft. Schweitzer noemt dit alles „Eine Erschütterung des Sinnes für Wahrhaftigkeit”.

Deze vrij uitvoerige beschouwing was nodig om de lezer duidelijk te laten zien, waarom geen enkele wereldbeschouwing van vroeger of thans door hem kan geaccepteerd worden. Op deze manier treedt de waarde en het gewicht van zijn oplossing van het probleem m.i. het scherpst naar voren.

\* \*

\*

Waarom is de altijd gevolgde methode uit de zin der wereld de zin van het leven (of deze nu pessimistisch of optimistisch wordt opgevat) gedoemd, vruchteloos te blijven?

Ten eerste, omdat, al zou doelmatigheid in het wereldgebeuren aangetoond kunnen worden, de mens in geen enkel opzicht hierop enige invloed kon uitoefenen. Wij weten absoluut niet, wat wij voor de aarde betekenen, en kunnen ook niets b.v. aan haar temperatuur, asbeweging, vorm enz. veranderen; haar eventuele ondergang of welke catastrofe ook verhoeden. Welnu, zegt Schweitzer, die niet egocentrisch denkt, hoe veel minder mogen we ons dan aanmatigen, een zin aan het universum te geven, die z'n doel zou richten op de mens, en zijn existentie zou verklaren.

Ten tweede zal het ons nooit gelukken een *algemene* doelmatigheid van het wereldverloop te ontdekken. Wat wij aan doelmatigheid in de wereld waarnemen, is en blijft geïsoleerde doelmatigheid. In het voortbrengen en onderhouden van een bepaalde *soort* leven gaat de natuur zeer doelmatig te werk. Maar op geen enkele wijze is zij er op bedacht, deze op zich zelf staande doelmatigheden tot een totaal-doelmatigheid te verenigen. Ze heeft een wonderlijk scheppende en tegelijk zinloos verwoestende kracht: „Sinnvolles in Sinnlosem, Sinnloses in Sinnvollem: dies ist das Wesen des Universums”. Dit is in filosofisch opzicht Schweitzers agnosticisme, dat

zich grondt op het „finitum non capax infiniti”. Schweitzer wijst er nadrukkelijk op, dat dit niet komt door een *fout*, maar door de *onvolkomenheid* van ons denken.

Schweitzer noemt het een smartelijke ervaring van ons denken, dat we dus af moeten zien van een uniforme, in zich gesloten wereldbeschouwing, omdat we daarmee in een dualisme geraken, waar-tegen wij eigenlijk ieder ogenblik in opstand komen, omdat het onze ethisch-optimistische levensbeschouwing de grond onder de voeten wegtrekt. En daar het redelijk-onbevangen-elementair-denken tot een optimistisch-ethische levensbeschouwing komt (waarover straks meer) moeten we de oplossing van het probleem in tegengestelde richting zoeken, en niet van een wereldbeschouwing tot een levensbeschouwing afdalen, maar van de laatste tot de eerste opklimmen.

De primair bewuste ervaring van ieder mens is niet „cogito ergo sum”, ook niet „sum ergo cogito”, maar eenvoudig „vivo”: ik leef. Maar niet alleen is de mens zich bewust, dat hij leeft, hij speurt ook in zich de *wil* om te leven; zelfs het pasgeboren kind zoekt instinctmatig de moedermelk. Hierbij komt een derde ervaring: ik zoek aan iedere *benadeling* van de wil tot leven, die men smart of pijn noemt, te ontkomen, en ik streef naar die geheimzinnige vervolmaking van het leven, die lust heet. Ten vierde word ik mij bewust, zonder enig kennis-theoretisch systeem, speculatie of abstractie, dat deze levenswil zich in ieder wezen openbaart, of dit zich tegenover mij kan uiten of niet.

Deze ervaringen brengt Schweitzer samen in de formule: „Ik ben leven, dat leven wil, te midden van leven, dat leven wil”.

Waardoor komt dit inzicht nu tot stand? Door het denken, dat een „gesprek” is tussen het willen en het „kennen” (kennen in filosofische zin bedoeld, dus in-zien, in het wezen doordringen, wat de Duitser in tegenstelling tot het gewone „Kennen” „Erkennen” noemt). Maar dit „kennen” zegt het willen niet meer, dan het werkelijk „kent”. Verlangt de wil meer, dan zou het denken speculatief, niet-elementair worden, en het „gesprek” zou tot verkeerde conclusies leiden (zie boven). Het „kennen” kan, wil het z'n boekje niet te buiten gaan, niet anders doen, dan ons steeds dieper en omvattender in het raadselachtige inleiden, dat alles wat is, wil-tot-leven is.

Het *wezen* der verschijnselen echter leer ik niet kennen; wat leven *is*, vermag geen wetenschap mij te zeggen; ik kan het alleen be-

grijpen naar analogie van de wil-tot-leven, die in mij is.

Zo wordt mij het weten-van-de-wereld tot een *beleven* van de wereld, wat mij door mijn wil-tot-leven mogelijk wordt. Dit te constateren is zeer belangrijk voor het inzicht in Schweitzers filosofie, omdat die hierop rust. Omdat het „kennen” tot een *beleven* wordt, kan ik niet eenvoudig tegenover de wereld in de rol van toeschouwer, van een zuiver en alleen „kennend” subject blijven, maar een innerlijke houding wordt mij door dit beleven als het ware opgedrongen. Het vervult mij met eerbied voor de geheimzinnige levenswil, die in alles is.

Deze eerbied-voor-het-leven nu is het grondprincipe van Schweitzers filosofie, die door het redelijk-elementair-denken tot stand komt. Door het *redelijk* denken; dit mag niet vergeten worden. Telkens en telkens, tientallen malen, keert het woord denken bij Schweitzer terug. Men kan hem dan ook de rationalist-per-excellentiam noemen, maar niet in de zin van een platte, vlakke, nuchtere intellectualist. „Verstand” heeft bij hem de zin van „Vernunft”, welk woord hij als volgt omschrijft: „Vernunft ist nicht dürrer Verstand, der die vielgestaltigen Regungen unseres Seelenlebens nicht aufkommen läßt, sondern der Inbegriff aller Funktionen unseres Geistes in ihrem lebendigen Zusammenwirken. In ihr halten unser Erkennen und unser Wille die geheimnisvolle Zwiesprache miteinander, die unser geistiges Wesen bestimmt”. In deze zin moeten we Schweitzers „denken” opvatten, dat dus een sterk voluntaristisch element heeft.

\* \*  
\*

Langs de weg van het redelijk-denken kom ik dus tot de ethiek, die daarin bestaat, dat ik de drang beleef, alle wil-tot-leven dezelfde eerbied te bewijzen als mijn eigen. Nu begrijpt men, dat Schweitzer het begrip „goed” definiëert als: leven behouden en leven bevorderen; „kwaad” is: het leven vernietigen en in z'n ontwikkeling tegenhouden, en dat hij het begrip ethiek ook omschrijven kan als: verantwoordelijkheid tegen over alles wat leeft, een verantwoordelijkheid, die geen grenzen kent.

Al komt de ethiek nu tot stand in en door het redelijk denken, toch is zij zelf niet „verstandesgemäß”, maar *irrationeel* en enthous-

siast, daar het leven zelf een irrationele grootheid is. Ik treed echter niet alleen in een geestelijk-ethische verhouding tot de verschijnselen mens, dier en plant, maar tot de oneindige levenswil zèlf. Uit de levensbeschouwing, die optimistisch-ethisch is (optimistisch in de zin van: de oneindige waarde van alle leven erkennend), stijgt dus de wereldbeschouwing op, die ethische mystiek of mystieke ethiek is. Ethisch, omdat ze het een-worden met het oneindige door de *ethische* daad laat verwerkelijken; mystiek, omdat door haar dit een-worden met de oneindige wil-tot-leven ontstaat. Het rationele denken eindigt dus denknoodwendig in het irrationele van de mystiek, als dit denken in de diepte gaat.

Dit schijnt alles nog al eenvoudig en zonder conflicten te kunnen aflopen. *Schijnt*, ja, maar in werkelijkheid is dit geenszins het geval, waarvan Schweitzer zich diep bewust is. Schweitzer weet, dat de mens dikwijls ander leven schaden moet, om zijn eigen leven te beschermen en te behouden (waarbij de mens zich echter tot het strikt noodzakelijke moet bepalen, ook tegenover dier en plant, waardoor hij in een voortdurende verantwoordelijke spanning wordt gehouden). Hij weet ook, dat de oneindige wil-tot-leven niet alleen scheppend, maar tevens verwoestend en vernielend te werk gaat. Tegelijk ervaart hij in zijn geest deze oneindige wil-tot-leven en scheppingsdrang als een ethische persoonlijkheid, waardoor de mens door het denken heen er toe gebracht wordt, z'n geestelijke eenheid met het Al te beseffen, en door de-eerbied-voor-het-leven deze geestelijke verbondenheid tevens als een ethische ervaart. Hoe dit alles mogelijk is, en hoe dit zich voltrekt, weten wij niet. De mystiek der ethiek maakt volkomen ernst met de wetende onwetendheid, de *docta ignorantia* van de middeleeuwse mystiek. Voor Schweitzer is deze *docta ignorantia* het (negatieve) resultaat van het ervaringsweten. Voor de middeleeuwse mysticus was iets naast en *boven* dit ervaringswezen. „Demütig”, zegt Schweitzer, „läßt die Mystik der Ethik es dahingestellt, in welcher Weise der Weltgeist in dem armen Menschengestalt ist, und in ihm zum Bewußtsein seiner selbst kommt. Sie hält sich einzig daran, daß der arme Menschengestalt in dem Heraustreten aus dem „Für-sich-sein” und in dienender Hingabe an anderes Leben das Eins-Sein mit dem Weltgeiste erlebt, und dadurch reich wird und Frieden findet”. Dit beleven van de mystieke eenheid is het grote geheim. Enerzijds zien we naast de scheppende wil-tot-leven de wil-tot-vernietigen, anderzijds is in mij de drang, niet alleen mijn leven te handhaven, maar ook



te vervolmaken, en tegelijk door de eerbied voor het leven het besef, dat ik het leven van de ander niet alleen heb te ontzien, maar ook te bevorderen. En zo moet ook de verhouding van de ander tot mij zijn. Deze tweërlei-wil noemt Schweitzer „die schauerliche Entzweiung des Willens zum Leben”. Het leven en de wereld buiten mij laat dus levensaanvaarding en levensontkenning zien (scheppen en vernietigen; in mij besef ik de drang tot zelfhandhaving en zelfvervolmaking, maar tegelijk, in de mystieke ethiek, de plicht, deze tot het uiterste minimum te beperken, en in het brengen van offers in dienende liefde mij over te geven aan de ander, en zo één te worden met die geheimzinnige, raadselachtige, oneindige wil-tot-leven. Dit streven van de wil-tot-leven in mij, om in ethische eerbied één te worden met andere wil, is wat Schweitzer noemt: het-anders-zijndan-de-wereld, het-vrij-worden-van-de-wereld, het licht, dat in de duisternis schijnt, de verlossing. Deze wil was in de hoogste potentie in Jezus; door mij aan zijn wil over te geven, kan hij mij helpen mijn wil in deze richting te versterken. Dit is voor hem de betekenis van Jezus zonder enige verdere dogmatische omschrijving. Zijn godsdienst is dus geen Jezus-cultus, maar Jezus-mystiek. Deze Jezus blijft voor hem, zoals hij aan het einde van zijn werk „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung” zegt, een onbekende en naamloze, die als één, die eertijds aan de oever van de zee tot die mannen kwam, die ook niet wisten, wie hij was, maar hun eenvoudig toevoegde: „Gij echter volg mij”. Dit zelfde woord, zegt Schweitzer, geldt nog en stelt ons voor de opgaven, die hij in deze tijd moet oplossen. Hij gebiedt. „Und denjenigen, welche ihm gehorchen, Weisen und Unweisen, wird er sich offenbaren in dem, was sie in seiner Gemeinschaft an Frieden, Wirken, Kämpfen und Leiden erleben dürfen, und als ein unaussprechliches Geheimnis werden sie erfahren, wer er ist. . . .”. In deze conceptie van Jezus vindt men, in de religieuze sfeer, Schweitzers filosofie terug. Welk een geweldige geestelijke kracht *deze* Jezus voor Schweitzer zelf betekende, bewijst z'n gehele leven en streven; niet het minst zijn opofferende arbeid in Lambarene. Nu kunnen we ook begrijpen, dat, en in welke zin hij in de godsdienstoefeningen voor de negers, spreekt over Jezus, die „de Heer van hun hart” moet 'zijn.

Het doel der cultuur ziet Schweitzer in de vervolmaking van het individu, niet echter in de zin van Nietzsche als een uitleven van de wil-tot-de-macht. Ethiek bestaat voor hem in *lijdende* en in *handelende* zelf-vervolmaking. Deze lijdende zelfvervolmaking is het-



anders-zijn-dan-de-wereld, het waarachtige vrij-worden-van-de-wereld. Dit noemt hij ook resignatie — resignatie in kennistheoretische zin, niet in die van de oosterse filosofie als een-zich-terugtrekken-uit-de-wereld om daardoor te komen tot een geestelijk een-zijn met het „Zijn”, met God. Aan déze eenwording ontbreekt juist het beslissende, n.l. het ethische moment. Schweitzer blijft niet als de oosterling in de resignatie steken, maar door deze heen komt hij van „Lebensverneinung” tot „Lebensbejahung”. Hij noemt de resignatie de „Halle”, waardoor ik heen moet, om te komen in de voorhof van de optimistisch-ethische levensaanvaarding, die bestaat in de „tätige Selbstvervollkommung”.

Zo blijft er een dualisme tussen „Erkennen” en „Wollen”, dat we niet door een gewelddadige logica en met allerlei phantasieën moeten trachten te overbruggen, maar dat wij op ons moeten laten werken, zoals het in de feiten ons tegemoet treedt. De oplossing van dit dualisme is, dat we het niet uit de wereld trachten te verbannen, wat onmogelijk is, maar in ons moeten *beleven* als iets, dat ons niets meer kan doen, geen vat meer op ons heeft. Zo vervult de mens in optimistisch-ethische wereld- en levensaanvaarding de wil van de universele wil-tot-leven, die zich in hem openbaart; die hij denkend-beleeft. Dit noemt hij het leven in God, wiens wezen hij niet verder kan en wil analyseren, en die hij ook niet in een dogmatische formule tracht te vangen, maar die hij in zich als een ethische persoonlijkheid ervaart. Ook hier spreekt weer het agnosticisme van Schweitzer, niet omdat hij niet verder wil gaan, maar omdat hij dit niet kan, wil hij zijn streven naar waarheid en waarachtigheid trouw blijven.

\* \*  
\*

Tot een logische eenheid komt dus ook Schweitzer niet, hoewel het denken dit streven eigenlijk nooit opgeeft. Maar volgens hem gaat alle denken, als het zich „teneinde” denkt in het irrationele en daarmee in het ongrijpbare en onbegrijpbare over. Toch is zijn mystiek denknoodwendig, en niet gevoelsmatig; ze vindt haar oorsprong in het denken, maar op een bepaalde hoogte moet het denken haar loslaten. Of zoals Schweitzer zich uitdrukt „Das zum Erleben werdende Erkennen erfüllt mich mit Ehrfurcht vor dem ge-

heimnisvollen Willen zum Leben, der in allem ist. Indem es mich denkend und staunend macht, führt es mich immer höher hinan auf die Höhen der Ehrfurcht vor dem Leben. Hier läßt es meine Hand los. Weiter kann es mich nicht geleiten. Nun muß mein Wille zum Leben seinen Weg in der Welt allein suchen". Het denken is er nog niet in geslaagd, en men krijgt de indruk, dat het volgens Schweitzer daarin ook nooit volkomen zal slagen, om de in haar *soort* volmaaktste oosterse wereld- en levens-ontkennende mystiek te verenigen met de naar haar *inhoud* waardevolste westerse levens- en wereldbeschouwing, die te weinig mystiek is, en te veel de ethische *daad* op de voorgrond stelt. Cum grano salis kan men met Hidding, in z'n werk „Mystiek en ethiek in Schweitzer's geest", zeggen, dat Schweitzer dus eindigt met een testimonium paupertatis, maar dan een testimonium, dat een enthousiast karakter draagt (getuige het leven van Schweitzer zelf). Als velen hieruit leefden, zoals hij, zou dit een rijke ethische bron zijn, die heel onze cultuur zou revolutioneren.

Men heeft Schweitzer met zijn veneratio vitae, z'n eerbied voor het leven, biologisme d.w.z. verheerlijking van het blote, naakte bestaan-in-zich zelf verweten. Zover gaat wijlen Prof. van der Leeuw niet, maar in „Wending" (Juni 1947) zegt hij toch, dat Schweitzers mystiek niet van christelijke huize is; dat het leven voor Schweitzer zijn waarde in zich zelf heeft. Ik meen ten onrechte. Want in zijn werk „Das Christentum und die Weltreligionen", p. 53, zegt hij: „Slechts in het feit, dat wij ons door de ethische, zich in ons openbarende God laten grijpen en ons willen aan het zijne overgeven, ontvangt ons weten en hopen zijn bestemming". En even verder verwacht hij het komen van Gods rijk, als een wonder, hier in bestaande, dat de geest van God alle menselijke gezindheid aan zich onderwerpt.

Uit de laatste zin blijkt ook, dat Schweitzer niet, als Jezus en de eerste Christenen en velen daarna en nu, het Rijk Gods ziet als een totale omzetting van de natuurlijke wereld in een volmaakte. Ook hij gaat uit van een wereld „voleinding", die voor hem echter bestaat in een zedelijke vervolmaking. De verkondiging van het Rijk Gods is die van de eerbied voor het leven. Hij verwacht het komen daarvan niet in een gestadige langzame ontwikkeling. We moeten tegen storm en vloed oproeien, zonder de zekerheid te hebben, dat we vooruit komen. Maar God verlangt van ons, dat we dit Rijk trouw zijn, als zulken, die niet zien, maar toch geloven. Hij heeft een

andere voorstelling van het Rijk dan Jezus, die het als een kosmische verandering der aarde verwachtte. Maar daarop komt het voor Schweitzer niet aan. Wáár het op aan komt is, dat we de gedachte van het door ethisch werken te scheppen Rijk, met de zelfde kracht denken, als het Rijk, dat Jezus zich voorstelde, en met elkaar weten, dat wij in staat moeten zijn, daarvoor alles te geven. Het idee van deze zedelijke wereldvleinding is niet door historische openbaring in hem ons deel geworden. Die ligt in ons, en is met onze zedelijke wil gegeven. Jezus heeft zich van deze idee in haar volle waarheid en directheid laten grijpen, en daarom moet onze wil één worden met de zijne.

Met nadruk wijst hij er op, dat wij niets voor dit Rijk kunnen doen, als wij niet dit Rijk in ons dragen. Ons geloof in het Rijk moet in zoverre oer-christelijk zijn, dat we z'n verwerkelijking niet kunnen verwachten van doelmatige en uiterlijke maatregelen, maar van een machtig-worden van Gods geest in ons.

Schweitzer is dus geen aanhanger van de satisfactie-leer, n.l., dat God genoegdoening eist voor de zonden der mensheid door de dood van zijn zoon Jezus Christus. Hij is ook niet gestorven voor de mensheid, om deze door het geloof in zijn verzoenend lijden te verlossen. Volgens Schweitzer stierf Christus met de bedoeling de komst van het Godsrijk te forceren, „herbeizuzwingen”. Zijn laatste kruiswoord: „Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten?”, was een wanhoopskreet, omdat Jezus zag, dat het Rijk nièt kwam. Met zijn kruisdood was het leven van Jezus geëindigd. Schweitzer gelooft niet in een lichamelijke opstanding, hemelvaart en wederkomst van Christus. Wel spreekt hij in geestelijke zin van een opstanding van hem in ons. Hij wil dan ook de religie niet „christocentrisch” uitbouwen. Jezus kan slechts, zo zegt hij, een *element* van de godsdienst zijn; nooit echter mag hij als het *fundament* gelden. Wij moeten in zijn *geest* handelen. „Nur die haben begriffen, um was es sich bei der Arbeit in unserer Zeit handelt, denen es aufgegangen ist, daß alles Helfen, Bessern und Fördern auf die Schaffung eines neuen Geistes gehen muß. Die Arbeit, die nicht in diesem Sinn getan ist, ist ein Laufen auf das Ungewisse. Der Geist aber, auf den wir hinwirken, ist der Geist Jesu”.

Ik wees er reeds op, dat verlossing bij Schweitzer betekent: vrijworden-van-de-wereld, ook dus van onze „Entzweiung des Willens” die nodig is, om positief te handelen in de zin van eerbied-voor-het-leven. Maar wij laden in dit opzicht voortdurend schuld op ons, die

de normatieve verhouding tot Gods liefdewil verstoort, en die slechts hersteld kan worden door een berouwvol en verantwoordelijk opmij-nemen van de schuld. Dan kan er ook sprake zijn van verzoening. Door positief-„goed”-handelen help ik om een klein gedeelte van de oneindige schuld, die op ons allen rust, te delgen. In deze zin is er bij Schweitzer sprake van plaatsvervangend lijden. Zijn werk in Lambarene ziet hij dan ook als een „zoenoffer” voor de schuld, die op ons allen rust.

De rechtvaardiging uit het geloof noemt Schweitzer een „nevenkrater” in de verlossingsleer bij Paulus, die vooral door de Reformatie tot het centrum van de theologie is gemaakt, waardoor deze theologie in ethisch opzicht faalde. Verlossing ontstaat, doordat van Jezus' geest een versterking en een loutering op ons denken en willen uitgaat, als wij ons gelovig aan zijn wil overgeven. In deze zin kan van een verlossing door het geloof, en van Jezus als verlosser sprake zijn, maar niet op grond van een of andere zoenoffertheorie, ook niet van die door Jezus zelf verkondigd.

\* \*  
\*

Schweitzer spreekt voortdurend over de *absolute* ethiek van de eerbied voor het leven, en wil van een relativisering hiervan niets weten. Men heeft dit een utopie genoemd, die misschien theoretische, maar geen praktische waarde heeft, omdat niemand er aan kan voldoen. Maar dat weet Schweitzer zelf heel goed, anders zou hij niet over schuld en „Entzweiung des Willens” spreken. Maar als de ethiek geen *absolute* geldigheid zou hebben, kon ze geen ware ethiek zijn, maar een maatstaf, die door de mens voortdurend verkleind zou worden. Nu leert hij de afstand inzien tussen het absolute van het gebod en zijn vervulling hiervan. Zo alleen leert hij diep z'n schuld beseffen; wordt waarachtig berouw in hem gewekt, en wordt de weg geopend, op hoger plan het gebod te gehoorzamen. Hij kan nu *diep* de conflicten beleven, waarin de ethiek van de eerbied voor het leven hem brengt; „das gute Gewissen”, zegt hij „ist eine Erfindung des Teufels”. Ze toont hem de moeilijkheden, maar ook de mogelijkheden leven te bevorderen. De spanning in de conflicten houdt hem waakzaam, en z'n eigen verantwoordelijkheid wordt hem bewust. Z'n *persoonlijke* verantwoordelijkheid en verantwoording, maar ook de *bovenpersoonlijke*. Hij is door de ethiek

- van de eerbied voor het leven niet alleen voor zich zelf, maar ook voor een „zaak” verantwoordelijk, en het is mogelijk, dat hier beslissingen moeten vallen, die tegen de persoonlijke zedelijkheid indruisen. Het is mogelijk, dat iemand een onbekwaam of drankzuchtig mens uit z'n dienst moet oitslaan, niettegenstaande het medelijden met hem en zijn gezin. Alles komt hier aan op de *gezindheid*, waarmee dit gebeurt. Hij mag niet eerder hiertoe overgaan dan bij absolute noodzakelijkheid, en moet ook dan nog de schadelijke gevolgen zo veel mogelijk verzachten.

\* \*

\*

Ik nader het einde van mijn artikel. Graag had ik uitvoeriger bij een en ander stilgestaan, inzonderheid bij zijn religieuze denkbeelden. Dit zou echter minstens een tweede artikel nodig maken. Ik hoop, dat de lezer enigszins een beeld heeft gekregen van de waarde van Schweitzers denkbeelden, vooral voor onze tijd. Men behoeft het in details, zelfs in zeer belangrijke, nog niet met hem eens te zijn, om toch in te zien, dat een ethiek, zoals hij leert, waarlijk in staat zou zijn de gezindheid van velen te veranderen, waardoor een opgang der cultuur in al haar geledingen, ook op sociaal en economisch gebied, mogelijk zou zijn, en de waarachtige wereldvrede zou kunnen bevorderen. Zal dit mogelijk zijn? Alleen als velen persoonlijk tot de gezindheid bereid zijn, die hij leert. Is dit te verwachten? Verwacht Schweitzer het? In een „Epilogue” van het boek „The Conception of the Kingdom of God in the Transformation of Eschatology” door E.N. Mozley, zegt Schweitzer: „We are at the beginning of the end of the human race”. Dat klinkt zéér somber! Maar even verder zegt hij: „Belief in the Kingdom of God means believing the seemingly impossible—the conquest of the spirit of the world by the Spirit of God. We look with confidence for the miracle to be wrought through the Spirit”.

Hoe? „The miracle must happen in us before it can happen in the world. We dare not set our hope on our own efforts to create the conditions of God's Kingdom in the world. We must indeed labour for its realisation. But there can be no Kingdom of God in the world without the Kingdom of God in our hearts. The starting-point is our determined effort to bring every thought and action under the sway of the Kingdom of God. Nothing can be achieved

without inwardness. The Spirit of God will only strive against the spirit of the world, when it has won its victory of that spirit in our hearts”.

Dr. H. A. C. Snethlage heeft een boekje geschreven over Albert Schweitzer, dat hij de titel gaf: „De man, die tot allen spreekt”. Hij heeft m.i. gelijk. Hoe verschillend de mensen over veel mogen denken, de weg, die hij wijst, kan alleen naar het doel: de opgang der cultuur, leiden.

Velen bedrijven met Schweitzer een cultus. Laten we ons hiervoor hoeden. Hij zelf, die zo kritisch en „redelijk” denkt, verwerpt zeker een cultus met zijn persoon. Wij dienen in zijn *geest* verder te gaan, en ons te laten inspireren door zijn werk en gedachten. Dan echter is het noodzakelijk hiervan nauwkeurig kennis te nemen door zijn interessante werken, die vrij zijn van elk filosofisch jargon, en waarin hij óók inderdaad tot allen spreekt, te bestuderen. Als dit artikel hiertoe iets bijgedragen zou hebben, acht ik mijn moeite reeds rijkelijk beloond.

## Van Heinde en Ver

### *Het eerste internationale Congres over Humanisme en Ethische cultuur*

In Augustus van dit jaar zal op initiatief van The American Ethical Union, the American Humanist Association, the British Ethical Union, die Ethische Gemeinde, Wenen en het Humanistisch Verbond, een congres gehouden worden, dat allereerst wil tonen dat er een zekere eenheid ten grondslag ligt aan de ethische en humanistische stromingen in verschillende landen, en ten tweede dat getuigen wil van het in humanistische kringen ontwaakte verantwoordelijkheidsgevoel voor de menselijke problemen en hun mogelijke oplossingen.

Het presidium van het congres berust bij Julian Huxley, die zijn humanistische denkbeelden neerlegde in het boek „Religion without Revelation, a socially-founded humanist religion, in harmony with the spirit of a modern age”. De onderwerpen, die achtereenvolgens aan de orde komen zijn:

- De moderne humanistische mens-beschouwing;
- De humanistische bijdrage tot de toekomst der mensheid;
- Ethische cultuur en de gemeenschap;
- Ethische cultuur en haar inspiratie in het persoonlijk leven;
- Het programma van het humanisme en de ethische cultuur.

Iedere belangstellende kan van de organiserende secretaresse Mevr. H. A. Polak-Schwarz, Oranje-Nassaulaan 50, Amsterdam-Z. een circulaire krijgen, welke nadere inlichtingen geeft. De kosten van het deelnemen aan de zes-daagse zitting bedragen f 10.—.

### *Een merkwaardig oordeel over het Shivaïsme*

In „Nieuwe Stemmen uit de Vrije Gemeente” van Februari 1952 schrijft Ds E. Frater Smid een artikel „Shiva, de dansende God”, dat treft door de positieve waardering van een vorm van het Hindoeïsme, welke tamelijk vreemd is aan de Westerse geestesgesteldheid.



We nemen het onderstaande over als verheugend teken van de groeiende bereidheid het religieuze leven van de Oosterling te naderen met de eerbied waarop elke uiting van de waarachtige godsdienstige mens aanspraak maken kan.

„Wanneer gij danst voor het behoud van de wereld, siddert de aarde, door Uw voeten geslagen als ware zij op 't punt om te komen, de hemel wordt van een duizeling bevangen; het heirleger der planeten beweegt zich volgens het rythme van Uw armen — en het firmament dat wordt aangeraakt door Uw lokken, staat op het punt in één te storten, zozeer schijnt Uw macht, terwijl zij toch steeds met zichzelf overeenstemt, vol van tegenstrijdigheden.

„Gij zijt de zon, gij zijt de maan, gij zijt de wind, gij zijt het water, gij zijt hemel en aarde, gij zijt de wereldziel, gij zijt ter zelfder tijd het al en een ieder van zijn delen. Lof zij U, o God, die het atoom en de kosmos zijt, meest geliefde der goden. Lof zij U, die het heelal zijt. Lof zij U, die aan gene zijde van het al zijt en nochtans het al in zichzelf besluit.”

Aldus een hymne, gewijd aan Shiva, de dansende god van India, vooral van Zuid-India; en beter dan welke omschrijving ook vertolkt zij de gedachte, welke aan de weergaloze bronzen schepping uit de 14de eeuw, welke men in het Stedelijk Museum bewonderen kan, ten grondslag ligt.

Shiva, de derde in de Heilige Drieëenheid van Brahma, Vishnu en Shiva, zouden wij kunnen vergelijken met de Heilige Geest als derde in de Christelijke Drieëenheid van Vader, Zoon en Heilige Geest, althans in zoverre hij, evenals deze, de grote beweging is, de alkracht welke uitgaat van de Vader als Schepper tot de Zoon als de Geschapene (of ruimer: het geschapene), en die als zodanig al het geschapene doortrekt en vervult.

Shiva is het eeuwig mysterie der Goddelijke alkracht, verpersoonlijkt o.a. in de vieramige Goddelijke danser, die door het rythme van zijn dans het al in zijn mysterieus verband bestendigt. „Lof zij U, die het heelal zijt, Lof zij U, die aan gene zijde van het al zijt en nochtans het al in zichzelf besluit.”

In deze laatste woorden zien wij bovendien India's wonderbaarlijk diepzinnige conceptie van de grote eenheid der tegendelen, welke het aanzijn van leven en wereld bepaalt, onder woorden gebracht. Inderdaad is het de idee van de eenheid der tegendelen, welke in de godsdienst van Shiva domineert; ja, meer dan dat, die er het wezen van uitmaakt.

Ik vraag mij wel eens af, of het Shivaïsme met deze conceptie het Christendom, althans het officiële kerkelijke Christendom, niet te boven gaat. Want dit Christendom is er niet of nauwelijks in geslaagd tot een verantwoorde conceptie van deze eenheid van tegendelen te komen. Denken wij alleen maar aan de voortdurende strijd van hen, die het transcendent (de schepping te boven gaande) wezen Gods en hen, die het immanente (de schepping in-wonende) wezen Gods voorstaan, maar die niet begrijpen, dat de transcendentie en de immanentie twee wezenlijk ongescheiden functies van een en dezelfde Godheid zijn, die niet als een afzonderlijke Godheid ergens in de ruimte zus is of zo, maar die een aldoortrekkende, alomvattende almacht is, in de meest letterlijke zin van het woord, die alle facetten van het leven, ook de meest tegengestelde, in zich verenigt.

Shiva daarentegen is inderdaad de verpersoonlijkte idee van de *eenheid* der tegendelen."

Inderdaad, een ondubbelzinnige uiting van waardering.

## Boekbespreking

*Robert Grottet, Maoeno.* Arnhem 1951, Van Loghum Slaterus, 163 pag., geb. f 5.—.

De bewonderaars van „De betoverde Bossen”, het zijn er vele, getuige de herdruk, die na korte tijd nodig bleek, zullen zeker ook naar dit eerder geschreven boek van de zelfde auteur grijpen. Zij zullen het zich niet berouwen.

De anderen? Voor hen de mededeling, dat dit een verhaal is van een jonge Fin, die, door een geheimzinnige kracht in zijn innerlijk gedreven, naar Lapland trekt en daar een tijd leeft onder de Skolt Lappen, een natuervolk, en hun rendieren. De sfeer van het boek? Twee aanhalingen:

„Men zegt dat kleine kinderen dichter bij de hemel zijn en toch zijn ze vaak even wreed en egoïst als de grote mensen. Maar ze voelen zich omringd door een zo uitgestrekte wereld en geregeerd door zoveel geheimzinnige machten, dat ze onwillekeurig overal wonderen zien en die zelf weerspiegelen. De bewoners van de poolbossen lijken precies op kleine kinderen.”

„De doden zijn vaak levender dan wij, wier hart nog niet heeft opgehouden te slaan. Het hart, dat nog niet heeft opgehouden te slaan, verhindert ons veel dingen te horen.”

PR.

*Ontmoeting tussen Oost en West, Kwee Swan Liat.* Uitg. N. Kluwer Deventer 1952. Ing. f 4.90, geb. f 6.50, 175 pag.

Bij een boek als dit passen twee beoordelingsmaatstaven. Is de voorlichting, die het geeft zakelijk verantwoord? en welke is de geest, die deze „ontmoeting” beheerst en hoe behoort die gewaardeerd te worden?

De schrijver is Chinees. Indien dat niet reeds uit zijn naam was af te lezen, dan zou men het toch nog kunnen besluiten uit de grote voorliefde, waarmee hij het Chinese humanisme beschrijft. De gedachtenwereld van Confucius komt in een glorieus licht te staan, is misschien wel een beetje geidealiseerd. Voorlichting over het Oosterse geestesleven door een Oosterling is echter juist datgene, wat een Westerling, die het te doen is om deze hem vreemde sfeer van binnen uit te beoordelen, nodig heeft. Hij krijgt dan de kans het leven en de wereld te zien, zoals het door de Oosterling gezien wordt, er facten aan te ontdekken, welke door zijn geheel andere geestelijke houding voordien aan zijn aandacht waren ontsnapt. Uit dit oogpunt beschouwd is de voorlichting over het Oosten zakelijk volkomen verantwoord, die over het Westen niet altijd. Van meer belang is echter de geest van het boek. Want zou het een lofzang zijn op de Oosterse levensvisie, waartegen die van het Westen maar armzalig afstak, of zou het geluid: in onze oeroude cultuur is de mensheid iets gegeven dat niet overtroffen kan worden, er in doorklinken, het zou ten onrechte het woord ontmoeting in zijn titel dragen. Uit het volgende citaat moge blijken, dat hier wel degelijk van een echte ontmoeting sprake is:

„Het is dwaas te beweren, dat het Christelijk evangelie de mensen niet beter gemaakt heeft, omdat onmenselijke transporten van neger-slaven konden plaats vinden in naam van een Christelijke beschaving. En even dwaas omgekeerd te beweren, dat alleen het Christelijk evangelie de wereld van de naderende ondergang kan redden. Waar wij goed aan doen is ons voortdurend te bezinnen op de diepe veredelende gedachten uitgesproken in dit evangelie, en in alle andere leeringen, die door mensen zijn aangehangen om het waardevolle en menselijke in zich tot volle ontplooiing te brengen.”

Twee belangrijke punten, door de schrijver beklemtoond, moge ik hier nog vermelden om dan verder dit bijzonder goede boek aan de ongetwijfeld vele a.s. lezers over te laten.

In de eerste plaats wijst hij er op, dat de Oosterse wijsbegeerte in tegenstelling tot de Westerse „levenswijsbegeerte” is „geen filosofie over het leven, maar een vorm van levensuiting, van zelfexpressie.” ... „Deze levenswijsbegeerte heeft het leven-kunnen, het ideaal van grijpte ongeschonden menselijkheid tot doel.”

In de tweede plaats vestigt de auteur de aandacht op de noodzaak van een opnieuw beschouwen en waarderen van die oude levenswijsheid, zowel die van Oosterse als die van Westerse oorsprong. Dit

geluid hebben wij reeds eerder gehoord, het laatst in het merkwaardige boek *Perennial Philosophy* van Aldous Huxley (in Nederlandse vertaling uitgekomen onder de titel van *De eeuwige Wijsheid*). Zal het op de duur doordringen tot de velen, die zich op de bewogen golven van onze tijd stuurloos voort laten drijven? Zal aldus een nieuwe vorm van religieus humanisme richting gaan geven aan het leven van hen, wie de problemen en noden van onze tijd zo benauwen, dat zij het spoor bijster worden? Het lezen van dit boek bracht mij die hoopgevende vragen weer op de lippen. Mogen zij in de naaste toekomst door de overdenkingen van Kwee Swan Liat bij velen worden opgeroepen.

PR.

*Ir. Felix Ortt: Droomleven.* Van Stockum, den Haag 1951. Prijs geb. f 8.50.

De lezer moet bij het zien van deze titel geen boek met uitlegingen van dromen, droomsymbolen en -verschijnselen verwachten. Ir. Ortt heeft zich een heel ander doel gesteld, n.l. te onderzoeken, wat dromen is, of m.a.w. wat in ons droomt, wat het verschil tussen onze droompsyche en ons waakbewustzijn is. Aan hand van een groot aantal dromen, rijk in diepte en verscheidenheid, echter uitsluitend van de schrijver zelf, hetgeen voor een wetenschappelijk onderzoek een ietwat eenzijdig feitenmateriaal vormt, worden plaats-, tijds- en leeftijdsbegrip, zelfbewustzijn, denkvermogen en herinnering van de droompsyche geconstrueerd. De eindconclusie is, dat de droompsyche uit het zielcomplex min zijn hersen- of verstandpsyche bestaat. Verder beschikt de droompsyche over de bevoegdheid boven de tijdslijn uit te treden, wat de verklaring van toekomst- en helderziende dromen is. Voor lezers, die zich voor de oorsprong, de grond der dromen interesseren, is dit zeker een belangwekkend boekje, dat de mens dichter tot zijn dromen brengt en waarin de scheiding tussen droom en „werkelijkheid” begrijpelijker en kleiner wordt.

P.K.

*Magnetiseurs, Somnambules en Gebedsgenezers,* door Dr. W. H. C. Tenbaeff. 266 bladz. Prijs geb. f 10.90. Uitgegeven door H. P. Leopold's Uitgevers-Mij. N.V., den Haag.

In dit werk bespreekt de schrijver behalve de bovengenoemde onderwerpen in een aantal afzonderlijke hoofdstukken, het arts-

monopolie, de tempelslaap, uroscopen, wichelroedeloopers en pendelaars, gebedsgenezers, magisch prestige, suggestie therapie en Neo-Vitalisme, alsmede wonderdokter en menigte.

Aan het einde van het boek komt een uitgebreide, naar de hoofdstukken gerangschikte literatuurlijst voor. Het werk is vlot geschreven en getuigt van de grote belezenheid van de schrijver.

Helaas bevat het ook sporen van overhaasting. Zo is op bladz. 27 te lezen, dat de Academie van Wetenschappen ingreep en een onderzoek liet instellen naar de waarde van Mesmer's theorieën en methode, dat leidde tot een vernietigend oordeel. Niet vermeld is echter, dat behalve de, door de Academie benoemde commissie, ook het medisch genootschap een commissie ingesteld had, waarvan een der leden een gunstig oordeel over Mesmer velde.

Het boek brengt geen nieuwe gezichtspunten, terwijl de persoonlijke visie van de schrijver nagenoeg niet tot uiting komt.

Het werk kan, in verband met de schat van gegevens, die het bevat en de wijze, waarop deze gerangschikt zijn, aan een ieder, die belangstelt in de parapsychologie worden aanbevolen.

Ir. CH. J. J. STAMMLER

*Prof. Dr. C. E. M. Joad.* Gids voor het moderne denken. (A guide to modern thought). Met een inleiding door Dr. A. Vloemans. Van Stockum en Zn. den Haag 1950. 318 blz. f 8.90.

In dit werkje van matige omvang behandelt Joad een reeks van moderne problemen en verschijnselen op zeer verschillend gebied. Een zeer groot deel is aan de wereld der moderne natuurwetenschappen gewijd. Zowel de eigenlijke natuurkunde als de biologie, de parapsychologie, de psychanalyse worden kort maar grondig behandeld. Het standpunt van de schrijver, dat hij onomwonden als een „vooroordeel” erkent, is dat het materialisme heeft afgedaan, dat het nòch in de anorganische wereld, nòch in die der levende organismen nog als een toereikende verklaring kan worden gehandhaafd. Het geestelijke is bij hem overal primair; hij verwerpt zowel het behaviarisme als het Marxisme en de psycho-analyse. Hij zoekt, — en tracht ons al zoekend een gids te wezen — naar een synthese van alle wetenschappen in hun moderne ontwikkeling en sluit daarbij ook de parapsychologische niet uit, ofschoon ik dit hoofdstuk niet als het meest geslaagde kan bewonderen. Tenslotte

komt er een hoofdstuk dat enigszins uit de toon valt. De invloed van de psychologie op de literatuur. Enige zeer moderne stromingen in de Engelse letterkunde worden behandeld en vergeleken met die van het Victoriaanse tijdvak. Men kan niet zeggen, dat de kijk die op de moderniteit gegeven wordt bepaald opwekkend is.

W. A. C. Whitlau, die zijn naam zeer bescheiden op de achtergrond houdt, heeft de vertaling bezorgd — hij is voortreffelijk geslaagd in deze taak, die — dit is voor een elk die het oorspronkelijke werk kent duidelijk — heus niet gemakkelijk was.

Het oorspronkelijke werk is in de Pinguin-serie verschenen en kost f 1.50. Het is een niet al te best verzorgde uitgave. Daarentegen is de Hollandse keurig. Maar... f 1.50 of f 8.90, het verschil in prijs is toch wel héél groot. DTZ.

*Dane Rudhyar. Astrologie. Aanleg en Karakter. (The Astrology of personality). Uitg. „De Driehoek” 's Graveland 1950. 486 blz. ing. f 13.25, geb. f 14.50.*

Dit boek wordt op de omslag aangekondigd als „een volledige herziening van astrologische begrippen op grond van hedendaagse wiskunde, filosofie en psychologie”.

Ik heb in dit hele lijvige boekdeel niets kunnen aantreffen, dat op een werkelijk wetenschappelijke omwerking van de grondbegrippen der astrologie gelijkt. Er wordt voortdurend gewerkt met de traditionele, zeer ingewikkelde en ten enenmale onlogische regels, die we al uit talloze andere handboeken der astrologie kennen. De schrijver doet heel gewichtig met allerlei pseudo-diepzinnige uitspraken en zo nu en dan wordt er een schepje Jungianisme, Holisme (van Smuts) of een andere moderne theorie bij gedaan zonder dat dit iets bijdraagt tot verheldering. De zwaarwichtige betoogtrant verbergt slechts de leegte (of liever de overvolheid met nietszeggende details) van de inhoud.

Het is jammer, dat Titia Gorter haar voortreffelijke vertaal-kunst niet aan een object van groter waarde heeft besteed. DTZ.

*Invallen en uitvallen van een Ongenoemde. Met een woord vooraf van Henriëtte Roland Holst. H.P. Leopolds Uitg. Mij, den Haag 1951, geb. f 2.90.*

Een bundeltje aphorismen met inleidende beschouwingen van



Henr. Roland Holst, die in de auteur „een uitstekend leider van mensen” ziet, daar toe in staat door „zijn goedheid, zijn rechtvaardigheid, zijn vermogen zich in de dromen, de verlangens en de moeilijkheden van anderen in te denken en ten slotte door de zachtheid en humor waarmee hij hun misslagen en tekortkomingen beoordeelt”. PR.

*Existentiële Metaphysica*, Dr. J. L. Springer. Uitg. Van Gorcum & Co, Assen, 1951, 64 pag., ingenaaid f 2.75.

Een studie in vier hoofdstukken: Inleiding, Philosophische Weltorientierung, Existenzerhellung en Metaphysica, bedoeld als inleiding tot de wijsbegeerte van Karl Jaspers, ontstaan uit een leergang door de schrijver gehouden op de Internationale School voor Wijsbegeerte te Amersfoort. De hoofdwerken van Jaspers zijn zwaar te lezen en te verteren. Zelf heeft hij in „Der philosophische Glaube”, in „Einführung in die Philosophie” en andere kleinere geschriften in eenvoudiger taal zijn denkbepelden uiteengezet. Naast deze eenvoudiger werkjes, is het boekje van Dr. Springer, in het Nederlands geschreven, ongetwijfeld zeer bruikbaar als eerste oriëntering. De verschillende grondbegrippen van Jaspers' filosofie heeft de auteur er duidelijk en zich beperkend tot het essentiële ontwikkeld.

*Aan Babylon's stromen*. Hoofdmomenten uit de Cultuurgeschiedenis van Mesopotamië in het Oud-testamentische Tijdvak. Prof. Dr. M. A. Beek, 2e verb. druk. Uitg. Mij. Kosmos Amsterdam 1951.

Reeds meer dan een halve eeuw verschijnen in populairwetenschappelijke verhandelingen berichten over de uiterst belangwekkende resultaten van het archaeologisch onderzoek in het land van de Eufraat en de Tigris. In de winter van 1949 op 1950 heeft Prof. Beek voor de Volksuniversiteit te Amsterdam een serie voordrachten gehouden, waarin hij al het merkwaardige, dat aan het licht was gebracht, in een samenvattend overzicht aan een belangstellend, talrijk gehoor voorlegde. Dit boek doet voor een veel groter lezerskring — de eerste druk was in korte tijd uitverkocht — in een uiteraard gewijzigde vorm hetzelfde.

Ik had vroeger het een en ander gelezen over deze dingen: de geruchtmakende voordrachten van Delitzsch (zie Hoofdstuk VI van dit

boek), een boek van Woolley over de opgravingen te Ur, en enige tijdschriftartikelen. Niettegenstaande dit heb ik dit boek met stijgende verbazing gelezen, niet wetende, dat de gevonden en reeds verwerkte gegevens dermate talrijk waren, dat een zo veel omvattend beeld van de geschiedenis van een periode groter dan drieduizend jaar voor het begin onzer jaartelling gegeven kan worden. Dat dit boek gelezen wordt verbaasde mij echter helemaal niet. De stof is zeer belangwekkend, de wijze waarop die geboden wordt boeit, overeenkomsten en punten van verschil met de oud-testamentische wereld zijn duidelijk en zakelijk aangegeven.

Ik kan niet anders dan ieder, die in oude, vergane culturen belangstelt aanraden, dit boek te genieten.

Pr.

*Albert Franck-Duquesne: Création et Procréation. Metaphysique, Théologie et Mystique du Couple Humain; Les Editions de Paris.*

De schrijver, een Katholiek van Joodse afkomst, die gedurende de Duitse bezetting zeer benarde jaren heeft doorgemaakt, geeft hier aan de hand van talrijke aanhalingen uit de Bijbel en andere gewijde literatuur zijn inzichten omtrent de bij de schepping optredende tweevoudigheid der geslachten en de betekenis hunner vereniging in het huwelijk. In het bijzonder legt hij nadruk op Gen.I:27,28 en Efez.V:22-32. De eerste tekst luidt: „En God schiep de mens naar Zijn beeld, naar het beeld Gods schiep hij hen; man en vrouw schiep Hij ze”, terwijl de tweede de verhouding van de man tot zijn vrouw vergelijkt bij die tussen Christus en de gemeente, eindigende met de woorden: „Dit mysterie is groot”. Voor wie belangstelt in schriftverklaring en een meer mystische kijk op de leer, kan dit uitvoerige werk allicht van betekenis zijn. Het draagt de kenmerken van grote belezenheid en eruditie. In hoeverre de schrijver zich houdt binnen de perken, die aan het katholieke denken zijn gesteld, kan ik niet nagaan.

Bl.

## Van de redactie

De titel van het boekje trok mij aan: „Gesprek met buitenkerkelijken.”<sup>1</sup> Ik heb reeds lang geleden geleerd het gesprek met andersdenkenden te waarderen. Als het slaagt, betekent het altijd verruiming en verrijking voor de beide betrokkenen. Bovendien, ik behoor tot de groep, die men tegenwoordig pleegt aan te duiden met het adjectief buitenkerkelijk. Dus begon ik te lezen met een levendige belangstelling. Toen ik het gelezen had, was ik alles behalve bevredigd. Ik vroeg mij teleurgesteld af: Is, wat de schrijver voor ogen staat, een gesprek? Om die teleurstelling te kunnen begrijpen is een overzicht van de inhoud van deze studie nodig. Het met grote zorgvuldigheid geordende geheel laat zich gemakkelijk samenvatten:

De Christen kent de opdracht het evangelie te verkondigen. Hij is dus geroepen tot het gesprek met zijn niet-gelovende medemens. Wat kan uitgangspunt van zulk een gesprek zijn? Kan men dat vinden in de geestelijke noden en behoeften van de ander? De auteur maant niet ten onrechte tot grote voorzichtigheid. Hij is van mening, dat in het algemeen zulk een uitgangspunt niet aanwezig is. Wie zo zoekt, raakt licht op een dwaalspoor. Een beroep op de rede wijst hij evenzeer af. Een bewijs voor het bestaan van God b.v. „kan de toets van een werkelijke goede filosofie niet doorstaan” en „indien het gelukte zou men slechts op weg zijn naar een uitgedachte God” . . . . „God laat zich niet vangen in onze gedachten”. Zo blijft er maar één mogelijkheid „het brengen van de Boodschap, het vertolken van het Evangelie”.

Daarvoor is dan het gesprek nodig, want „de Boodschap vraagt om een antwoord”. Bovendien, dikwijls staan onjuiste voorstellingen en wanbegrip een werkelijk verstaan van wat gezegd moet worden in de weg. Verheldering treedt in het gunstigste geval eerst geleidelijk in. Ook daartoe diene dus het gesprek.

<sup>1</sup> door Dr. P. J. ROSCAM ABBING, Boekencentrum N.V., 's Gravenhage, 1951.

Wil men zulk een gesprek met enige kans op succes voeren, dan moet men van de meest voorkomende misverstanden op de hoogte zijn. De schrijver bespreekt ze uitvoerig, legt hun bron bloot en schroomt niet erop te wijzen, hoe de verkeerde houding van menige Christen dergelijke misverstanden doet ontstaan en voedsel geeft. Hij ziet ze aesthetisch (in de zin, die Kierkegaard aan dit woord heeft gegeven), ethisch, religieus en existentieel bepaald.

Wat in het gesprek ook duidelijk worden moet, is, dat de houding van de mens ten opzichte van de godsdienst, dus ook tegenover het Evangelie en Christus, door een persoonlijke keuze wordt bepaald. Dr. Roscam Abbing ziet hier drie mogelijkheden.

Ten eerste de nog niet tot een echte persoonlijkheid uitgegroeide mens leeft „vanuit de hem omringende omgeving” en is „aan het kiezen nog niet toe”.

Ten tweede zijn er mensen, die niet wensen te kiezen, eigenlijk „kiezen zij voor het niet-kiezen”.

Ten derde zijn er, die „verkeerd” kiezen. Deze trachten zich „door eigengemaakte antwoorden de martelende vragen van dit raadselachtige leven van het lijf te houden”.

Wie als Christen, die de opdracht der verkondiging heeft aanvaard, het gesprek met de buitenkerkelijken begint, moet allereerst nagaan, welke innerlijke houding zijn partner ten aanzien van dit kiezen heeft aangenomen.

Met beschouwingen over de negatieve en positieve bindingen, diep in het affectleven verankerd, welke evenzovele psychische hindernissen vormen op de weg naar het juiste inzicht, rondt de schrijver zijn betoog af. Dat het opruimen van zulke belemmeringen een psychologisch begrip vereist, hetwelk de meeste mensen vreemd is, wordt duidelijk uitgesproken, met daaraan toegevoegd een waarschuwing aan de evangelist, de grenzen, hem door een tekort aan psychologische scholing gesteld, niet te overschrijden.

Deze zeer beknopte samenvatting heb ik opzettelijk noch door uitingen van instemming, noch door mijn bezwaren onderbroken. In een boekbespreking zou dit op zijn plaats geweest zijn. Hier wil ik slechts, door de uiteenzettingen van de schrijver daartoe gebracht, de vraag naar de zin en de betekenis van het gesprek tussen geestelijk verschillend gerichte mensen nog eens aan de orde stellen.

Het heeft, dunkt mij, ook ons mensen van deze tijd nog iets te zeggen, dat tijdens het eerste hoogtepunt van het West-Europese

denken de Socratisch-Platonische wijsbegeerte de dialoog kiest als de vorm, het meest geëigend om een filosofische gedachtegang tot uitdrukking te brengen. De verwondering is het begin. In de verwondering ziet de mens zich tegenover het vreemde geplaatst, dat zijn aandacht vraagt, dat hem oproept tot een ontdekkingstocht, tot een geestelijk avontuur. Hij wordt zich bewust van het problematische in de dingen of, ontmoeting van diepere betekenis nog, hij wordt aangeraakt door het mysterie van het mensenleven. Uit de verwondering komt het zoeken voort, het zoeken naar verheldering van wat nog duister is. Dit zoeken naar verheldering kan de mens niet alleen doen. Hij heeft er de ander bij nodig, die zijn verwondering deelt en eveneens op weg gaat.

Geldt de verwondering het vreemde, dat gewéten kan worden, dan is er een ander nodig, die over de desbetreffende kennis beschikt. Die léért hem dan, legt uit, wijst hem de weg bij zijn zoeken naar begrip van de zaak. Deze twee mensen voeren geen gesprek. De een spreekt, de ander probeert het meegedeelde te begrijpen en te verwerken. Het geheel verloopt hoogstens in schijn dialogisch, doordat de leerling nu en dan iets vraagt of te kennen geeft, dat nog niet alles hem duidelijk is geworden. Het is eigenlijk een monoloog.

Wanneer echter de verwondering gewekt is door het mysterie, wanneer de vraag naar de zin van het leven in een of andere vorm verrijst, is er niemand te vinden, die over een algemeen geldig, bewijsbaar antwoord beschikt. Het inzicht, altijd een „ten dele”, dat een ander meent te hebben, is niet overdraagbaar op de wijze, waarop alle menselijke kennis door de leraar tot de leerling komt. In deze dingen is er geen het doel treffende overdracht mogelijk, noch in de vorm van een zakelijk doceren, noch in die van een geestdriftig getuigen. Immers het nader treden tot het mysterie, het zoeken van de innerlijke houding, die dit mogelijk maakt, de worsteling om het bevrijdende levensinzicht is een proces van geestelijke bewustwording. Het gaat daarin om een ontdekken van eigen nieuwe mogelijkheden, om het onthullen van aanvankelijk verborgen, zinvolle samenhangen. In deze voortgang kan een ander ons hinderen of helpen, maar hij kan ons nimmer zo maar in handen geven, wat alleen van werkelijke waarde blijkt, als het uit eigen innerlijke aandrift gezocht, als het, in een doorlopende worsteling om ons leven inhoud te geven, verworven wordt.

In deze situatie heeft de mens behoefte aan een gesprekspartner, die dezelfde vragen in zich omdraagt, die even ernstig naar de rechte

weg, naar het rechte inzicht zoekt, die ook dorst naar de verheldering, welke het eerlijke, open gesprek tussen gelijkgezinde en toch niet gelijkdenkende mensen brengen kan. Zulk een gesprek is iets geheel anders dan de eventueel zich in dialogische vorm vermommende monoloog. Het kan slechts slagen, indien aan enige voorwaarden voldaan is.

Een tweeledige voorwaarde ligt in de eis, die Jaspers stelt, als hij spreekt over de noodzaak der „grenzenlose Kommunikationsbereitschaft”.

Deze bereidheid onderstelt in de eerste plaats de kunst van zwijgen en die van luisteren. Zwijgen, opdat niet, als de ander spreekt, het eigen denken dadelijk zijn automatische reacties tot uitdrukking brengt. Zo immers komt het aan het doordringen tot wat de ander zegt niet eens toe. Luisteren, omdat alleen de werkelijk open mens zichzelf in een toestand brengt, waarin hij kan meebelevan, wat de ander zegt en kan opnemen, wat hem wordt voorgelegd. De algemeen-menselijke neiging zich veilig op te sluiten in de eigen gedachtenwereld, geliefkoosde denkbeelden te koesteren door de ertoe leidende overwegingen eindeloos te herhalen — een geestelijk pas op de plaats maken, dat beweging lijkt en stilstand is — zij is dodelijk voor ieder gesprek, wijl zij het echte luisteren uitsluit.

In de tweede plaats veronderstelt die „Kommunikationsbereitschaft” het zonder terughouding uitspreken van wat aan twijfel en nood, aan verwachting en hoop, aan angst voor het zinledige en aan verlangen naar de innerlijke vastheid, die de ontdekking van de zin der dingen meebrengt, in het eigen hart leeft. Men moet kunnen en durven spreken, duidelijk en openhartig en in dit spreken zich geheel geven. Het gaat immers in het gesprek niet om wat de een en wat de ander zegt, wie van hen gelijk heeft of wie de meest waardevolle dingen zegt. Het gesprek is een gezamenlijke onderneming, waarin niet de beide personen min of meer geïsoleerd tegenover elkander staan, maar waarin het juist op het samenspel, als ik dit wat stoute beeld gebruiken mag, aankomt. Niet de relata zijn het belangrijkste, maar de relatie geeft er de betekenis aan. Het open luisteren en het gevend spreken, dat nu eens van deze naar gene zijde, dan weer van gene naar deze is gericht, bepaalt de eigenlijke waarde ervan.

Een andere voorwaarde voor het slagen is, dat beide partijen er zich van bewust zijn, hoe moeilijk het is tot dit vrije geestelijke verkeer te komen en het in stand te houden. Talrijk zijn de mogelijkheden tot misverstand. Woorden, die voor de een iets anders be-

tekenen dan voor de ander — het verschil is vaak zo klein, dat het daardoor eerst recht gevaarlijk wordt — andere woorden weer, die de een emotieloos gebruikt, en die voor de ander met een de rechte verstandhouding vertroebelend affect beladen zijn, er is waakzaamheid, geduld, en een socratisch streven naar klaarheid nodig om de weg te effenen. Voortgang is eerst mogelijk na veel voorbereiding.

Ten slotte is er een moeilijkheid, die op het eerste gezicht onoverkomelijk lijkt. Deze ligt in de eigenaardige relatie, waarin de mens staat tot zijn levensbeschouwing. Er is wel niemand, die niet in abstracto toegeeft, dat zijn levensvisie behept is met menselijke tekorten. Maar slechts weinigen slagen er in hieruit in concreto de consequentie te trekken, dat de eigen overtuiging geen algemeene geldigheid kan hebben. Dat is geen wonder. Immers, wie ernst maakt met zijn overtuiging, weet, dat deze een kern van onvoorwaardelijkheid in zich draagt. Een levensbeschouwing, waarin ik geloof en waaruit ik tracht te leven, doet zich aan mij voor, als een eis, een opdracht, die ik aanvaard heb en waaraan ik mij nooit meer kan onttrekken. Zo weet b.v., wie gelooft in het goddelijke-in-hem als de werkelijkheid, welke heel zijn leven draagt, dat hij nooit meer loskomt van de onvoorwaardelijke opgave zijn leven een gestalte te geven, die iets van dit goddelijke tot uitdrukking brengt. Hij weet zich geroepen tot de imitatio Christi, hij weet ook, dat hij die roep nooit duurzaam kan negeren.

Daaruit nu wordt de grote moeilijkheid geboren. Wat zich onvoorwaardelijk aan mij opdringt, wat ik zonder voorbehoud als het hoogste goed beschouw, zou geen algemene geldigheid hebben? Het zou niet de Waarheid, het zou *slechts* mijn waarheid zijn? De glans ervan zou immers verbleken, als ik dit toegaf! Zulk een relativieren, zoals het dikwijls smalend wordt genoemd, leidt er toch noodzakelijkerwijs toe, dat die waarheid haar vaste greep op mij verliest!

Is dit waar? Moet de voorbehoudloze erkenning, dat een ander mens uit zijn (andere) waarheid leeft, juist zoals ik het van de mijne uit tracht te doen, ertoe voeren, dat het onvoorwaardelijk karakter van mijn waarheid verloren gaat? Kan mijn levensvisie, mijn geloof slechts bestaan bij de gratie van de mening, dat anderer waarheden evenzovele dwalingen zijn? Of, dat zij — zachtzinnig compromis, dat intussen alleen de schijn redt — gebrekkiger benaderingen van de Waarheid zijn dan de mijne?

Het is niet zo heel eenvoudig hierop van harte, juist van een on-



schokbaar vertrouwen in de Waarheid uit, neen te zeggen. Maar het is mogelijk. Ik kàn de neiging tot verabsolteren van mijn persoonlijk geestelijk bezit weerstaan. Ik kàn mijn waarheid zien als de gestalte, waarin de Waarheid, die in geen menselijk geloof, in geen menselijke overtuiging volkomen tot uitdrukking komt, tot mij spreekt. Mijn waarheid draagt het tekort van mijn persoonlijkheid, zij vertoont iets van de eigenaardigheden die mij maken tot de mens, die ik ben en is niettemin mijn gang naar de Waarheid. Alleen van een dergelijke innerlijke houding uit kan ik in telkens weer hernieuwde pogingen trachten de Volstreckte Waarheid vorm te geven. Alleen zo kan ik mijn waarheid in beweging houden.

Dit brengt mee de erkenning, dat de Waarheid zich openbaart in vele vormen. Het onloochenbare feit van deze veelvormigheid der Waarheid heeft een diepe zin. Jaspers vertolkt deze, als hij schrijft: „Der Mensch muss leben in der Polarität des Unbedingten seines geschichtlichen Grundes und des Relativen der objektiv gewordenen Gestalt. Seine hohe Aufgabe ist, ohne Lähmung seiner Unbedingtheit doch die allseitige Kommunikation zu finden.” (Von der Wahrheit, S. 977).

Een gesprek, dat tot verheldering voert en waarbij de beide betrokkenen deze verheldering ondergaan als een verdieping, een doorzichtiger worden van de eigen waarheid is slechts mogelijk, als men er in kan slagen: „den Ausschliesslichkeitsanspruch des Glaubens ... aufzugeben ohne die Unbedingtheit des eigenen Grundes zu verlieren.” (Der philosophische Glaube, S. 134).

Zó kan een kerkelijk mens een gesprek voeren met een buitenkerkelijke en omgekeerd, op een wijze, die voor beiden van hoge waarde is. In zulk een gesprek behoeft niemand iets prijs te geven van zijn eigen geloof, voorzover dat van zuiver gehalte is. Integendeel alleen als beide partijen hun geestelijke zelfstandigheid bewaren kunnen, komt het tot dat luisterend ontvangen en gevend spreken, hetwelk kenmerk is van het ware gesprek. Het komt mij voor, dat het gesprek met de buitenkerkelijken, zoals Dr. Roscam Abbing het zich denkt, iets anders is.

PR.

Wil niet al te veel vertrouwen op eigen inzicht, maar hoor ook gaarne aan, wat anderen vinden.

THOMAS A KEMPIS

## Over de Grenzen der Verdraagzaamheid

Auch unsren Tugenden sollen leicht die Füße  
sich heben  
Gleich den Versen Homers sollen sie kommen  
und gehn. (NIETZSCHE)

De strijd tussen deugd en ondeugd in de menselijke ziel is een bijna banaal geworden onderwerp van bijna banaal geworden stichtelijke overpeinzingen, voortvloeiend uit een primitieve mentaliteit. De diepere bezinning, die de moderne psychologie gewekt heeft, heeft geleid tot het besef, dat ook deugden met elkaar in strijd kunnen raken, ja dat deze strijd tot de diepste en bezwaarlijkste conflicten kan leiden.

Zoals alle dingen heeft ook elke deugd zijn vorm, en dus zijn grenzen en als hij deze te buiten gaat, gaat zijn weldadig karakter te loor. En in dit opzicht gelijkt een deugd op zijn tegendeel, dat ook hij de tendentie vertoont zijn redelijke begrenzungen te overwoekeren en zich te verabsoluteren. Daarmee kan hij zich meester maken van een gehele persoonlijkheid en zijn karakter, en daarmee zijn kracht, breken. Ook de deugdfanaticus wordt dan een onmogelijk mens.

Dat ook aan elke deugd te juister tijd een halt moet worden toegeroepen, dat ook hij geen recht heeft op de onbegrenstheid, wil hij niet in het schadelijke verkeren, daarvan zou ik een woord willen zeggen, op gevaar af, voor een advocatus diaboli te worden aangezien.

De meest brede verdraagzaamheid is het onvoorwaardelijk gehuldigde ideaal van de humanist, in eerste instantie, een ideaal van onschatbare zuiverheid.

Speciaal hier in ons westen, in de historie zo bloedig bevlekt door de onverdraagzaamheid waarmede de liefdeleer van Christus zich

wilde handhaven, is de althans door praktische overwegingen gehandhaafde verdraagzaamheid een ware opluchting.

Ons oordeel echter zowel over katholieke als protestante (Calvijn, Cromwell) geloofsvolgers moge zwaar zijn, het mag niet onrechtvaardig wezen. Ongetwijfeld waren er onder de inquisiteurs pathologische wreedaards en huichelaars, maar het is oppervlakkig allen daarmee af te doen. De meest verwoede onder de vervolgers waren oprechte fanatici. Van de kardinaal Bellarmino (in 1930 heilig verklaard) die Giordano Bruno op de brandstapel bracht en Galillei het leven zeer moeilijk heeft gemaakt, weten wij, dat hij de christelijke deugden in hoge mate bezat. Beroemd als een der geleerdste theologen van zijn tijd, weigerde hij uit bescheidenheid het kardinaalspurper te ontvangen, tot paus Clemens VIII hem onder bedreiging van zonde daartoe dwong; als kardinaal leefde hij eenvoudiger dan zijn bedienden en besteedde zijn grote inkomsten zo goed als geheel aan weldadige werken; zijn zachtmoedigheid strekte zich zelfs uit tot de dieren (voor een Italiaan iets heel bijzonders), hij liet zijn oude paarden tot hun dood toe verzorgen en verbood zelfs de in zijn paleis gevangen ratten en muizen te doden. Alleen als hij de katholieke dogma's in gevaar achtte, was hij medogenloos.

Er ligt consequentie in, wanneer men zich in het bezit waant van de enige, de absolute, de eeuwige, goddelijk geopenbaarde waarheid, wanneer men zich heeft vastgebeten in de voorstelling dat het hier gaat om eeuwig heil of eeuwig verderf der ganse wereld, nu ook alle middelen aan te wenden deze te doen zegevieren, tot de „heilzame vlammen” van de brandstapel toe. Zo kon Nietzsche tot de christenen van heden het paradoxe verwijt richten, dat het niet hun naastenliefde, maar hun gebrek aan naastenliefde was, dat hun verhinderde, ons te verbranden.

Niets ontziend fanatisme duikt dan ook noodlottig op, onafhankelijk van tijd, van omstandigheden of zelfs van de aard van het geloof, wanneer een collectiviteit meent meester te zijn van de absolute waarheid, zij moge dan goddelijke openbaring of marxistische heilsleer heten. „Heilige” ijver schrikt voor geen enkele gruwel terug, ontziet niets en eist alles. Het is een plant, die geen ander gewas naast zich duldt, en de gehele wereld zou willen overwoekeren met de gelijkvormigheid van eigen wezen. Krachtige, hooggestemde karakters met steile overtuigingen lopen het meest gevaar hierdoor te vervallen in onmenselijkheid, en zijn er zich veelal niet van bewust dat ook onderbewuste complexen van wreedheid en heerszucht

hierin een rol spelen: hun „geloof” is hun een veilig schild voor zelfkennis van die aard, die hun daadkracht zou breken.

Jede Konsequenz führt zum Teufel, heeft Luther gezegd. Niettegenstaande van elk onzer toch zekere consequentie gevorderd wordt, wil ons innerlijk en ons gedrag niet een hopeloze chaos worden.

De humanist rekent zich de verdraagzaamheid tot een eerste plicht, en terecht. Dit vloeit voort, ten eerste uit zijn besef *niet* in het volledig bezit ener waarheid van goddelijke oorsprong te zijn, maar een, die met alle menselijke tekortkomingen behept, in het gunstigste geval fragmentarisch is.

En ten tweede kan hij niet aannemen, dat haar aanvaarding van zodanig gehalte zijn kan, dat haar bezit of ontbering in alle eeuwigheid beslist over heil of ramspoed van de gehele mensheid en elke mens afzonderlijk. Ook al zal hij zich bevoorrecht achten, dit voorrecht zal hem hoogstens de wens, niet de verplichting opleggen anderen hierin te doen delen, allerm minst door enige pressie. Zo zal het hem geen psychische dwang kosten anderen naast zich te verdragen, zelfs hen aan het woord te doen komen, en een wederzijds levensverdrag te sluiten.

Maar ook hier dreigt, evenals van de andere zijde, de superlatief, ditmaal van al te grote duldzzaamheid. Met al het andere, ook het meest afwijkende, als van gelijk recht naast zich te doen gelden dreigt de innerlijke ontwrichting, en uiterlijk een zekere passiviteit en zelfs weerloosheid. Zowel van fanatiek-godsdienstige als van fanatiek-ongodsdienstige zijde is men wel komen aandragen met de valse consequente redenering: Uw begrip houdt de verdraagzaamheid in, dus hebt ge van ons alles te verdragen, het onze sluit die uit, dus behoeven wij die niet te betrachten. De meest weerzinwekkende onder de Nazileiders, Goebbels, heeft gezegd, dat men nooit een zaak van meerdere kanten moet bekijken, want dit verzwakt de daadkracht. Een waarheid als een koe, en zeer tekenend voor de dollermentaliteit van het nationaal-socialisme. Maar in zekere zin een waarheid ongetwijfeld (G. was heus niet dom) en een gevaar dat de verdraagzaamheid onder haar mantel met zich meedraagt.

Wie zo zijn geest verruimt dat hij alles en alles daarin wil toelaten, verdwaalt in zijn eigen ruimheid. Wie zijn voeten spreidt plant zich stevig, maar wie al te wijdbeens gaat staan, wankelt.

Wie altijd bereid is zich op steeds breder en breder basis te plaatsen, diens levensschip gaat gelijken op een vaarttuig met àl te vlakke

bodem, dat vat biedt aan alle stromingen, terwijl een boot met scherpe kiel de golven klieft. Het is geen toeval, dat het Verzet het felst is geweest bij antirevolutionairen en communisten.

„Alleen het scherp omschrevene schijnt het heilig vuur te kunnen wekken” merkt Poortman zeer terecht op.<sup>1</sup>

Velen hebben tegenwoordig zulk een schrik voor de zwart-wit tegenstelling, dat voor hen zich alles oplost in een neutraal groezelig grijs. En het is zo jammer, dat dit niet opgaat voor de massa zozeer als wel voor hen, die in menig opzicht tot de besten kunnen worden gerekend.

„Geestelijke weerbaarheid” (de term is meen ik, van Bart de Ligt) is of een leuze en niets meer, of zij houdt het besluit in zich te voor-zien van weer en wapen. Weerbaarheid moet kunnen weren en afwe- ren, tegenstand bieden, en is niet denkbaar zonder leed toebrengen aan de tegenstander. Voor de fijngevoelige mens is dit een durf, maar hij moet durven. Wat men er ook van zeggen mag, er is vaak meer zedelijke moed nodig voor het geweld dan voor de lijdelijk- heid. Het kan bitter nodig zijn tegenover de ontzinde niets-ontzien- de absolutismen die tegenwoordig in het andere kamp rumoeren en de vrije wereld schokken.

Daarom moet ook de verdraagzaamheid zijn grenzen kennen. Ver- draagzaamheid hangt samen met verdragen, duldzaam zijn, maar ook met verdrag. En een verdrag moet steeds wederzijds zijn, of we noemen het capitulatie. Verdraagzaamheid mag niet verdraag- zaam zijn ten opzichte van de onverdraagzaamheid. Zolang de kracht der verdraagzaamheid ongeschokt is, mag zij zich zelfs uit- strekken tot de horde van het fanatisme, en dit het vrije woord gunnen. Maar wanneer de balans dreigt door te slaan, dan is er ge- vaar dat de veeldragende verdraagzaamheid zich laat meeslepen in de stroom van haar eigen consequentie, dan wordt zij een doorn in eigen vlees, een zwaard zonder gevest dat de hand die het voert ver- wondt en de krachtige slag onmogelijk maakt.

Ook de meest humanistische verdraagzaamheid heeft het recht, neen de plicht zich haar grenzen af te bakenen en aldaar een katego- risch non possumus op te richten, wanneer de horden van het fana- tisme, van welke aard ook, oprukken. Er is een tijd voor het een en een tijd voor het ander, zegt de Prediker, en de Bhagavad Gita leert uitdrukkelijk, dat er een tijd is om toe te slaan.

<sup>1</sup> De Noodzaak der Eenzijdigheid. Vragen van nu, No. 21, pag. 17.

## De huidige praktische waarde der Hindoese mythe

„Het veelvuldig Goddelijke is een eeuwige werkelijkheid vóór de schepping hier beneden.”

SHRI AUROBINDO

*Vertaling Ir. J. A. Blok*

Alle groepen van mensen voelen behoefte aan filosofie, wetenschap, moraal, ritueel, mythologie enz. Maar elk hunner is volgens de eigen aard geneigd een dezer geestesbemoeiingen boven de anderen te stellen, aan haar oordeel de overigen te onderwerpen of mogelijk in zekere mate uit haar te doen voortvloeien. Zo plaatst het moderne Westen zijn hoogste waarde in de wetenschap en schijnt China die in de wijsbegeerte te vinden, de Islam in de religieuze wet, en stelt Indië het toppunt der pyramide in de mythe.

Bij ons geeft het opperste gezag, aldus toegekend aan een wetenschap, die onbestendig is en onbewust van haar doel, teleurstellende resultaten. Enerzijds schenkt ze ons blikken op het heelal en de daarin geplaatste mens, die onophoudelijk veranderen, zo snel zelfs, dat het middelbaar onderwijs ze niet meer volgen kan en meestentijds theorieën verbreidt, die al lang verouderd zijn. Daardoor blijkt ze minder geschikt een passende omlijsting te bieden voor godsdienstige, wijsgerige en zedelijke begrippen, die uiteraard een zekere duurzaamheid vooropstellen. Anderzijds volhardt ze ondanks al haar heen en weer schommelingen in een min of meer open en heftige strijd met andere leringen over de oplossing van de voor ons meest gewichtige vraagstukken. En het blijkt wel, zoals de gemeenplaats luidt, dat ze ons noch op de weg naar veiligheid noch op die van het geluk brengt.

Deze korte beschouwingen schijnen me de bestudering van andere omgevingen dan de onze te rechtvaardigen, waar men andere methoden van onderzoek, andere soorten maatstaven op die hoogste plaats stelt, welke we hier aan de wetenschap toekennen. Voor dergelijke studies moet men zich noch in de geestestoestand van be-

wonderaars brengen, die zonder onderscheiding zalig zich voelen bij al wat „exotisch” is, noch tot de hoogmoedige houding van den ethnoloog, die andere samenlevingen dan de zijne bestudeert als overblijfselen uit voorbijgegangene tijdperken en zich vol welgevallen geluk wenst met zijn eigen gevoel van meerderwaardigheid. Men moet, geloof ik, zo men er niet in geslaagd is met het werktuig, dat men in handen heeft, het verlangde doel te bereiken, op goed geluk af in de gereedschapskist der mensheid zoeken of er niet een ander bestaat, zoals het zich voordoet of kan worden aangepast, of op zichzelf of met het onze verbonden, dat betere resultaten geven kan.

In deze zin is het geschikt de Hindoese mythe te beschouwen. Het is waar, dat veel vooraanstaande geesten in het Westen enigszins geschokt worden bij de gedachte om zijn inspiratie te gaan zoeken bij een gekleurd ras, in een land, dat kortgeleden nog een kolonie was, waar men zelfs geen gevechtswagens wist te fabriceren, bij heidenen of om de meest neerdrukkende term te gebruiken, bij veelgodendienaars<sup>1</sup>.

Al deze ernstige beschuldigingen zijn tot vervelens toe herhaald en besproken, en ik zal er niet op terugkomen. Toch wil ik mij nog even bij de laatste ophouden, die van polytheïsme, waarover men wellicht nog niet het wezenlijke heeft uitgesproken. Wij Christenen, Joden en Mohammedanen hebben de gewoonte ons te beschouwen als monotheïsten en andere godsdiensten niet zonder verachting polytheïstisch te noemen. En zeker, dat is gemakkelijk te bekrachtigen als we naar gebruik, onze dogma's en hun riten tegenover elkaar stellen. Maar een dergelijk vergelijken komt mij toch enigszins misleidend voor. Als we vergelijken wat van dezelfde orde is, komen we tot ietwat andere conclusies. Volgens de zeer onvolledige studies, die ik heb kunnen maken, schijnt het mij, dat alle bekende godsdiensten in hun beginsel, hun theorie, filosofie en metaphysica monotheïstisch zijn. En dat is zelfs waar voor de godsdienst van Zoroaster. Daartegenover zijn alle godsdiensten feitelijk polytheïstisch in hun vereringsmethoden, ritueel en mythologie; zelfs het Joodse geloof en de Islam, die nog meer dan wij het accent leggen op de Eenheid. In elke godsdienst kan men zeggen, dat de monotheïstische filosofie tegelijk de rol speelt van achtergrond en barrière tegen de overstelpende gevoelens van toewijding, terwijl de practische, polytheïstische mythologie leven en werkelijkheid geeft aan wat zonder haar slechts onvruchtbare abstractie zou we-

<sup>1</sup> Polytheïsten in tegenstelling met monotheïsten, belijders van één enkele God.



zen. Het zou mij te ver voeren deze gedachte in onderdelen verder uit te werken.

Wat moet men verstaan onder mythe? Het is een term, die in allerlei betekenissen wordt gebruikt, waarvan enkele tamelijk ongunstig zijn. Wij zullen hem hier bezigen als aanduiding en uitdrukking van een te gronde liggende wet, toepasselijk op veel verschillende gebieden en zelfs op alle. En op de toonschaal dezer gebieden komen zulke onderscheiden vakken voor als wiskunde, natuurkunde, kern- en andere physica, chemie, de onderscheiden takken van biologie, zielkunde, sociologie en zelfs geschiedenis, grammatica en prosodie, sterrenkunde en astrologie, wereldwordingsleer, moraal, ritualisme enz. Op elk dezer terreinen, waarop die ten gronde liggende wet heerst, uitgedrukt door de mythe, zet zij zich om in een bijzondere wet, eigen aan dat gebied en de overeenkomstige wetenschap. En het voordeel om de mythe aan de top der pyramide te plaatsen, zo wij dit pas gebruikte beeld hernemen, is juist, dat de betrekkelijke wetten in de afzonderlijke gebieden van de macro- en microcosmos, die tegen elkaar in schijnen te druisen wanneer men ze op zichzelf beschouwt, elkander weer in een harmonisch samenspel blijken te hervinden, wanneer men ze op hun plaats in het raamwerk van deze pyramide zet.

In die nauwkeurige betekenis vinden we ook mythen in de gewijde Christelijke Schriften, die van het Eden en de „boom der kennis des goeds en des kwaads”, van de zondvloed, van de tocht door de Rode Zee, zelfs, op het gevaar af u hevig te ergeren, van het Heilig Avondmaal. Dat wil niet zeggen, dat die verschillende verhalen leugens of eenvoudig fabelen zouden zijn. Ik vind er persoonlijk geen bezwaar in te geloven, dat een man en een vrouw, die wij Adam en Eva noemen, van het begin onzer mensheid op aarde af een staat van oorspronkelijk bewustzijn zouden hebben gekend, waarin geen enkele strijd bestond, en een wezen met het voorkomen van een slang ze door een ritueel gebaar tot een val in het lager gebied der dualiteiten en tegenstrijdigheden zou hebben gebracht. Ik heb geen moeite hoegenaamd te geloven, dat op zekere dag een man, Jezus genaamd, die terecht verklaarde een zoon Gods te zijn, twaalf zijner leerlingen in een zaal zou hebben vergaderd, met hen het brood gebroken en de wijn gedronken onder het uitspreken van zekere sacramentele woorden.

Dat we er een tastbare bevestiging van zouden hebben, hoe op zekere datum en een of ander deel der aarde er een persoon of ge-

beurtenis was, die op het stoffelijk gebied de diepe waarheid der mythe zou bekrachtigen of illustreren, is echter van minder belang. De mythe heeft een gewicht en een draagwijdte, die totaal onevenredig zijn aan de mogelijkheid van een bekrachtiging in verband met haar openbaring op het gebied der historie.

En hetzelfde geldt op het terrein der wetenschap. Het is vermakelijk te bevinden, met welk een gretigheid de verdedigers van die of die godsdienst, en in het bijzonder van het Boeddhisme, zich tegenwoordig op dit of dat nieuwtje onzer geleerden werpen om er een zogenaamd wetenschappelijke bevestiging in te zoeken voor hun stellingen en dogma's.

Een dergelijk zoeken naar bevestiging achteraf en op een ander gebied loopt sterk gevaar een teken te blijken van een vreesachtig minderwaardigheidscomplex, dat hen, die er zich aan overgeven, brandmerkt met onvruchtbaarheid. Men moest eerder in de onuitputtelijke rijkdom van de mythe tegelijk het middel zoeken om de jongste ontdekkingen der wetenschap „op hun plaats te zetten” en er een aanduiding vinden voor haar volgende vondsten. Zoals kort voor den oorlog geschiedde met een Chinees sterrenkundige, die in de Heilige Schriften van zijn land de juiste aanwijzing voor een door onze geleerden nog ongekende satelliet der zon gevonden had, en vervolgens het bestaan ervan bewees door Westerse berekening en door die arbeid zelfs een natuurwetenschappelijk doctoraat aan de Sorbonne verwierf.

Wanneer ik van de „onuitputtelijke rijkdom” der mythe spreek, zeg ik niets anders dan wat men van veel begrensder of aan plaats gebondener dingen zeggen kan. Ik geloof bijv. niet, dat men ooit aan het einde kan komen van de rijkdom, die ons een eenvoudige meetkundige stelling geven kan, zoals die over het kwadraat der hypotenusa of een eenvoudige algebraïsche regel als  $(a+b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$ . Ook denk ik, dat evenmin ooit de rijkdom zou kunnen worden uitgeput, die den mensen de beschouwing kan geven van de overwinning bij Samothrace of de Sixtijnse kapel. Integendeel: hoe meer wij genieten van het een of het andere, hoe meer kunnen zij ons geven. Dat is nog meer waar voor de mythe, die van nog wijder strekking is. Een wijze Hindoe, die mij in mijn studie en onderzoekingen met zijn raad en aanmoediging wel helpen wil, zei me volkomen terecht: „In Indië zal men de mythe niet beoordelen naar wat Jean Herbert er van zegt, maar men zal er Jean Herbert beoordelen naar wat hij zegt van de mythe, zelfs en vooral, wanneer dit iets nieuws is”. Evenzo beoordelen we de Gioconda geenszins

naar wat een kunstcriticus daarover schrijft, maar de criticus naar wat hij gezien heeft in de Gioconda.

Volgens een stap tegengesteld aan die der neo-Boeddhisten, waarvan ik u zo even sprak, zou als men de dagbladen geloven mag, de hoogste gezaghebber der Rooms-Katholieke kerk zich ten gunste van zekere pas verschenen theorieën tegen een veel duizenden jaren oude uitlegging van een der belangrijkste bijbelteksten in hebben uitgesproken. Zijn we werkelijk tot zulke dilemma's gedwongen? Ik geloof niet, dat dit het geval zou wezen wanneer men aan de mythe de waarde en rol wilde toekennen, die ik haar gaf.

Het schijnt, dat het Westen en andere rassen, die het met geweld mee op sleeptouw neemt, tot een niet bij te leggen strijd zijn veroordeeld tussen de godsdienst enerzijds en anderzijds de proefondervindelijke wetenschap, de historische, of wiskundige of die der eenvoudige waarneming. En het feit, dat de voorhoede onzer geleerden niet meer zo materialistisch is als zij het de vorige eeuw moest wezen, verandert aan het vraagstuk niets. Maar als we argumenten aan dit feit ontleen om zekere religieuze opvattingen te „bewijzen”, zouden we het logischerwijs op ons moeten nemen diezelfde begrippen te ontkennen op de dag, dat een nieuwe omzwaai van de slinger der wetenschap tot tegengestelde opvattingen zou leiden. Ik geloof niet, dat de grondwaarheden der openbaring of van de mystische ervaring aan de genade moeten zijn overgeleverd van zogezegd „wetenschappelijke” theorieën, die alle tien of twintig jaar volkomen worden gewijzigd. In deze wereld, waarvan de ontwikkeling zich met steeds aangroeiende versnelling voltrekt, schijnt elk element van vastheid ons in economische, finantiële, politieke, maatschappelijke, wijsgerige en zelfs zedelijke zaken te ontglijden. En wij zoeken naïef weg naar het blijvend element, waaraan we behoefte hebben, in een wetenschap, die paradoxaal genoeg sneller verandert dan al de rest.

Wij hebben naar mijn mening de keuze tussen drie oplossingen. De eerste is, dat wij besluiten tot een totale ineenzinking, de tweede: ons onderzoek te richten naar een dynamische bestendigheid, d.w.z. naar een beweging als van een bergbeklimmer, die opstijgt in een steeds vergruizelende steenstorting, in plaats van naar een statisch durende vastheid, die het kader is, waarin de mensheid tot heden toe zich heeft ontwikkeld. Maar dat is een ontzettend moeilijke poging tot herstel, waarvan het resultaat hoogst twijfelachtig is. De derde oplossing is om iets te vinden, dat werkelijk vast is en blijft.

Nu zullen we nooit het vaste punt vinden door de heen en weer bewegingen van de slinger te volgen noch door ons vast te hechten aan een denkbeeldig en willekeurig midden, waar de slinger slechts na regelmatige tussenpozen voorbijschiet, maar door langs de draad op te klimmen naar het ophangpunt, dat de beweging beheerst zonder die te delen. Nu schijnt het me, dat we dit centrale punt in de mythe kunnen vinden.

Maar waarom dan in dit geval de Hindoese mythe, die ons zo vreemd is, eerder dan wat er in onze eigen Schriften en ons Grieks erfdeel mee overeenkomt? Dit is omdat in onze godsdienst de onvermijdelijke strijd tussen dogma en mythe voor het ogenblik althans geëindigd is met de zege van het dogma en de verplettering, de verminking van de mythe, en omdat de Griekse mythe, waarschijnlijk rijk en vol leven bij haar oorsprong, ons door schrijvers is overgeleverd, die er niet in geloofden, voor wie ze slechts een litterair kunstwerk was. We hebben er enkel het dode lichaam van ontvangen en zien er heden ten dage een vernietigende psychoanalyse zich in nestelen, die in plaats van in het buitenbewuste de kiemen te zoeken van een groter mogelijke ontplooiing er al de vergeten oorzaken onzer verarming uit opgraaft om ze weer in het volle licht, in werkzaamheid te stellen en er ons mee overstelpt. Indië daarentegen is bij uitstek het land, waar in totale afwezigheid van een dogma de mythe in alle vrijheid heeft kunnen bloeien, waar ze tot nu toe volkomen levend is gebleven.

Evenwel is het niet minder waar, dat de Hindoese mythe moeilijk te ontcijferen is, want ze werd in de Heilige Schriften slechts overgeleverd in uiterst beknopte vorm door gebruik van symbolen tot steun der herinnering, alleen begrijpelijk voor ingewijden naar de juiste maat hunner persoonlijke ontwikkeling. Verschillende schrijvers hebben met zekere waarschijnlijkheid beweerd, dat we nu een tijdperk ingaan van ontsluiting, en de studies, die in deze dagen elkander opvolgen over de Bijbel, Plotinus, de Egyptologie, het Tauïsme, schijnen dit te bevestigen, want ze komen met elkander en met de mijne op een even treffende als onverwachte wijze overeen.

Zie hier ten eerste een voorbeeld van symboliek uit een Hindoese mythe. Het gaat over een passage uit het Mahabhâratam, handelend over de brand in een woud, dat een trap van ontwikkeling aanduidt, zowel microcosmisch als macrocosmisch, waar de verwoesting, voortspruitende uit veelvuldigheid en de strijd, die deze oproept, vernietigd wordt om plaats te maken voor de verwerkelijking van

een harmonische tweezijdige eenheid, die waarschijnlijk een nieuwe veelzijdigheid, verbonden met haar bestaande, zal opwekken.

Aan het begin dezer actie regeert het verstandelijke als onbeperkt heerser. Waar zijn meest bijzondere en ontwikkelde vertegenwoordiger het menselijk denken is, heet het heersende beginsel hier Indra, de „Koning der goden”. Dit gebied van het verstandelijke is natuurlijk gekarakteriseerd door werkingen, die uit het mentale voortkomen: onderscheiding, polarisatie, tegenstelling, wedijver, strijd en de wanorde, die voortspruit uit afwezigheid van een centraal bestuur. De omgeving hierbij is de warboel (het woud), dat verdeling tot zich trekt, waarin al de levende wezens (de dieren) verblijven, beheerst door de strijd tussen de machten van het goede (dewa's of soera's) en die van het kwaad (dânawa's of asoera's). Het merendeel der mythische beschrijvingen dezer trap van ontwikkeling begint met de woorden: „op dit tijdstip waren de goden in strijd met de demonen”. Zowel bij de mensen als bij de goden en demonen bereikt de poging om zich te verheffen haar hoogtepunt in de rituele en vrome aanbidding, die (voor mensen tenminste), tot paradijsachtige toestanden leidt.

Dan komt er een ogenblik, dat de god Agni, de van de Goddelijke Wil bewuste Macht, die zich geenszins met deze toestand tevreden kan stellen, hem als overschreden beschouwt en tot een nieuwe trap wil komen. Dat houdt natuurlijk de vernietiging tegelijk van het woud en de daar verblijvende dieren in.

De Goddelijke Wil beproeft het, maar lijdt schipbreuk, want hij heeft in dit heelal min of meer autonome machten geschapen, die hij met een zekere vrije wil heeft begiftigd en wier medewerking voortaan noodzakelijk is. Hij vraagt dan om steun aan de oorspronkelijke Tweevoudigheid: „Aanbidder - Aangebedene”, die zeer dicht bij het warbos der tweevoudigheden staat, maar er niet in is verstrikt. Deze Tweevoudigheid, op dit moment van ontwikkeling vertegenwoordigd door het paar Krishna-Ardzoena, stelt zich dadelijk in zijn dienst met de wapenen der oorspronkelijk scheppende Genieting (Soma). En de strijd begint tussen enerzijds Agni, door Krishna en Ardjoena gesteund, en die het woud en zijn bewoners verbranden wil, en anderzijds Indra, geholpen door alle goden, demonen en andere van hem afhankelijke schepselen, die het woud wil bewaren met allen, die er hun toevlucht in hebben gezocht.

Nu is er een vers in deze tekst, waar vier dieren worden genoemd, de antilope, de olifant, de gazelle en de hyena, die hun lijden in

hevig gebrul uitstoten. Ik heb mij tot zoeken gezet van wat zij voor zouden stellen. En dit heb ik gevonden: op zielkundig gebied komen zij achtereenvolgens overeen, de antilooop (roeroe) met het vermogen zich met kracht uit te drukken, de olifant (wârana) met de kracht aan druk weerstand te bieden, de gazelle (mirga) met de vrijheid naar lust rond te dolen en de hyena (taraksha) met de geschiktheid te vertolken, vier karakters dus, waarvan de samenvoeging een geheel vormt, dat het menselijk verstand voldoende typeert, zoals het zich in de veelvuldigheid ontwikkeld heeft. Hier volgen enige opmerkingen, die deze uitleg steun verlenen.

Roeroe, de antilooop, draagt een naam, die verband houdt met de wortel „roe”, schreeuwen, brullen, sprekende zo van alle dieren, en zelfs verbrijzelen door de kracht van die roep. De persoon, die deze naam draagt, is een Brahmaan, want de antilooop is een rein dier. Nadat de Brahmaan Roeroe vele jaren lang alle slangen doodde, die hij tegenkwam, om zijn vrouw te wreken (die hij overigens om haar weer op te kunnen wekken de helft van zijn leven heeft geschonken), is hij tenslotte tot de geweldloosheid bekeerd.

De naam wârana, olifant, duidt vooral de kracht, de macht, de weerstand aan tegen druk, die wil doen buigen. Hij is daarom aan verscheiden dieren toegekend, aan Agni, Soma, aan het woud, dat het voedsel van Agni is enz. De stad Waranâ-shi, tegenwoordig Benares, is die waar Bhisma zegevierend strijdt met veel tegen hem verzamelde koningen. In Waranâwata doet Yoeyoetsoe dat eveneens.

Mirga, wat meestentijds de gazelle aanduidt, is in werkelijkheid elk wild dier, dat vrij in het bos rondzwerft. Er is in het Mahabhâratam een episode, de droom van de Mirga genoemd, waar de wijze koning Yoedishthira gedurende zijn woudballingschap in de droom een mirga ziet. Deze vraagt hem van verblijf te willen veranderen om de wilde dieren te sparen, die nog in dat bos leven. Nu is Yoedishthira de zoon en in zekere zin de incarnatie van Dharma, de wet, de regel, de godsdienst, die klaarblijkelijk het gevolg met zich brengt, dat de vrijheid van teugelloos rond te dolen wordt beperkt. En Yoedishthira met zijn aanhangers verlaten het woud.

De naam Taraksha, hyena, staat in direct verband met het werkwoord tara, overzetten, vertolken, wat bijna een benadering aangeeft van de rol, in de Egyptische godsdienst door de jakhals gespeeld.

Het schijnt dus wel, dat de ongewone opsomming der vier dieren in verband staat met een ontleding van het denken, die als practi-



sche grondslag kan dienen voor een inwerking daarop, om het te kunnen overschrijden. Dit is een voorbeeld van symboliek.

Laten we nu een voorbeeld nemen van een mythe. De wijze Atri en zijn afstammelingen, daarbij twee vrouwen inbegrepen, worden door de Rig-Weda, het oudste heilige boek van Indië, aangegeven als de schrijvers van een honderdtal hymnen, die allen tot ons zijn gekomen. Nu wordt Atri gekarakteriseerd door twee mythen, die eigenaardig elkaar verduidelijken. Volgens de een is hij de vader van Dattatreya, de enige gemeenschappelijke incarnatie van Shiwa, Wishnoe en Brahma, de drie goden der grote Drieëenheid. De andere mythe is het bezoek op zekere dag van dezelfde drie goden aan de kluis van Atri op het ogenblik, dat hij afwezig was. Zij werden ontvangen door zijn vrouw, zijn openbaringskracht, Anoesoeya, die jegens zijn gasten de plichten der gastvrijheid wilde vervullen. Zij wies hun de voeten, zoals de gewoonte is, en bereidde hun een voedzame maaltijd. Maar de drie goden, die zij had herkend, zeiden, dat zij haar maal niet konden verorberen tenzij ze het hun volkomen naakt opdiende, wat niet enkel een lichtzinnige, maar een esoterische betekenis heeft, d.w.z., dat de kracht van de wijze zich hun niet gesluierd slechts moest openbaren, maar naakt, zonder iets dat er tussen was geplaatst. Anoesoeya vond zich nu verdeeld tussen de plicht van gastvrijheid, die heilig is, en haar verplichting als kuisse vrouw, die zich niet maar zo voor vreemden mocht ontkleden. Voor geschikt antwoord deed ze een prachtige vondst. Zij riep de Godheid aan met de woorden: „Zo ik werkelijk een kuisse echtgenote ben geweest, verander dan de drie bezoekers in kleine zuigelingen!” Wat geschiedde. En Anoesoeya zoogde ze alle drie, aldus aan hun verlangen tegemoet komende zonder haar plicht te verzaken.

Deze geschiedenis van drie goden gezoogd door de vrouw van Atri en het feit, dat Atri ook de vader is van een incarnatie dezer drie goden komen niet bij toeval te gelijk in het leven van eenzelfde wijze voor. Als we ons nu wenden tot de hymnen van Atri's geslacht, merken we, dat zij in het bijzonder op twee punten de nadruk leggen.

Ten eerste op de geboorte der goden en vervolgens op hun veelvoud en onderlinge harmonie. Het begrip van de goddelijke drie-vuldigheid speelt er in het bijzonder een grote rol, evenals de „echtgenoten” der goden. En bijna al die hymnen doen een beroep op het weldadig aanzicht dier machten, tegelijk hun gewelddadige



kracht en de eisen der rede ter zijde latende. Men kan er uit besluiten, dat de Yoga, door de Atri's onderwezen, tot doel heeft in de mens alle aanzichten van het goddelijke te doen geboren worden meer door een beroep op de genade dan door intellectuele inspanning of het geweld der ascese. En in waarheid: als men deze hymnen met opmerkzaamheid leest, schenken ze ons veel technisch praktische aanwijzingen omtrent middelen om zich over te geven aan de liefde tot God en aan zijn verering ten einde te erlangen, dat God in ons „nederdale”.

De Hindoese mythologie heeft evenals, naar ik veronderstel, alle mythologieën ter wereld voor hoofdthema's de schepping, de ontwikkeling en de vernietiging van het heelal zowel macro- als microcosmisch. Maar zij verschilt misschien van het merendeel der anderen daarin, dat ze een strenge samenhang in het gebruik harer symbolen en woordenschat verbindt met een eindeloze rijkdom van uitdrukking in de verscheidenheid der beschrijvingen van eenzelfde toestand of beweging. Het is juist deze overdadige weelde, die haar door alle Westerse Indologen op een of twee uitzonderingen na heeft doen beschouwen als een samenraapsel van bizarre kinderlijkheden wat dezen geleerden het verlangen ontnomen heeft naar de sleutel te zoeken. Evenwel als we het ontluiken van een bloem beschrijven willen, uitgaande van de knop, kunnen we dat doen in bewoordingen uit de meetkunde of physica, chemie of weefselleer of aethetica of wijsbegeerte, door haar af te zonderen van of te verbinden met haar omgeving in ruimte en tijd, met chronologie, metereologie, plantenbiologie enz. En niets zal ons dan een aanduiding geven, dat al die beschrijvingen in verband staan met een enkel verschijnsel, zolang we de sleutel daar niet van bezitten. Als dit het geval is met een betrekkelijk eenvoudig verschijnsel, zal het dan niet evenzo en zoveel te meer moeten wezen voor iets, dat zo geweldig en samengesteld is als de onderwerpen der mythologie? Wanneer men in de practijk op deze wijze zoekt, bemerkt men, dat alle mythen te maken hebben met hetzelfde feit en verre van elkaar tegen te spreken elkaar harmonisch aanvullen om van dat feit een steeds vollediger en juister beeld te geven.

Voor de schepping der wereld en der ziel bijvoorbeeld, wat voor de Hindoes een in zich teruglopende en voortschrijdende beweging is van uitwerping uit het ongeïndividualiseerde in de individualisatie, hebben we ontelbare mythen: die van het gouden ei (wat eigenaardig doet herinneren aan de pas opgeworpen theorie van het oor-

spronkelijk atoom), die van het in stukken scheuren van de oorspronkelijke Mens, die van splitsing in geest en stof (prana en a-kâsha) in wezen en verschijning (poeroesja en pràkriti) van de verdrievoudiging in traagheid, aandrijvende energie en evenwicht (tamas, rádžjas, satwa) of in God, natuur en de menselijke ziel (Ishwara, dzjagat, dzjiwa) of in hemel, aarde en tussenruimte (dyaus, pri-tiwi, antariksha), die van de vereniging tussen verlichting en vormingsmogelijkheid (Samitri en de dochter van Twâshtri) die over het karnen van de oorspronkelijke melkoceaan, die der eerste awatars van Wishnoe enz. En niet meer dan in het verslag der ontluiking van een bloem sluit een van deze de anderen uit.

Zekere mythen onder hen brengen verschillende stadia met zich mee, die logisch aaneensluiten en dat brengt onmiddellijk het probleem der tijdrekening voor onze geest. Bij de Hindoe, die de zin daarvoor geheel mist, doet zich die vraag niet voor. Men zou, meen ik, kunnen zeggen, dat de begrippen tijd en ruimte, die uitsluitend quantitatief zijn in de Hindoese kijk op de dingen vervangen worden door twee andere van uitsluitend kwalitatieven aard, waarvoor wij geen woorden hebben, maar die enigszins kunnen worden benaderd door onze ideeën van rythme en dichtheid. Dit maakt, dat Indië gelijktijdig spreekt over het grote en kleine, het opvolgende en gelijktijdige zonder daartussen enige onderscheiding te doen optreden. Die wijzen van rangschikking komen enkel voor, wanneer men neerdaalt tot details van toepassing op bijzondere gebieden.

In een pas verschenen brochure zegt de knappe Egyptoloog Schwaller de Lubiez (ik citeer uit het geheugen) dat het feit van haas te wezen een bijzonder ferment is, dat toelaat om al het uiterlijk aangebodene (water, voedsel en ik voeg er aan toe allerlei waarnemingen) om te zetten in haas. Dit bijzondere ferment heeft klaarblijkelijk geen plaats, die er eigen aan is, maar dieren, die daarvan afkomende zich vormen, bestaan in ruimte en tijd.

Dit aldus geschapen of laten we juister zeggen: aldus gestelde heelal, hoe ontwikkelt het zich? Het Hindoese inzicht, zoals de mythen het uitdrukken, geeft ons verschillende trappen aan, die eveneens noch opvolgende noch gelijktijdige zijn.

Eerst is er strijd tussen goddelijke en demonische machten, een strijd met ontelbare episodēn, waarvan het merendeel eindigt ten voordele der goden, maar zonder een uiteindelijke zege, wat natuurlijk is, daar de goden slechts de tegenpartij der demonen vormen en zonder deze niet kunnen bestaan. Dat is de strijd van Shiwa tegen

den asoera der drie steden, die van de Goddelijke Moeder tegen den asoera Mahesha, van Indra tegen den asoera Writa of Paka enz. die van Skanda tegen het ganse leger demonen, die van Rama tegen Râwana, die der vijf Pândawa's tegen hun vijanden, de Kaurawa's enz. Al deze mythen zijn er overigens verre van te kunnen worden verwisseld en de nauwkeurige studie van elk hunner, zoals die in het bijzonder kan volgen uit etymologisch onderzoek in verband met andere gewijde teksten, is rijk aan bijzondere lering vooral op het gebied der innerlijke tucht maar op veel andere evenzeer.

Vervolgens zijn er ook de gevallen van wedijver, die dikwijls het voorkomen aannemen van hevige strijd tussen verschillende goden en waarbij de god, die een overschreden trap vertegenwoordigt, zijn plaats moet inruimen voor die van het volgende stadium. Een voorbeeld is de opvolging der verschillende awatars van Wishnoe, ook de wedijver tussen de Maroets en Indra in de wedische hymne van de wijze Agastya, waar de gescheiden nerveuze krachten, de Maroets, hun uitingen in ordelijk verband moeten schikken en onderwerpen aan die van Indra, het eengeworden verstand. Dan is er de strijd tussen de goden, die met een min of meer blijvende toestand overeenkomen, zij het zo verheven als Indra zelf en anderzijds die als Agni en in zekere gevallen ook Narâyana en vooral Shiwa het beginsel van eindeloze nooit bevredigde ontwikkeling vertegenwoordigen.

Ten derde eindelijk zijn er de mythen der wereldvernietiging d.w.z. van haar terugkeer, evenzeer in kringloop voortschrijdende naar de staat van niet-openbaring.

Als de mythe onze verschillende leerwijzen overkapt, doet ze dit ook met veel onzer individuele bewustzijnstoestanden. Werkelijk, wanneer wij over haar nadenken, worden we bewust van een menigte krachten en goddelijke wezenheden, die voortdurend in onderlinge verhouding optreden, en in die mate van elkander afhangen, zelfs en vooral, wanneer zij onderling strijdende zijn, zowel in onze eigen microcosmos als in de macrocosmos van het heelal.

Wij komen er toe op te merken hoe, wanneer, onder welke vorm, en tot zekere hoogte waarom, elk dezer cosmische krachten in ons doordringt of zoals Indië het uitdrukt, elk der goden geboorte in ons aanneemt. Ook zijn het de mythen der schepping, die ons tonen hoe wij in die verwikkelde en aanhoudende werking tussenbeide kunnen komen.

Wij merken evenzo de diepe redenen, het nut, de ontwikkeling,

en de episoden der durende conflicten tussen al die krachten; wij weten op een oogenblik met welke onder hen wij ons moeten verbinden, welke wij bestrijden moeten. Daarbij zullen wij ontdekken, wat van aanmerkelijk practisch belang is, waarom andere mensen en zelfs zij, die ons het dierbaarst zijn, niet ieder oogenblik zich aan de zijde van de barricade als wij bevinden, en waarom zij dikwijls tegen ons schijnen te strijden, wanneer ze feitelijk in het grote spel evenals wij de rol spelen, die hun is toebedeeld. Dat zijn de mythen van de strijd tussen de goden en demonen, van de strijd tussen de goden zelf.

Wij voorvoelen eindelijk in grote trekken wat verder voorbij de prettige en smartelijke gebeurtenissen van ons dagelijks leven het onontwijkbare uiterste eindpunt zal zijn. Dit zijn de mythen van de vernietiging der wereld van tweevoudigheden.

Dit alles, zeker, heft in ons de conflicten nog niet op, zij blijven even scherp en dikwijls scherper nog in die zin, dat wij er onze belangstelling niet aan onttrekken kunnen; wij moeten er partij in kiezen. Aan de worsteling tussen de machten der duisternis Writa, Paka, de Pani's, die weigeren het licht te bevrijden en de machten van het verstand, Indra, de Angira's, de Maroets, moeten we een werkzaam aandeel nemen. In de wedijver om voorrang tussen de verstrooide intellectuele krachten, de Maroets, en het geconcentreerde, verlichte intellect, Indra, moeten we onze keus doen. En wanneer de geestelijke krachten, die het intellect te boven gaan (Ardzjoena) strijden tegen het begrensde verstand, (Indra) moeten we ook partij kiezen. Men zou talloze andere voorbeelden kunnen aanhalen.

Maar de strijd vertoont zich niet langer aan onze ogen als een ongerechtvaardigd, niet te ontwijken, smartelijk, onvruchtbaar, vernietigend onheil, wat hij voor de meesten onder ons nog is. Wij begrijpen dat hij op zekere wijze de oorspronkelijke materie is, waaruit ontwikkeling zich vormt, wij zien de verschillende worstelingen zich logisch aaneenrijen, de een in verhouding tot de ander als raderen van een uurwerk. Wij kunnen ze in kalmte en helderheid tegemoet gaan in de zekerheid, dat ze een opbouwende rol spelen, waarin ze onvervangbaar zijn en dat niet in abstracte algemeenheid maar concreet en juist voor elk hunner. We begeven ons zonder haat in de strijd, zonder bitterheid, zonder wrok, in het licht. En wat misschien nog veel belangrijker dan al het overige is, wij worden niet langer verscheurd door gewetensvragen, want in het cosmisch vergezicht, dat wij door de mythe verkrijgen, is alles helder; alles is logisch, alles is op zijn plaats.

# De Ik-Du-gedachte

## van Martin Buber

Prof. Buber heeft enige maanden geleden in Duitsland de Goetheprijs gekregen, de prijs, die door particulieren is ingesteld voor schrijvers van supra-nationale betekenis. Voor zijn geweten heeft hij het gerechtvaardigd geoordeeld, om een onderscheiding van het land in ontvangst te nemen, dat hem in 1937 uitgedreven heeft, uitgaande van de gedachte, dat hij hiermee diegenen wilde steunen in het vroegere Nazi-rijk, die zich keren wilden tegen gedachten en daden van onmenselijkheid. Het geld, dat aan deze prijs verbonden was, heeft hij onmiddellijk ter beschikking gesteld voor de culturele opbouw van het jonge land Israël.

In verband met deze daad van inderdaad supra-nationale betekenis, die de grond is van al zijn geschriften, en waardoor hij zich bij zijn geloofsgenoten een slechte naam heeft verworven, is het misschien belangrijk ook een artikel te wijden aan de ideeën die hij neergelegd heeft in zijn boek, dat hem door de gehele Westerse en Amerikaanse wereld beroemd heeft gemaakt: „ICH und DU”, een gedachte die aan al zijn latere werken ten grondslag ligt.

Hierin is hij de wijsgeer, maar toch kan men zijn filosofie nooit losmaken van zijn religieus en mystiek gevoel, dat in hem is verhelderd door de Kabbalistische tendenzen van het Chassidisme<sup>1</sup>. Zoals Vloemans in zijn „Filosofische Mystiek” zegt: „De rationalistische wijsgeer zoekt de oplossing van zijn levensvragen in gevaarlijke ver-ten, waar men voortdurend een verstandelijke misstap kan begaan: de mysticus voelt zich overal thuis, zonder de angst, dat hij zich kan vergissen. Want de waarheid vindt hij niet buiten, maar uitsluitend in zich zelf, en zijn God behoeft hij zich niet in transcendente ver-ten te verbeelden. De God der mystiek is overal, doch in de eerste plaats in het innerlijk van de mens, en voor deze zijn het Ik en het Al identiek.”

<sup>1</sup> Zie artikel in *Mens en Kosmos*, September 1951.

<sup>2</sup> A. VLOEMANS, *Philosophische Mystiek* (Uitg. Leopold, 1946).

De grondidee, waarvan Buber altijd weer uitgaat, is het principe der *ver-antwoord*-elijkheid, d.i. het antwoord, dat ieder mens, als schepsel Gods, moet geven op de eeuwige oproep, die in het O.T. uitgedrukt staat in de woorden: „Adam, waar zijt gij?” Het antwoord aan het Hogere moet zijn: „Hier ben ik!” en ten opzichte van de medemens, als Gods medeschepsel, moet het zich omzetten in de daad, d.i. in de daad der *ver-antwoord*-elijkheid.

Dat is ook de grondgedachte in „*ICH und DU*”, misschien één van zijn moeilijkst te begrijpen boeken. De schrijver tracht, voor zover hij dat kan, verstandelijk de voelbare, doch niet zegbare verhouding aan te geven tussen ieder mens afzonderlijk en de medemens, tussen het individu en de wereld, tussen mens en God of het kosmisch geheel.

Die verhouding is te bepalen vanuit de twee grondwoorden, waarvan zijn betoog uitgaat: het IK tegenover de medemens en de wereld in de verhouding IK-DU, en het IK in de verhouding IK-HET. Het woord DU is in deze bepaling onvertaalbaar in het Hollands, want het is noch weer te geven door „Gij”, noch door „jij”. In de Duits- en Scandinavies sprekende landen geeft het woord DU zulk een intieme relatie aan, dat goede bekenden, die elkaar hier reeds lang tutoyeren, daar vaak nog „*Sie*” zeggen, zoals ook in het Frans het verschil bestaat tussen „*tu*” en „*vous*”. Tot God zegt men vanuit zijn zielsdiepte „*Du*”: de verhouding tot de medemens, voor zover die ons letterlijk ter *harte* gaat, moet vanuit die zielsdiepte komen, moet feitelijk een DU-verhouding zijn. Staan wij niet in een diepere verhouding tot mensen en dingen, leven en werken zij buiten ons om (en men kan onmogelijk tot de gehele wereld in een DU-verhouding staan!), dan is het andere grondwoord van ons leven IK-HET: maar het grondwoord van ons eigen leven blijft altijd het IK. Wij kunnen in onze levensverhoudingen noch in ons eigen leven boven of buiten of onder ons eigen IK staan. Wij nemen de dingen waar en beschouwen ze vanuit ons eigen standpunt. Dat heeft niets te maken met egocentrie-heid of egoïsme: het is de zuiver natuurlijke structuur van ons mens-zijn. Men kan zich trachten te *verplaatsen* in het IK van een ander: men kan nooit het IK van een ander *worden*. Men is alleen zijn eigen IK.

Dat IK kan echter nooit op zich zelf staan: het leeft alleen in de relatie met het DU of met het HET. Doch het IK *voelt*, doch *is* niet anders in de IK-DU relatie, dan in de IK-HET verhouding.



IK-HET behoeft geen onverschilligheid te zijn, maar wel is het een soort bezits-verhouding. Ik zie *iets*, ik wil *iets*, ik zie en bekijk het als een object. Doch dan ziet men naast dit HET weer een ander HET: het wordt een keten van HETTEN. Het absorbeert ons niet, het neemt geen bezit van ons: het interesseert ons hoogstens. De nuchtere, wetenschappelijke onderzoeker moet door de objecten en door de denkbeelden, die hij voor zijn oog, zijn gedachten of zijn microscoop ziet, niet geabsorbeerd worden: dan zou het een IK-DU-verhouding zijn, en dan is de wetenschappelijke waarneming verdwenen. De natuurliefhebber kan in een bijna mystieke relatie opgaan in een berg, een bloem, een boom. Hij kan het gevoel hebben daarmee op bijna wonderbaarlijke wijze samen te vloeien, maar de wetenschap heeft daar niets aan. Die vraagt naar de vorm en de constructie van die boom, die bloem, die berg. De menselijke ziel evenwel kan door zulk een beleving tot een plotse nieuwe innerlijkheid komen.

De muzikkliefhebber kan de muziek objectief ervaren als een samenstel van klanken en tonen, wier opeenvolging hij vol belangstelling bestudeert als een HET: of hij kan het gehele werk als een zang horen, waarin klanken en tonen samenvloeien tot een grote melodie, waarin hij zelf in een DU-verhouding opgaat.

De jonge mens staat voor de dingen van het leven als zo vele HETTEN. Daaruit krijgt hij zijn prettige of onaangename ervaringen: d.i. hij vaart over de oppervlakte der vele HETTEN heen, en haalt er een weten *uit* („er” is het oud-Duitse „us” = „aus” = „uit”). Doch daarmee komt de wereld niet nader tot hem: het zijn en blijven voor hem slechts dingen naast elkaar. Ze worden alleen maar ervaren in hem, maar ze spelen zich niet af tusschen hem en de wereld. Door al die ervaringen, door de onaangename of aangename gevoelens, die ze veroorzaken, kan er echter iets in zijn ziel gewekt worden, waardoor er een IK-DU-relatie kan ontstaan met de wereld, hetzij in een verhouding van liefde, zoals b.v. in Florence Nightingale ontwaakte na haar vreselijke ervaringen op het slagveld, of ook in een gevoel van haat.

Want haat kan zeer dicht staan bij een IK-DU gevoel. Het is mogelijk, dat de mens, snakkend naar het grote DU van de schepping, die zich naar menselijk gevoel moet uiten in liefde en goedheid, zich in haat afwendt van diegenen, die dat ideaal vertrappen en bezoedelen. In tijden van nood is het vaak voorgekomen (wij zijn er



in de laatste jaren getuigen van geweest), dat veel daden van geweld en moord in grote haat bedreven werden door mensen, wier ziel vervuld was met een DU ten opzichte van het Goddelijke en van de slachtoffers van het geweld.

De wetenschaps-man moet tot het materiaal zijner onderzoekingen in een HET-verhouding staan, de kunstenaar moet tot het door hem te gebruiken materiaal in de DU-relatie verkeren. Maakt hij er intellectueel een HET van, dan kan hij daarmee datgene breken, wat in hem zelf tot beeld wilde worden: of nog erger, het breekt hem. Als Michel Angelo een blok marmer zag, dan zag hij daarin niet alleen het materiaal, maar tevens het beeld, dat in hem was, en dat hij wilde maken. Picasso in zijn latere uitingen geeft geen beeld, dat *in* hem sluimerde: hij geeft een beeld van de verwrongen wereld van tegenwoordig buiten hem. Daarmee moet hij ook iets in zich zelf verwringen: want het materiaal werkt aan de kunstenaar, zoals hij zelf eraan werkt. Dit toch is het wezen van het scheppen: iets wordt uit de diepte naar boven gehaald. En tot onze eigen, meestal ongeweten diepte staan wij in de DU-relatie.

Van het DU kan men verstandelijk niets zeggen: men kan het alleen kennen, als men het innerlijk in zich ervaart. Het vinden ervan kan men gerust een genade noemen: zoeken kan men het niet. Tolstoi beschrijft het zo prachtig in zijn „Oorlog en Vrede”, waar Pierre, die, nadat hij aan alle luxe in zijn leven onbevredigd voorbij was gegaan als een HET, het DU ervaart, als hij in de ellende der krijgsgevangenschap tot het besef komt, dat hij nu pas weet, wat leven in werkelijkheid is. Het DU-weten komt tot de mens, vanzelf, ongeroepen: maar hij zelf moet de verhouding tot zijn medemensen scheppen. Trekt hij zich als een kloosterling terug in zijn eigen DU, dan wordt dit onvruchtbaar, een voorwerp van zelfbeschouwing, en dus een HET. Die verhouding tot de medemens is een daad van het gehele wezen: passief in het ontvangen van het hogere DU, actief in de handeling. Het is niet in woorden uit te drukken: het is een verhouding, zoals menselijke verhoudingen *kunnen* zijn, onuitsproken, onuitsprekelijk, maar bestaande: in de liefde tussen man en vrouw, tussen moeder en kind, in de vriendschap. Het is een ontmoeting met een „onmiddellijke tegenwoordigheid”.

De HET-verhouding kent geen tegenwoordigheid: het kent al-

leen verleden. Men ziet dingen en mensen, waarmee men in aanraking komt, langs zich heen glijden, en op het ogenblik dat men ze ziet, zijn ze reeds verleden geworden.

De IK-DU-verhouding speelt zich in de tijd af in enkele onmeetbare ogenblikken. Maar men kan niet altijd in de IK-DU relatie verkeren. Het is de verheven weemoed van ons leven, dat ieder DU eenmaal een HET moet worden. De schrijver, wiens boek zo juist is uitgekomen, drukt zijn levenswerk aan zijn hart als een DU, maar herleest het als een HET, gewoonlijk vol aanmerkingen en zelf-critiek. De beeldhouwer werkt aan zijn beeld als een DU, en ziet het op de expositie tussen vele andere beelden als een HET. De mensen, die men als een complex van eigenschappen lief heeft als een DU, ziet men met en door die eigenschappen plots als een HIJ of een ZIJ. Want liefde, die blind is, en niet het Du met het HET kan verenigen, máákt voor zich zelf een ideaal beeld, maar scheidt geen juiste verhouding.

Slechts bij een bewust IK kan deze relatie ontstaan. De onbeschaafde, zowel als de z.g. beschaafde primitieve individuen kennen nog geen IK, maar wel een soort Zelf, dat zij gebruiken voor zelfverdediging of zelf-behoud. Hun IK ligt nog als het ware gebed in één groot, algemeen zelf, niet te verwarren met het hogere Zelf, waarover religie, psychologie en filosofie spreken. Het is het zelf van het zelfbehoud der volkeren, het zelf, dat grenzen trekt tussen eigen belangen en die van anderen, het zelf, dat geen DU-relatie kent, en dat tegenover het HET der anderen een vijandige, wantrouwende, of in ieder geval verdedigende houding aanneemt. En hoeveel individuen, die misschien even op weg waren om hun IK te verwezenlijken in een DU-verhouding, met andere volkeren en medemensen, dalen weer af tot de primitieve toestand, waarin zij zich laten meesleuren in dat noodlottige „zelf” van hun eigen volk, van de massa... Zo gaat het met alle volkeren, waarin de collectiviteit heerst, waarin de individuen tot massa worden; opgezweept tot meningen, die zij niet hebben, tot gevoelens, die zij niet bezitten, tot haatgedachten, die bij hen als individu niet zouden opkomen. Wij hebben dat in de laatste jaren zelf aan den lijve gevoeld, wij zien het nu nog overal in de wereld gebeuren, en Bubers noodkreet in de tijd, toen hij dit ziekte-proces in Duitsland zag opkomen: „Entmenget die Menge!” („maakt het individu in de massa wakker!”) was als de stem eens roepende in de woestijn! Overal ziet men, hoe het zelfbewuste zelf van de massa het individu onder de voet tracht te lopen.

Ook in het klein, in het gezinsleven, bij het onderwijs ziet men maar al te vaak hetzelfde gebeuren. Hoeveel zich ontwikkelende IKKEN zijn niet in hun groei gestuit door het gezag van vader, moeder of onderwijzer. Maar — het onverklaarbare feit blijft, dat in sommige individuen, zowel in het gezin als in de massa, het IK zo sterk spreken kan, dat het tegen alle verdrukking in, of misschien juist door die verdrukking, zijn eigen, zijn ernstige, zijn waarschuwend stem kan laten horen, en tot mensen, volkeren, soms tot de gehele wereld spreken kan. Dat zijn de grote mannen van godsdienst, kunst en staatkunde, die uit een verdrukte jeugd op konden groeien tot ernstige, vrije mensen. „Het is goed, als een mens in zijn jeugd een juk te dragen krijgt”, wordt in de Spreuken gezegd.

Dit massale HET kent slechts een wereld van HETTEN, waartegenover het alléén met een gevoel van welwillendheid staat, als eigen doelstellingen daarmee gebaat worden. De HETTEN van dit „zelf” kunnen geordend worden in een „geordende” wereld („Ordnung muss sein!”), maar dat is nog niet hetzelfde als wereldorde. Want die is een DU en gaat van het DU uit.

Het is moeilijk, om dit alles in woorden uit te drukken; de woorden, die zich in de menselijke hersens vormen, en die door de keel naar buiten komen, zijn slechts straalbrekingen van het ware gebeuren. Antwoordt de mens met te veel woorden op de DU-roep, dan wordt zijn eigen DU weer gekluisterd tot een HET. Alleen het zwijgen of enige weinige, doch betekenisvolle woorden laten het DU weer vrij worden. Jezus sprak vanuit een DU tot mensen, die, wat voor geloof zij ook hadden, voor hem een DU waren; en hij sprak het liefst in parabels of in korte, veelzeggende zinnen. Ook Buber, in zijn Chassidische boeken, die geheel gegrond zijn op een DU, hecht veel waarde aan de puntige, geestige, en het gehele mensenleven omvattende Chassidische anecdoten, waarom men glimlacht en een gehele DU-wereld ziet opengaan. Kaj Munk, de grote Deense predikant-schrijver, zegt het ook in gelijkenissen of in humoristische beschouwingen. Voor het sprookje, voor de parabel, voor de humor staat de DU-wereld open: voor het rationalistische of alleen maar redenerende verstand is het potdicht. En toch wil de mens ook buiten voornoemde wijze van zeggen getuigen van zijn DU, maar dan wordt 't het gestamel, waarmee de grote mystici van alle geloven en alle rassen door de wereldgeschiedenis heen van hun DU-inzicht hebben trachten te getuigen. Buber zelf heeft in een boekje, „Exta-

tische Konfessionen" zoveel mogelijk van dergelijke getuigenissen uit alle landen en alle godsdiensten verzameld. En in al deze getuigenissen hoort men hetzelfde: met wóórd en is het niet te zeggen. Alleen in het leven, in de gemeenschap met de mensen en in het innerlijk geheim van de ziel is het te verwerklijken.

Wie uitsluitend in de HET-relatie tot mensen en leven staat, *gebruikt* hen alleen. Hij staat eenzaam en afgezonderd in de wereld. Alle HET staat buiten hem. In dat HET verdient hij zijn geld; daar speculeert en concurreert en organiseert hij. Daar behartigt hij met zijn verstandelijk inzicht zijn aangelegenheden te midden van de verstandelijke inzichten van anderen.

Binnen in hem wonen zijn *gevoelens*. Daarin rust hij uit van alles wat hij daar buiten in orde moet brengen. Hier heeft hij zijn emoties, die hem interesseren, hier geniet hij van zijn liefde of van zijn afkeer, van zijn lust en (als het hem niet te veel verbijstert) ook van zijn leed. Hier is hij thuis, en ligt hij gemakkelijk in een schommelstoel, zoals Buber dat uitdrukt.

Maar is dit werkelijk *leven*? Wanneer men het „persoonlijke” leven scheidt van de buitenwereld, wordt dit HET-leven een voortschrijdende kolos, een Golem, gevormd door het verstand, dat die kolos niet kan beheersen, omdat het buiten hem staat. En zo komt men nooit tot het werkelijke leven, zoals Tolstoi's Pierre dat in zijn ellende heeft gevoeld, zoals Rosa Luxemburg dat vanuit haar gevangenis in haar brieven beschrijft, zoals vele opgesloten in concentratiekampen en in cellen dat in de jaren, die achter ons liggen, deelachtig zijn geworden.

Dat het leven steeds meer een HET-leven wordt, voelen de mensen in de tegenwoordige tijd in steeds sterkere mate. Dat is de nood van deze tijd. Gevoelens alleen immers zijn nog een persoonlijk leven, maar de mensen houden zich tegenwoordig veel te veel met hun gevoelens op.

Een huwelijk kan alleen telkens weer vernieuwd worden, als de partners elkaar hun DU openbaren. Dat is het metapsychische en metafysische element van de liefde. Wanneer man of vrouw het HET is van de andere partij gebruikt voor zijn of haar speciale doeleinden en niet erkent als een DU, als een vrij en eigen, in zichzelf onaantastbaar IK, dan is zulk een HET-huwelijk een nuttige, maatschappelijke instelling, maar mist elke diepere grond. Zonder gevoelens kan men niet leven, zonder maatschappelijke instellingen niet

bestaan, maar noch het wèrkelijke leven noch het wèrkelijke huwelijk benadert men daarmee. Wie het leven alleen maar in de HET-verhouding wil *gebruiken*, die sterft zijn leven lang. Alleen in de DU-verhouding lééft men.

Toen Napoleon, die allen en alles voor zijn doel gebruikte, doch het DU van zijn vele bewonderaars was, zijn macht had verloren, zei hij van zich zelf: „Ik ben het uurwerk, dat bestaat, maar zich zelf niet kent!” Met deze woorden steeg uit zijn eigen diepten het IK een ogenblik naar boven. Maar toen hij zei: „Het AL kijkt onbewogen naar mij!”, zonk zijn IK weer terug in zijn eigen geheim.

Tracht men de wereld als een HET met zijn verstand te doorgronden, dan komt men tot het onoplosbare. Verzet men zich tegen de natuurlijke loop der dingen, natuurrampen, ziekte, dood, met een gevoel van bitterheid, dan staat men tegenover het Niets: dan staat het leven tegenover ons als een vijandig HET. Aanvaardt men het leven in de DU-verhouding, in de verhouding van het één-zijn met al het Zijnde, dan behoeft men ook in de ergste omstandigheden zijn IK nog niet te verliezen. De geijkte term daarvoor is: boven de dingen staan. Niet alleen met een wijsgerige berusting, maar in de zin, dat men doet wat men doen kan, geeft waar men kan, het boze weerstaat, waar dat moet, en zich onthoudt van hulp en weerstand, waar men weet, dat men machteloos is. Dan tracht men *voor zich zelf* de zin der dingen te verstaan. Men heeft dan wel verdriet, maar laat zich niet in bezit nemen door wanhoop of neerslachtigheid. Want dat zijn de zwakke punten, waar het boze zich van ons meester maakt, zodat men weer tot het leven in de HET-verhouding komt te staan.

Wie zich uit de wereld terug trekt, leeft niet in een DU-verhouding. De wereld vraagt, dat men naar haar uitgaat, stralend van een eigen en met veel leed verworven DU. Boeddha, de grote DU-zegger, preekt de verlossing van het individu van alle lijden, maar tevens ook de vernietiging van de relatie tot het leven: en dat is een onvruchtbare verstarring. Daarom hebben de latere Boeddhisten de leer van het Mahayana verkondigd, d.i. dat de mens, die het innerlijke DU bereikt heeft, tot de wereld gaat, en niet het Nirwana wil binnentreden, voordat hij de ganse mensheid daarin kan medenemen.

Wanneer iemand uit het moment ener hoogste Ontmoeting met zijn eigen DU, als een „ander mens” te voorschijn komt, dan is dat

voor hem geen ervaring, maar een openbaring. Want er is iets in hem „gebeurd”, soms als een ademtocht, soms als een worsteling, soms door een haast ondragelijk leed. Iets is in hem naar boven gekomen, dat altijd in hem geweest is, maar dat hij tevoren niet heeft gekend en waarvan hij de oorsprong niet weet. Men voelt zich opgenomen in een verband, en men weet niet waarmee. Dat maakt het leven wel moeilijker, maar geeft er ook zin en rijkdom aan. Men vraagt dan niet meer vertwijfeld naar het „waarom”. Want de oplossing onzer vragen ligt niet in het antwoord, dat iemand anders of wij zelf ons geven, maar in onze eigen *dad*en, waarmee wij zelf het antwoord aan de gebeurtenissen moeten geven, wat die gebeurtenissen ook mogen zijn. Het gaat immers niet om een „hoger” leven na of buiten dit leven, maar om ons eigen leven hier, hier op aarde, en hier in deze wereld.

Het Geheim is geheim gebleven, maar heeft zich onuitgesproken in ons geopenbaard als ons heil. Wij kunnen er niet over spreken, kunnen niets bewijzen, kunnen het niet aan anderen leren: wij kunnen alleen maar *doen* of *zijn* vanuit ons eigen DU.

*Dit* DU kan nooit een HET worden. Dit DU wordt nooit aan de mens gegeven, omdat hij op een bepaalde manier geleefd heeft, maar omdat hij voor de wereld leeft.

Deze IK-DU-gedachte vindt men ook in Buber's boek: „Die Frage an den Einzelnen”, een reeks voordrachten, die hij eind 1933 voor de studenten van de drie Zwitserse Universiteiten heeft gehouden. Dit boek, een onderwerp behandelende uit de geschriften van de Deente filosoof Sören Kierkegaard over de eenling of de enkeling, is in werkelijkheid een aanval op het nationaal-socialisme, niet zozeer om de wandaden, die er toen nog niet zoveel waren, als wel om het grond-principe van de totalitaire, d.i. de massa-mens. Kierkegaards „enkeling”, zegt Buber, moet men vooral niet verwarren met de typies Duitse idee van Max Stirner: n.l. dat ieder mens afzonderlijk de drager is van het alléén-ik, de drager van een eigen wereld, zich zelf genoeg, en zich niet bekommerend om wat buiten hem is. Zulk een IK, een Hitler-type, wordt zowel beheerst door een streven naar een schijn-onafhankelijkheid, als door een gevoel van onmacht. Hij kan wel het DU van de massa worden, die hij met zekere magiese macht beheerst, maar hij kan dan nooit een DU-verbinding met die massa verkrijgen. De massa blijft voor hem steeds een HET, dat hij gebruikt, maar niet lief heeft. Dit in tegenstelling met figuren als een Roosevelt of een Masaryk.



Kierkegaards begrip van „eenling” echter is een religieus begrip. Men is zich zelf en niemand anders, en heeft zijn eigen roeping of taak hier op aarde te vervullen: maar alleen in de betekenis van „meedoen met het Zijnde”. Zelfs als men dit doet als lid van een gemeenschap (maar niet van een collectiviteit), kan men dat slechts doen als *afzonderlijk* mens. Bij de collectiviteit is men een atoompje in de grote massa, bij de gemeenschap heeft men als individu een innerlijke gemeenschap met zijn makkers.

Stirner meent, dat waarheid slechts een intellectuele opvatting is, gemaakt door de mens zelf. Zolang men aan één enkele waarheid gelooft, zegt hij, kan men niet aan zich zelf geloven. Want ieder mens bezit zijn eigen waarheid. Maar, zegt Buber, de Waarheid kan men nooit *bezitten*, men kan er alleen deel aan hebben en haar slechts verwezenlijken door en met zijn leven. Men kan er alleen aan gehoorzamen, en dat zijn ondefinieerbare en diep-innerlijke motieven.

De mens in de massa, zegt Stirner, is als een spaander in een bundel hout, die in het water drijft, en overgeleverd is aan de stroom. De menselijke onvrijheid is dan, dat die spaander, evenmin als het bosje hout, een eigen beweging zou hebben. Maar als de mens werkelijk in het openbare leven meeleeft met zijn hele ziel en zijn hele daad, dan is hij niet *gebonden* in de bundel, maar ermee *verbonden*. Hij deelt het lot van de anderen, hij is bereid het algemene leed mee te dragen, maar hij past wel op, dat hij niet blind meegesleurd wordt. Hij blijft toch boven dat leed staan, en bewaart zijn eigen trouw en zijn eigen waarheid. Met de krachten, die hij bezit, doet hij wat hij kan, om uit de massa de persoonlijkheid naar boven te halen („Die Menge zu entmengen”). Uit de massa zoekt hij de „ander” uit, de anderen, zijn kameraden. Op de plaats, waar hij gesteld is, heeft hij de diepste verantwoordelijkheid: maar hij moet goed weten, hoe ver hij daarin moet gaan, wat de grenzen zijn van zijn kunnen, wat hij moet doen, en wat hij niet moet doen. Want in het niet-doen kan juist de sterkste handeling besloten zijn.

Nu is in de tegenwoordige tijd de „gemeenschap” gewoonlijk verdeeld in politieke en geloofs-groepen. Sluit men zich daarbij onvoorwaardelijk aan, dan geeft men ook zijn individueel denken op, en wordt men mee bewogen met de bewegingen der verschillende groepen. Dan staat men niet telkens zelf voor een eigen nieuwe beslissing, voor een eigen verantwoording, maar de groep beslist.

Doch ieder mens moet datgene, wat van hem in een bepaald uur,



een bepaald moment gevraagd wordt, slechts in dat uur, op dat moment weten. Het volgend ogenblik kan voor hem weer geheel anders zijn. Dat uur is *zijn* uur van verantwoording. Het is iets, wat hem gebeurt, iets, waarvan hij niet vooruit heeft kunnen weten, *hoe* het zou gebeuren. En juist in dat onverwachte komt de oproep tot hem, waarop hij antwoord moet geven.

Als men in deze politieke en menselijke crisis-tijd vraagt, wat men doen kan, om aan die crisis een einde te maken, dan spreekt men in een ledige ruimte. Men kan niets: de massa kan niets. Vraagt men echter: „wat kan *ik* doen?” dan komt het antwoord: „Alleen dit, dat ge u niet onttrekken mag aan dat, wat er geschiedt, zij het in grote of in kleine kring”. Dat kan ook geschieden door een bepaald soort eenzaamheid, die van „der Einzelne”, die zich altijd weer in zich zelf terugtrekt, om zijn eigen DU te vinden en vandaar uitgaat naar de anderen.

Want de massa bestaat uit mensen, die zich verlaten en verraden voelen, en zich in die wanhoop der verlatenheid bij elkaar hebben aangesloten. Zij moeten geholpen worden. De mens moet dus zijn terughouding overwinnen, als hij ziet, dat iemand geholpen *wil* worden en diens handen grijpen. Nooit mag men met een onverschillig HET tegenover de wereld staan. Wie steun geeft, wordt zelf gesteund. Wie het helpende woord in zich oproept, ervaart zelf het woord. Niemand heeft in deze wereld meer het recht, zich in zich zelve op te sluiten, en slechts hen binnen te laten, die het toegangs- en herkenningsteken geven. Alle oude woorden en tekens moeten vergeten worden, om de weg vrij te maken voor het nieuwe woord en teken, waarmee de dreigende branding moet bezworen worden, die massa heet.

Nooit mag men de gebeurtenissen alleen maar „interessant” vinden, die vloek der eigen activiteit. Maar men moet tussen de mensen en dingen als individu in-staan: „inter-esse”, als één van hen, Geen verlamme moedeloosheid of bitterheid, omdat de loop der wereldgeschiedenis anders is, dan men het zelf zou *gewenst* hebben. Maar altijd werken, alsof men een dam zou kunnen opwerpen tegen een dreigende en bruisende stroom. Misschien legt men slechts een klein kiezelsteentje neer, maar dan is dat kiezelsteentje geladen met de magiese macht van het DU, en kan na korte of lange tijd (wat is tijd voor het DU?) een macht worden, die de bedding van de

stroom omlegt, waardoor de akkers bevrucht en bevoeid kunnen worden.

IK, DU en HET zijn machtige, ja magiese grondprincipen van het leven. Zij vormen het grote, ondergrondse IK van het Leven; ze zijn onafscheidelijk met elkaar verbonden en zijn, evenals het Chinese Yan en Yin, de geestelijke cirkel van het menselijke bestaan.

Buber wordt maar al te vaak niet begrepen, niet in zijn eigen land, Palestina, niet door de jongeren en niet door de ouderen. Hier te lande vindt hij de meeste weerklank in vrijzinnig-Christelijke kringen. Het grote DU, dat hij verkondigt, wil hij als een klok doen dreunen over de wereld. Wie zich in zijn werken verdiept, voelt de nagalm van dat DU in zijn hart. Filosofisch gezien mag het misschien „zwevend” lijken: in werkelijkheid is het een grote realiteit, waarmee menselijke verhoudingen, onderwijs en politiek beïnvloed kunnen worden en ook beïnvloed zijn. Want er is naar hem geluisterd, vooral in tijden van grote nood. En al zijn velen, vooral in Palestina, hem vijandig gezind wegens zijn opvattingen juist over politiek, omdat hij samenwerking zocht tussen Engelsen, Joden en Arabieren: het is niet te loochenen, dat zijn gedachte getuigt van de grote „openheid”, waarvan o.a. Anker Larsen en Kaj Munk spreken; die Franciscus van Assisi de zon en de bloemen zijn „broeders” heeft doen noemen, en waarvoor Jezus zijn leven heeft gegeven. Het DU kan op velerlei wijzen en langs ondoorgrondelijke wegen tot ons komen, en kan de mens voeren tot de innerlijke ommekeer, waaraan Buber zulk een grote waarde hecht.

Deze tijd vraagt steeds meer een DU-houding van ons. Dat zegt Buber ook in zijn „DIE STUNDE UND DIE ERKENNTNIS”. „Als een torenklok slaat en zó luid slaat” zegt hij, „dat het is, of men haar voor de eerste keer hoorde, dan *moet* men wel op het uur letten. Men kan er geen bepaalde betekenis aan géven, men moet de betekenis voor zich zelf verstaán. Moet men de dingen echter *begrijpen*, waar men zich middenin bevindt? De zín verstaan, die de dingen voor ons zèlf hebben, is nog niet hetzelfde als ze met het verstand begrijpen. Met het verstand kan men noch het uur noch de tijd begrijpen. Alleen met zijn eigen leven kan men een inzicht verkrijgen. Wie heeft leren luisteren, hem dreunt nog als bazuin-geschal de roep in de oren: „Maak ernst met uw leven!”

Kan men *leren* luisteren? Dat weet men niet. Wel weet men, dat

men moet luisteren, en doen, wat men doen moet en doen kàn. Meer wordt er van ons niet gevraagd, en meer wordt ons ook niet gegeven.

In de dagen van droogte moet de boer het zaad in de akker strooien. De weersgesteldheid kan hij niet beïnvloeden, maar wel kan hij met zijn ganse hart en zijn ganse oplettendheid zaaien. Bezorgd mag hij zijn, vertwijfeld mag hij nooit wezen. En zaaien *moet* hij, alsof alles slechts dáárvan afhangt en niet van het weer. Gaat het regenen, dan heeft hij het juiste gedaan: houdt de droogte aan, dan heeft hij ook het juiste gedaan. En de juiste handeling draagt altijd haar vruchten in zich.

## Vinoba Bhave zet zijn kruistocht voort

Zo nu en dan vertoont zich, op ons in hoofdzaak op geweld en genot afgestemd wereld-televisiescherm, een glimp van de man, die, geheel alleen, in India een geweldloze revolutie is begonnen, gericht op sociale rechtvaardigheid en uitsluitend gebaseerd op de innerlijke, geestelijke vernieuwing van de Indiase mens.

Archarya Vinoba Bhave, over wiens „grondoffer“-werk wij in de Groene van 9 Februari voor het eerst berichtten, is met zijn actie voortgegaan, en heeft thans reeds ruim 36000 ha grond vrijwillig afgestaan en verdeeld gekregen. Hij bevindt zich thans in het Uttar-Pradesh-gebied, waar zich de grootste latifundiën van India bevinden. Hier draagt zijn praktische missie voor 't eerst nog een nieuwe vrucht: niet alleen dat de „zamindars“, zonder enige schadevergoeding te verlangen,  $\frac{1}{5}$  van hun grond afstaan ten behoeve der bezitlozen, deze laatsten stellen zich ook vrijwillig beschikbaar voor het aanleggen van bevoeiingswerken, wegen enz.

Vinoba Bhave's actie betekent de eerste praktische realisering van het z.g. „constructieve program“, dat jaren geleden, door Gandhi geïnspireerd, door het All-India-Congres als grondslag voor de nationale vernieuwing werd aangenomen. Gandhi achtte een werkelijke wedergeboorte der Indiase samenleving slechts mogelijk vanuit de sfeer, waarin het hart van India klopt: de sfeer der oorspronkelijke dorpsgemeenschap.

Gandhi was diep doordrongen van de waarheid, die door Jezus werd uitgedrukt in het woord, *dat uit het hart alle uitgangen des levens zijn*, — óók die van het gemeenschapsleven. Dat een rechtvaardige, waarachtig menselijke samenleving niet op grond van cerebraal-geconstrueerde plannen de mensen kan worden opgedwongen, maar dat een zodanige samenleving alleen organisch kan groeien uit de harten der mensen.

Dit betekent niet, dat Gandhi de waarde van het verstand, van inzicht, miskende; maar hij was er zich van bewust, dat het ver-

stand nooit de meester, doch slechts de dienaar kan zijn, de dienaar der zuivere, goddelijk-menselijke intuïtie van liefde en rechtvaardigheid.

Zo is het ook met Gandhi's grote discipel Vinoba Bhave. Hij is een geleerd man, die een diepgaande studie maakte van het Arabisch, van de Koran en de ganse Mohammedaanse beschavingsgeschiedenis, teneinde zoveel mogelijk te kunnen bijdragen tot het wederzijds begrip van Hindoe's en Moslims. Bhave weet, evenals wij, dat kennis macht is. Maar zij is voor hem niet de hoogste macht. Boven alle verstandelijke kennis en daarop gebaseerde techniek staat voor hem de macht, die, zoals Albert Schweitzer het eens uitdrukte, bóven alle macht is: de macht der menselijke goedheid.

Wat Bhave's geweldloze revolutie tenslotte, in cijfers uitgedrukt, zal bereiken, kan niemand voorspellen. De politieke hemel van India is allesbehalve onbewolkt. Vanbuiten-af en vanbinnen-uit dreigt meer en meer het Communisme (men zie de uitslagen der laatste verkiezingen!). Premier Pandit Nehroe tracht nog steeds, met ijzeren volharding, tusschen S.U. en U.S.A. door, zijn politieke Derde Weg te gaan. Maar zal hij dit, op de duur, kunnen, ja willen volhouden?

Maar intussen gaat deze éne man, slechts gewapend met zijn bril en zijn lendendoek en zijn onverwoestbare geloofsmoed, gestadig en rustig zijn a-politieke, vreedzame weg door het land, niet zwerend bij enig politiek-sociaal systeem, maar verkondigend en volbrengend het eeuwig evangelie van de liefde. Zoals Binod V. Rao, Director of Information der regering van Hyderabad, onlangs schreef: „In elk geval heeft Bhave's prediking en daad in een India, dat verstijfd lag onder eeuwen van feodale druk en klassen-discriminatie, nieuwe hoop gebracht aan millioenen onwetende, wanhopige menskenkinderen.”

Ook over Bhave's voorgeschiedenis vernemen wij nu nadere bijzonderheden. Hij werd vóór 57 jaar geboren in de buurt van Bombay. Als jonge man vatte hij het plan op, God te gaan zoeken in de eenzaamheid, op de oude, besneeuwde toppen van de Himalaya. Maar hij vond God dichterbij. Hij hoorde Gandhi spreken, en werd een geestdriftig aanhanger van diens *Satyagraha-boodschap*, van het evangelie van de triomf der waarheid door de kracht der liefde. Hierin vond hij zijn God, en deze wees hem zijn levenstaak onder de mensen.

Omstreeks 1920 werd Bhave medebewoner van Gandhi's ashram

(hermitage), maar, bescheiden als hij was, bleef hij lange tijd voor het publiek een onbekende. Echter zei toen reeds Gandhi's secretaris van hem: „De mensen zien zijn grootheid nu nog niet, maar zij zullen dat in de toekomst doen. Want Vinoba Bhave bezit eigenschappen, die vrijwel ieder ander mist.”

In October 1940 werd Bhave plotseling midden in de publieke aandacht en in de klauwen van de Britse Leeuw geworpen, toen Gandhi hem uitkoos als leider voor zijn campagne der „burgerlijke ongehoorzaamheid”. De Mahatma achtte juist Bhave hiervoor de aangewezen man, omdat deze een der zeldzame mensen was, die, onder de gevaarlijkste omstandigheden, vrees-loos stand kon houden zonder de psychologische steun van een hem omringende menigte te behoeven. En Bhave stelde de verwachtingen van zijn Meester niet te leur. Met onvergelykelijke moed leidde hij de ongehoorzaamheids-campagne, totdat hij gearresteerd en in de gevangenis geworpen werd. Van toen af was zijn roem eens voor al gevestigd.

Treffend is ook de geschiedenis van het ontstaan van Bhave's „vijfde-foon”-parabel. Hij bevond zich, in April 1951, in het Telengana-district, waar hij aan allen, die hem horen wilden, de boodschap der universele liefde verkondigde. Twee uitgehongerde paria's kwamen op Bhave toe en smeekten hem om een stukje grond ter bebouwing. Maar Bhave had geen grond. Toen trad een rijk grondbezitter, die ook onder zijn gehoor was geweest, naar voren en bood 40 ha van zijn grond aan. De idee van het „grondoffer” was geboren, en kristalliseerde zich in Bhave's gelijkenis, waarmee hij zich in het vervolg tot iedere grootgrondbezitter zou wenden: „Gesteld, een man heeft vier zonen, en hem wordt een vijfde geboren. Wat zal hij dan doen? Zal hij zijn grond niet in vijven inplaats van in vieren verdelen, opdat ieder zijn deel krijgt? Welnu, gij zijt die man, en ik ben die vijfde zoon. Geef mij mijn deel en ik zal het geven aan hen, die niets bezitten.”

Europe is India niet, en een poging tot klakkeloze imitatie van Bhave zou dwaasheid zijn. Maar toch vraag ik mij af: zouden de licht- en warmtestralen, die India's nieuwe Mahatma (=Grote Ziel) uitzendt, ook op onze Westerse harten niet enige bevruchtende, levenwekkende werking kunnen uitoefenen? Zouden zij ons technologisch geweldsdelirium niet enigermate kunnen beïnvloeden, zodat ook wij weer, op onze wijze, met méér ernst en volharding nog dan te voren, gaan zoeken naar een Derde Weg, — eerst in onszelf, in ons eigen hart, en dan ook daarbuiten, in de wereld?

## Van Heinde en Ver

*Oost en West.* In de laatste decennia van de negentiende en de eerste van de twintigste eeuw heeft de Westerse wereld oog gekregen voor de geestelijke waarden der Oosterse cultuur. Zij heeft daar onvermoede wijsheid en schoonheid ontdekt, welke niet nalaten kon de gedachtenwereld hier te beïnvloeden. Wanneer men in die tijd over de betrekking tussen Oost en West sprak, dan ging het om de Westerse en Oosterse cultuur. De tijd, dat de eerste zonder een zweem van twijfel in alle opzichten geacht werd de meerdere van de tweede te zijn, scheen zijn einde te naderen.

Wanneer men nu spreekt over Oost en West en men denkt daarbij niet aan de polariteit Rusland-Amerika, maar nog steeds aan die tussen Azië enerzijds en Europa-Amerika anderzijds, dan gaat het over politieke en economische zaken meer dan over religieus-philosophische. Om het met namen te karakteriseren: men spreekt niet over Boeddha, Lao Tse of Confucius, ook niet over Ramakrishna of Tagore, maar over Gandhi, Nehroe en Mao Tse Toeng.

Het valt niet te ontkennen: het ontwaken van de gekleurde rassen, van de massa in Azië en zelfs in Afrika, heeft de problematiek van de tegenstelling, die wij ternauwernood nog met de woorden Oost West aan kunnen duiden, grondig gewijzigd. Had de Westerse superioriteitswaan op het terrein van het geestelijk leven al een geduchte knak gekregen, het ziet er naar uit, dat in de volgende halve eeuw politieke en economische vraagstukken, die de eenheid der mensheid voorlopig nog tot een utopie maken, zullen moeten worden opgelost met *algehele* terzijdestelling van het arrogante meerderheidsgevoel, dat zo menige Westerling kenmerkt, op straffe van de ondergang van de Westerse cultuur.

In een vlugschrift „Storm over Azië en Afrika” (Uitg. A. Storm, Keizerstraat 5, Utrecht), heeft Ir. P. Schut de vraag, of in de snelle ontwikkeling der gebeurtenissen een bedreiging van onze cultuur



steekt, onder de ogen gezien. De schr. spreekt als zijn mening uit, dat „alleen een totaal andere instelling, waarbij iedere superioriteitsgedachte van het blanke ras over boord wordt gezet, waarbij de blanke deskundige zijn bereidheid toont om mee te werken in het geheel en niet om te overheersen, uitkomst kan bieden”. Hij karakteriseert die instelling door wat Albert Schweitzer noemt: „de eerbied voor het leven”. „Een eerbied, die berust op de twee door en door christelijke beginselen van recht op zelf-ontplooiing en de plicht tot zelfbeperking ten einde een ander te laten leven”.

Wie de ogen niet sluit voor de steeds actueler wordende problemen, die de betrekkingen tussen de werelddelen beheersen, moet het eenvoudige, rechtstreekse woord, dat hier kracht krijgt door een stevige grondslag van feiten, tot zich laten spreken.

*Wat is Humanisme?* Vacantie-cursus te Bentveld, van 2-9 Augustus.

De Arbeiders-Gemeenschap der Woodbrookers, die het als haar opdracht ziet evangelie, humanisme en socialisme met elkaar te confronteren, heeft deze cursus geprojecteerd met het tweeledige oogmerk: humanisten en christenen te helpen om zich nader te bezinnen op het wezen, de oorsprong en de verschijningsvorm van het Humanisme; en het gesprek tussen humanisten en christenen te stimuleren.

Wij menen, aldus schrijft de Arbeiders-Gemeenschap, dat dit gesprek te weinig plaats heeft en indien het al plaats heeft, onvoldoende gedragen is door de behoefte elkanders diepste bewogenheid te verstaan.

Vandaar dat de geprojecteerde inleidingen niet anders bedoelen dan richting en stimulans aan het gesprek der deelnemers te geven.

Wij nodigen humanisten en christenen, overtuigde en twijfelende, met nadruk uit aan dit gesprek deel te nemen.

De middagen zijn vrij gehouden.

Tijdens deze vacatiecursus kan men kinderen vanaf 4 jaar meenemen. Vertrouwde hulp voor de kinderen is aanwezig.

Leiding: Ds. H. J. de Wijs, Gouda; J. M. van Dansik, den Haag.

## Boekbespreking

- H. Bonger, Leraar der Mensenrechten, Thomas Jefferson.*  
*H. G. K. Westenbrink, Het Erfbuis der Natuur, Darwin.*  
*Dr. W. v. Ravesteyn, Satyre als medicijn, Jonathan Swift.*  
*Dr. W. H. Beuken, Heilige Dronkenschap, Jan van Ruusbroek.*  
*Nrs. 13-16 Gastmaal der Eeuwen onder redactie van Dr. O. Noordenbos, Dr. K. F. Proost en Theun de Vries. Uitg. Van Loghum Slaterus Arnhem, 1951, geb. per deel f 2.90, per 4 delen f 10.40.*

Aan de rij van Taferelen uit de Cultuurgeschiedenis van Europa zijn vier nieuwe toegevoegd, wederom van zeer uiteenlopende aard.

Allereerst de geschiedenis en de inhoud van de verschillende verklaringen over de Rechten van de Mens. Locke's trits „Life, liberty and property” wordt de aanloop tot die van Jefferson „Life, liberty and the pursuit of happiness”. De persoon van de laatste en diens invloed op de gang van zaken in de Verenigde Staten van Noord-Amerika benevens het resultaat van zijn werk in de jonge republiek vormen het eigenlijke thema van deze monographie. In een slotbeschouwing krijgen ook de latere gelijksoortige verklaringen een beurt. Deze aanbevelenswaardige schets eindigt met de volledige tekst van de behandelde verklaringen.

Nr. 14 is gewijd aan Darwin, zijn leven en zijn werk. Ook de strijd, die gevoerd is over zijn denkbeelden, in het bijzonder in de vorm, die zij onder de handen van zijn bewonderaars Thomas Huxley en Haeckel aannam. Een boeiend stuk cultuurgeschiedenis uit het nabije verleden, de geschiedenis van een wetenschappelijke ontdekking, welke meer dan alleen wetenschappelijke betekenis kreeg en die nog nawerkt.

Dr. van Ravesteyn tekent het beeld van Swift, de satiricus uit de aanvang van de achttiende eeuw, over de gehele wereld bekend

geworden door zijn „Gulliver's reizen”. Over de wonderlijke persoonlijkheid van deze schrijver, over het geestelijk en maatschappelijk milieu, waarin hij leefde, over Ierland, waar hij lange tijd in ballingschap verkeerde, weet Dr. van Ravesteyn ons op onderhoudende en heldere wijze in te lichten.

Het voor de lezers van *Mens en Kosmos* belangrijkste van deze vier is ongetwijfeld de studie over Jan van Ruusbroec. Met grote kennis van zaken schildert Dr. Beuken het ontstaan van de Middeleeuwse Christelijke mystiek: de nawerkende invloed van het Neoplatonisme via pseudo-Dionysios en die van Augustinus, de opkomst van wat hij noemt de affectieve mystiek (Bernard van Clairvaux) en later daarnaast het begin van de speculatieve mystiek. Eckhart, Tauler en Suso worden uitvoerig besproken. De niet-Katholieke lezer heeft hier wel bezwaar tegen de aandacht besteed aan de vraag in hoeverre hun bespiegeling heterodoxe elementen bevat, in het bijzonder of de ketterij van het pantheïsme al dan niet voelbaar wordt. Jan v. Ruusbroec wordt dan eerst tegen de achtergrond van zijn roerige tijd geplaatst, het Vlaanderen en Brabant van de veertiende eeuw. Zijn leven in Brussel, dat hij later verlaat om zich terug te trekken in Ruusbroec, wordt kort geschetst, waarna dan de volle aandacht valt op zijn werk, inzonderheid op Die chierheit der gheesteliker brulocht en op Van den gheesteliken tabernakel. Lange typerende aanhalingen in de oorspronkelijke Vlaamse tekst, voorzien van de nodige toelichtende noten, maken het de lezer mogelijk zich in de gedachtenwereld van „de Wonderbare” te verdiepen. Een mooi boekje, ook van waarde voor hen die reeds eerder met Ruusbroec kennismaakten.

PR.

*Rechenschaft und Ausblick, Reden und Aufsätze, Karl Jaspers.*  
Verlag R. Piper & Co München 1951, 368 pag., geb. D.M. 16,—.

Een bundel van een en twintig korte verhandelingen, op drie na alle uit de na-oorlogse tijd. Er zijn er bij gewijd aan belangrijke figuren uit de geschiedenis van het menselijk denken (Goethe, Kierkegaard en Solon). Men vindt hier de Jaspers terug, die zich in de levensvisie van anderen zo te verplaatsen weet, dat hij uit een dergelijke vereenzelviging rijker en wijzer tot zich zelf terugkeert. Er zijn er, waarin hij zich tot zijn landgenoten richt, kort na de ineenstorting. Men kan hier de wijsgeer bewonderen, die de situatie van

zijn volk moedig onder de ogen ziet, niets weg-verklaart, alles aanvaardt, zoals het mede door eigen schuld geworden is, om van daaruit een weg te vinden, die verder voert. Menigeen van zijn landgenoten zal hem zijn eerlijkheid euvel geïdentificeerd hebben, misschien wel, omdat zij hem zijn moed benijden, anderen zullen zijn woorden hebben begrepen en voortgeplant. Opnieuw afgedrukt zijn hier ook de twee voordrachten, welke de schrijver gehouden heeft tijdens de „Rencontres internationales” te Genève in 1946 en in 1949 over de vorming van een nieuwe Europese geest en over de mogelijkheid van een nieuw Humanisme. En ten slotte vinden degenen, die door Jaspers' wijze van filosoferen geboeid worden, belangwekkend materiaal in de opstellen: *Mein Weg zur Philosophie* en *Über meine Philosophie*. PR.

Dr. H. Robbers, S.J. *Neo-Thomisme en Moderne Wijsbegeerte*. Uitgeverij „Het Spectrum”, Utrecht.

Het Thomisme is een der hoogtepunten van het middeleeuws wijsgeerig denken, de scholastiek, en genoemd naar de geniale Dominicaner monnik Thomas van Aquino (1225-1274). Als alle filosofische bespiegeling dier dagen berust zijn stelsel op de kerkelijke leer en trachtte het de juistheid der dogma's langs logische weg aanvaardbaar te maken. Zo zocht men „bewijzen” voor de geloofsstellingen, allereerst voor het bestaan van God. Nadat de belangstelling voor dit systeem als voor alle scholastiek grotendeels was verdwenen, werd er in de loop der vorige eeuw weer van Katholieke zijde de aandacht op gevestigd, in het bijzonder toen paus Leo XIII in zijn encycliek *Aeterni Patris* (1879) kort na zijn troonsbestijging de oproep horen deed om deze filosofie weer te beoefenen, waarin hij een middel zag „om de moderne dwalingen tegemoet te treden en de toekomst voor te bereiden”.

Dr. Robbers schrijft hierover: „Geenszins wordt in de encycliek een pleidooi gehouden om als het ware weer 13de eeuw te worden en alles te verwerpen wat latere geslachten hebben aangebracht; met veel omzichtigheid moet men te werk gaan; het goede en wijze van latere en moderne tijden moet worden aanvaard en daarentegen moet worden weggelaten, wat alleen scholastieke spitsvondigheid verraadt of wat met de vondsten van latere datum moeilijk in overeenstemming is te brengen. Het program, dat aan deze filoso-

phie wordt voorgehouden, staat in de korte formule: „*vetera novis augere et perficere*” (het oude door het nieuwe verrijken en vervolmaken). De richtlijnen van Leo XIII evenals de nadere details van zijn opvolgers zijn wel allereerst bedoeld voor het Katholiek hoger onderwijs der seminaria en opleidingsinstituten voor priesters...”. Zo is er dus sprake van een oorspronkelijk, „zuiver” Thomisme, de leer van de H. Thomas zelf en het nieuw-Thomisme, dat zich enigszins bij latere ontwikkeling heeft aangepast. Beiden zijn volgens de schrijver moeilijk nauwkeurig te omlijnen, het eerste omdat de teksten aanleiding kunnen geven tot afwijkende lezingen en andere uitleg van de oorspronkelijke bedoeling, het andere omdat de oorspronkelijke „zuivere” leer op onderscheiden wijzen kan worden aangevuld en verbogen. Zo krijgt men ten slotte geen scherp beeld van wat men eigenlijk onder Thomisme heeft te verstaan. Ook de schrijver voelt voor het recht om aan allerlei moderne stelsels waardevolle elementen te ontleen, waardoor men de verwijten meent te ontgaan, die evenzeer in Katholieke kringen aan het oude stelsel zijn gericht, nl. dat die filosofie te ouderwets van vorm is en rationalistisch in haar denkprocédé; zij is essentialistische filosofie van onveranderlijke wezenheden en beziet in het kenproces alleen het verstand zonder oog te hebben voor de functie van wil en gevoelens”.

De verhandeling van Dr. Robbers is een aansporing om niet bij het oude verstarde stelsel te blijven stilstaan, maar het bruikbare uit moderne stromingen zonder onderscheid over te nemen, zoals ook de Joden bij hun uittocht uit Egypte zich met bezit hunner tegenstanders verrijkten (Ex II:22). Wanneer hij nu de moderne stelsels van wijsbegeerte in vluchtige trekken behandelt, zijn het hoofdzakelijk die uit de latere en laatste tijden, beginnende ongeveer met het midden der 19e eeuw, die gezamenlijk als een weinig samenhangende, gistende wirwar van meningen aandoen, een soort Walpurgisnacht van rondspokende, losse, elkaar uit de weg dringende gedachtenfantomen. Voorzover zij al als uitingen van wijsgerig denken kunnen worden aangemerkt, steken ze toch pover af bij de indrukwekkende monumenten der grote voorgangers en machtige systeembouwers, mogen die nu Hegel of Thomas van Aquino heten.

Het is dan ook niet waarschijnlijk, dat neo-Thomisten in hun streven om actueel te blijven onder die ephemere verschijningen veel stevigs zullen vinden om er het soliede stelsel van de Doctor Angelicus mee te vernieuwen en te verrijken. En misschien verwachten

zij dit ook niet, maar leven ze voornamelijk in de hoop, dat de wijsbegeerte, „die zovelen slechts een beeld uit het verre verleden lijkt, weer moge worden tot een stralend licht voor het heden en de toekomst”. Of die hoop en die verwachting gerechtvaardigd zijn, zal zeker op den duur moeten blijken.

Bl.

*Sport en Yoga (Hatha Yoga)* door *Selva Raja Yesudian* en *Elisabeth Haich*, vertaald en uitgegeven door Mr. N. Kluwer, Deventer.

Prijs ingenaaid f 8,40, gebonden f 9,90.

Een helder overzicht van Yoga-methoden voorzover die gericht zijn op lichamelijke training en bedoeld als middelen ter bewaring of verwerving van volledige gezondheid. Want ook ter bestrijding van lichaamskwalen kunnen dezelfde oefeningen met succes worden toegepast. Maar in tegenstelling met onze Westerse sport, die eveneens streeft naar een gezond lichaam, wordt bij Yoga de nadruk voornamelijk gelegd op bereiking van psychisch evenwicht als een noodzakelijke grondslag voor duurzaam lichamenlijk welzijn. De aloude Indische Yoga leert namelijk, dat alle ziekten hun oorsprong vinden in onvolkomenheden van het zielsleven, en gaat dus te werk als een soort psychische geneeswijze. Hierbij tracht hij allereerst de ongedurigheid van het gedachtenleven te overwinnen, het gemoed tot rust te brengen door middel van krachtdadige concentratie, d.w.z. een vastleggen der aandacht op een enkel punt. Dergelijke methoden werden reeds eeuwenlang en worden nog in Voor-Indië geleerd, zelfs op onderwijsinrichtingen, zoals de door Parahansa Yogananda inder tijd opgerichte school te Ranchi, waarover de stichter meldde:

„De rusteloosheid van lichaam en geest te overwinnen door concentratie heeft tot verwonderlijke resultaten geleid; het is niets buitengewoons te Ranchi een aanvullig figuurtje van negen of tien jaar te zien, dat een uur of langer in onverbroken evenwicht zit, de blik onafgewend gericht op een enkel punt. Dikwijls heeft het beeld dezer leerlingen mij voor de geest gezweefd, als ik rondom in de wereld studenten waarnam, die nauwelijks in staat waren tijdens de duur van een enkel college stil te zitten.”

De door Yesudian beschreven trainingsmethode bestaat voornamelijk in het aannemen van bepaalde lichaamshoudingen en daarbij aansluitende bewegingen, gepaard met ademhalingsoefeningen.

Aan het verslag zijner methode heeft Yesudian een reeks duide-

lijke foto's van de besproken lichaamsstanden toegevoegd. Buiten- dien geeft hij verschillende eenvoudige, maar nuttige aanwijzingen voor gezonde levenswijze. Het werk is speciaal bedoeld voor West- lingen met wier eigenaardigheden de schrijver door zijn verblijf in Europa goed bekend blijkt te zijn. Het is gesteld in eenvoudige, nuchtere taal en laat zich vlot lezen. Voor belangstellenden in In- disch denken en bijzonderlijk in Yoga, kan het werk ten zeerste worden aanbevolen. BL.

*Alice A Bailey, Een verhandeling over Witte Magie, de weg van de discipel.* Servire, den Haag.

In dit wijdlopig werk van hoofdzakelijk Theosofische strekking zijn richtlijnen aangegeven voor hen, die discipelen en medewerkers wenssen te worden van de „Occulte Hiërarchie” of het genootschap van Hoge Adepten, dat onbemerkt en ongekend door de mensheid toch in het verborgene haar geestelijke ontwikkeling heet te leiden. Mee te helpen aan zulk pogen is van het uiterste belang, vooral waar de wereld reeds nu naar astrologische begrippen een nieuwe ontwik- kelingskringloop, het zogenaamde Aquarius-tijdperk is ingetreden. Zoals bij veel geschriften van dezen aard valt ook hier niet na te gaan, waarop de vaak zeer geheimzinnige mededelingen berusten en in hoeverre de daarbij aangeslagen toon van gezag gerechtvaardigd is. De inhoud sluit zich in grote trekken aan bij oudere theosofische li- teratur, gebruikt dezelfde, aan Indische wijsheid ontleende termen en geeft hier en daar uitvoeriger details. Een enkele keer wordt ver- wezen naar uitspraken van H. P. Blavatsky, de stichtster der Theo- sophische Vereniging, en haar standaardwerk „de Geheime Leer”. Maar allereerst heet het hier besproken werk bedoeld als een oproep aan gelijkgezinden om de gelederen te sluiten en daardoor sterker in- vloed te kunnen uitoefenen op de loop der aangekondigde Aquari- sche ontwikkeling. Een tegenhanger dus van Christelijke Messiasver- wachtingen en hoop op de komst van een „duizendjarig Rijk”.

Dan is er nog iets vreemds met dit boek in verband met de identi- teit van schrijver of schrijfster. Op het titelblad staat als zodanig Alice A. Bailey vermeld, terwijl de slotpagina van het werk onder- tekend is met „de Tibetaan”. Hebben we hier nu werkelijk te ma- ken met een echte Tibetaan, die zich om een of andere onnaspeurlijke



occulte reden aandient als een Amerikaanse dame of omgekeerd met een Westers schrijfster, die zich uit even duister motief voordoet als onderdaan van de Dalai Lama, hoewel het ook mogelijk is, dat ze er mediumieke connecties mee heeft. Nu is het wel waar, dat men niet te veel naar de auteur moet zien, maar voornamelijk naar de leer, die wordt verkondigd. Evenwel dreigt hier toch het gevaar, dat menig wantrouwend lezer gaat overwegen, of er soms ook een loopje met hem wordt genomen, waardoor hij het allicht minder ernstig zou kunnen opnemen met de inhoud van het geschrift zelf. BL.

*Dr. O. Schwarz. Psychologie der Sexualiteit.* Uitgave Contact, Amsterdam en Antwerpen, 1951. Vert. H. J. Scheepmaker.

Dit is nu eens een psychologisch werk, dat niet, onder de invloed van zwaarwichtige theorieën, de frisse kijk op de werkelijkheid van het sexuele leven van de mens is kwijt geraakt. Het beoordeelt dit in zijn ontwikkeling van kind tot ouderdom, in al zijn vele wisselvalligheden. Schoon niets verbloemend, beroept de schrijver zich niet op de zogenaamde „oprechtheid” om dit delicate onderwerp cynisch of grof te behandelen.

Misschien zal een aan pansexualisme verslaafd psycholoog dit werk als „oppervlakkig” willen afdoen, en deze of gene progressief zich ergeren aan een zeker gezond conservatisme. Want het verschil tussen man en vrouw, fysisch, psychisch, geestelijk, maatschappelijk, wordt nergens en bagatelle behandeld, en dienovereenkomstig worden de sexuele gedragingen der beide geslachten als uit verschillende bron voortspruitend en aan verschillende eisen beantwoordend, beoordeeld.

En dat liefde en sexualiteit wel is waar, in hun volledigheid, de een niet zonder de ander kan bestaan, sluit niet uit dat de schrijver het onderscheid zeer goed weet te maken, en niet de eerste geheel in de tweede doet opgaan. Schaamtegevoel en verfijning, in moderne boeken, die op wetenschappelijkheid aanspraak maken, maar al te vaak weinig in rekening gebracht, als bijkomstigheden of zelfs als hysterische afwijkingen behandeld, komen in dit werk tot hun volle recht. In één woord, het is een ware weldaad, dat dit delicate onderwerp nu eens op een, in de beste zin van het woord, delicate wijze wordt behandeld. DTZ.

## Van de Redactie

Wijsgerige bespiegeling verheft zich niet zo hoog boven de wisselvalligheden des levens en de eigenaardigheden harer beoefenaren, als men veelal geneigd is te menen. Zeker, de filosoof-uit-roeping zoekt waarheid. Waarheid, die geldt onafhankelijk van zijn slagen of falen. Hij zoekt een antwoord op de vraag naar de zin van het leven, dat meer dan alleen persoonlijke betekenis heeft. De woorden eeuwige waarheid komen hem op de lippen. Maar hij moge zich er voor hoeden zijn eigen gedachtenconstructies te vereenzelvigen met de volstreckte waarheid, waar zijn streven naar uitgaat, de Waarheid, die altijd weer opnieuw gezocht wil worden. Zijn antwoord immers draagt het stempel van zijn eigen persoonlijkheid, het weerspiegelt de tijd, waarin hij leeft, het is gekleurd door de cultuur, waar hij deel aan heeft en de stem van het volk, dat het zijne is, klinkt er in door. Daaraan ontkomt niemand. Menigeen acht dit onvermijdelijke tekort een beperking, die de waarde van de uitkomst van elke wijsgerige overdenking twijfelachtig maakt. Toch, dit natuurlijke tekort wordt slechts die denkers en navolgers noodlottig, welke weigeren zich van hun grenzen bewust te maken. De anderen maken van de nood een deugd, want zij geven de ontwikkeling van hun denkbeelden een eigen kleur, een warmte en een leven, welke een winst en geenszins een verlies betekenen. Filosofen van verschillende herkomst vullen zo elkander aan.

De belangstelling in ons land voor de wijsbegeerte richt zich in hoofdzaak op het werk van Nederlandse en Duitse denkers en wordt daardoor eenzijdig gevoed. Franse en Engelse auteurs worden hier slechts weinig bestudeerd. Dat is jammer. De Franse, zowel als de Angelsaksische wijsbegeerte bevat elementen, die een ander licht werpen op de bekende problemen en stellen vragen, die elders niet aan de orde komen. Dit geldt in het bijzonder voor de Franse filosofie. Telkens als ik mij in het werk van een belangrijke Franse denker verdiep,

kom ik weer onder de bekoring van de uitzonderlijke kwaliteiten ervan. Ditmaal was het een studie van de filosofie-historicus Bréhier „Transformation de la Philosophie française”, die mijn geestdrift wekte. „L'honneur de la philosophie française” aldus de auteur, „c'est d'avoir gardé intact. . . ce souci d'universalité, de conscience claire, d'humanité, qui reste notre tradition véritable”. Inderdaad, het door en door heldere van de betoogtrant, het afzien van terminologische ingewikkeldheden, waarvan men zich telkens afvraagt of zij werkelijk onmisbaar zijn, (Bréhier prijst Bergson, omdat hij schijft „sans abus de termes techniques”) het volgen van de grote lijnen, het bewogen worden door de concrete vragen van het mensenleven, waardoor vele werken een sterk ethisch accent krijgen en hierbij aansluitend het vermijden van abstracties, welke het denken te ver van de realiteit verwijderen, dat zijn enige van de eigenschappen, die de Franse wijsgerige werken tot een rijk vloeiende bron van begrip en inzicht maken. Wie, om een voorbeeld te noemen, Ueberweg's „Geschichte der Philosophie” of het gelijknamige werk van Windelband regelmatig gebruikt, zal, indien hij daarnaast het voortreffelijke „Histoire de la Philosophie” van Emile Bréhier raadpleegt, ervaren, dat op menig probleem een nieuw licht wordt geworpen en dat hij beter wordt ingelicht over het werk van ook ten onzent niet voldoende bekende Franse denkers. Wie, ander voorbeeld, zich bezighoudt met wat Rickert noemt de Lebensphilosophie, zal goed doen naast Schopenhauer, Nietzsche en Simmel ook aan Bergson de nodige aandacht te schenken. Hij zal dan ontdekken van hoe grote waarde de aanpak der problemen voor hem is. En ten slotte als derde voorbeeld: de idealistische wijsbegeerte neemt in Frankrijk een geheel andere vorm aan dan in ons land en in Duitsland, ook hier betekent uitbreiding van het arbeidsveld verruiming van inzicht.

„Transformation de la Philosophie française” is een geslaagde poging om de ontwikkeling van het Franse denken in de twintigste eeuw te schetsen.

De wereld, waarin wij leven, is sinds 1900 volkomen veranderd. Geen wonder dus, dat deze ommekeer zich weerspiegelt in de wijsbegeerte. In rustiger tijden moge een dergelijke weerspiegeling eerst met grote vertraging intreden, wat in deze halve eeuw gebeurd is, heeft de denkende mens zo aangegrepen, heeft zo sterke twijfel gewekt aan de zin van die gebeurtenissen en dus ook aan de zin van het leven en werken van de mens, dat wijsbegeerte (en godsdienst) op-

nieuw voor dringende (overigens oude) vragen gesteld worden. Deze studie is geenszins een typisch-Franse. Zij is kenmerkend voor de gehele Westerse cultuur. Vandaar dat dit boek een algemene betekenis heeft.

De negentiende-eeuwse wijsbegeerte, geïnspireerd door de werkwijze der natuurwetenschappen en de verbazingwekkende resultaten daarvan, heeft vrijwel alle klassieke filosofische problemen naar dat voorbeeld willen behandelen. Zij wekt tegen 1900 sterke reacties. Bréhier spreekt van „les initiatives spirituelles au début du vingtième siècle”. In Frankrijk opent Bergson de aanval met zijn proefschrift „Les données immédiates de la conscience” (1889). In een meesterlijke beschrijving van het psychisch leven van de mens maakt hij zijn lezers ervan bewust, dat het onmogelijk is een adequaat beeld van zijn innerlijk leven te borduren op het tijd-ruimte-causaliteit stramien van de natuurwetenschap. Het probleem der menselijke vrijheid stelt hij opnieuw door het in verband brengen met dat der schepende werkzaamheid. Hij laat zien, hoe het achteraf verklaren van de vrije daad uit haar antecedenten, een verminking van de werkelijkheid is.

In zijn latere werken benadert Bergson andere wijsgerige problemen op overeenkomstige wijze. Steeds roept hij de mens, die zich op de levensvragen bezint op om terug te keren tot het onmiddellijk doorleefde. Hij maant tot de uiterste voorzichtigheid bij het pogen naar aanleiding van het beleefde begrippen te vormen en oordelen uit te spreken... Al te licht vervalt men dan weer in schematiseringen, welke deze levende materie vervalsen.

Er zijn in Frankrijk voor de eerste wereldoorlog andere denkers, die op hun wijze aan dezelfde tendenz uitdrukking geven. De invloed, die er van Bergson uitgaat, binnen en buiten de grenzen van de republiek, is groot. Hij heeft het geloof in de almacht van de alles objectiverende en analyserende methode der natuurwetenschappen gebroken. En zelfs als zijn werken op hun beurt reacties wekken, draagt het protest tegen zijn irrationalisme — het is de vraag of dit etiket hier op zijn plaats is — de sporen van de door zijn toedoen veranderde wijsgerige situatie.

De lawine van noodlottige gebeurtenissen, die in 1914 losbreekt en sinds dien de Europese samenleving en cultuur aantast, helpt dan mee om de zekerheden van de vorige eeuw te ondermijnen. Langzamerhand ontstaat een toestand, waarin het vertrouwen in positieve pogingen als die van Bergson — men denke in dit verband aan zijn

laatste werk „Les deux sources de la Morale et de la Religion” — meer en meer ondergraven wordt.

Bréhier beschrijft op buitengewone instructieve wijze de invloed, welke van die veranderde geestesgesteldheid op de filosofie uitgaat. Hij wijst op het merkwaardig verschijnsel, dat op ver uiteen gelegen gebieden, die elkander niet beïnvloeden, vaste grondslagen aan het wankelen raken.

In de wiskunde, het voorbeeld van wetenschappelijke zekerheid, waren reeds eerder gebreken in de bovenbouw aan het licht gekomen<sup>1</sup>, welke een kritisch onderzoek naar hun betekenis nodig maakte.

In de theoretische natuurkunde bleek het causaal volkomen bepaalde continue wereldbeeld van voor 1900 onhoudbaar. Het axioma, dat de natuur geen sprongen maakt, moest losgelaten worden. Het apparaat, nodig om de empirisch gegeven verschijnselen te ordenen, moest tot op de grond herzien worden. In de plaats van streng determinerende natuurwetten komen statistische en dat niet faute de mieux, zoals men veelal meent, maar principiëel.

Soortgelijke situaties doen zich in andere empirische wetenschappen voor.

Maar het blijft niet bij een crisis der wetenschappelijke zekerheden. Het is al lang een gemeenplaats geworden van een crisis der moraal te spreken. Het geloof aan ethische en andere waarden van meer dan enkel persoonlijke geldigheid wordt door menigeen als een verouderd bijgeloof beschouwd.

Deze ingrijpende veranderingen weerspiegelen zich nu al zeer spoedig in de filosofie, waar het zoeken naar algemeen geldige, dus vaste relaties, zowel als het construeren van een wijsgerig systeem, dat aanspraak maakt op objectiviteit, meer en meer op de achtergrond geraakt om plaats te maken voor die problemen, welke verrijzen, zodra het subjectieve element in de kennis, in de waardebeoordelingen en in het doen en laten van de mens de volle aandacht krijgt. „Triomphe de la subjectivité” staat er boven een van de hoofdstukken, waarin Bréhier die ontwikkeling schetst. Aldus is de mens, zijn innerlijk en uiterlijk leven, zijn persoonlijke keuze, zijn gebondenheid en vrijheid, de situatie, waarin hij verkeert tot het voornaamste, om niet te zeggen het enige, thema van de wijsgerige bespiegelingen geworden. „La connaissance de soi” is van ouds een onderwerp, dat de filosoof bezighoudt. Nu komt in het verlengde daarvan: „la surveillance et la direction de soi”.

<sup>1</sup> vgl. Van Os, *Moderne Logica*, Mens en Kosmos 1948, pag. 243 e.v.v.

„L'atmosphère purement intellectuelle” is niet langer het geëigende milieu voor het huidige wijsgerige onderzoek. Problemen worden gesteld en behandeld, waarvan vertegenwoordigers van een vroegere periode zich zouden afvragen of het wel filosofische problemen zijn.

De mens, die het objectief geldende negeert of, sterker nog, ontkent, komt in de grond van de zaak alleen te staan. Hij vervreemdt zich van de wereld, waarin hij leeft en van zijn medemensen. Hij is niet langer van nature opgenomen in het geheel. Zijn leven is niet langer als door onzichtbare draden verbonden met dat van alle anderen. Hij voelt zich eenzaam en verlaten, angst vervult hem. Zijn plaats in deze, hem eigenlijk vreemde, wereld, zijn verhouding tot de anderen wordt hem tot een probleem. In de behandeling van deze en dergelijke problemen duikt nu het begrip transcendent op in een voor onze tijd karakteristieke, van het vroegere woordgebruik afwijkende betekenis. De op zichzelf teruggeworpen mens leeft in een zijn subjectief bestaan transcenderende werkelijkheid, waarmee hij geen wezenlijke communicatie heeft. „Cette introduction du transcendant est le signe d'une crise de civilisation, qui laisse l'homme solitaire, s'interrogeant sur les valeurs”. Met deze woorden leidt Bréhier dan een discussie over het probleem der waarden, dat in de hedendaagse filosofie in het middelpunt van de aandacht staat, niet op de zuiver theoretische wijze, welke de Duitse waardefilosofie van een vroegere periode kenmerkt, maar als een probleem, waar de mens, die zijn leven zelf moet richten, nu geen traditionele zekerheden hem een betrouwbaar levensschema verschaffen, dagelijks mee worstelt. Want de waarde als formule met een onaantastbare, bijna gewijde inhoud moge uit zijn leven verdwenen zijn, niet de waarde als een beroep, dat op hem gedaan wordt, om van zijn leven iets te maken. Die waarden, de werkelijke, leven ook nog voor de moderne mens. Bréhier spreekt in dit verband over „la constance de la valeur”, waarvan het heet, dat zij „n'est point la permanence d'une formule, mais celle d'un appel”.

Op deze wijze volgt deze studie van het moderne denken de ommekeer, welke het in de laatste decennia heeft ondergaan. Hij wijst op de vele moeilijkheden, waarvoor de mens van nu zich geplaatst ziet, moeilijkheden van sociale, economische, politieke en culturele aard, op de problemen, die opgelost moeten worden wil de beschaving niet ten gronde gaan. En hij laat zien hoe alle vragen, als zij doorgedacht worden, uitlopen in de centrale vraag, die naar de mens, een vraag, geboren uit nood. Want ook dit is een typerend kenmerk

van het filosoferen van onze tijd, hierboven reeds genoemd, het is uit de zuiver intellectuele sfeer getreden. Men filosofeert niet uit luxe in de beschuttende, serene rust van de studeerkamer, men worstelt, moet wel worstelen, met de vragen, welke zich elke dag opdringen aan ieder, die niet horende doof en ziende blind is.

In een voortreffelijk hoofdstuk „Philosophie et Littérature”, waaruit ik hele stukken zo maar zou willen overschrijven, laat Bréhier zien hoe deze wending van het objectieve naar het subjectieve, van het abstracte naar het concrete, van het zuivere denken naar het mensenleven en zijn noden zich aftekent in een nieuwe betrekking tussen de wijsbegeerte en de schone letteren. Marcel en Sartre, zij zijn niet de enige!, zijn dichters en denkers. De laatstgenoemde aarzelt niet in een van zijn laatste filosofische werken (*Le mystère de l'être*) te verklaren, dat hij meer dan een resultaat van zijn wijsgerige overdenkingen duidelijker vorm heeft kunnen geven door het in de mond en in het gedrag van de in zijn drama's tot leven gekomen mensen te leggen, dan in zijn wetenschappelijke verhandelingen.

Het beeld dat Bréhier schetst van het denken van onze tijd is uitermate boeiend en leerzaam. Het roept de lezer op tot zelfbezinning. Moge het lezers, die aan deze roep gehoor geven, in grote getale vinden, ook buiten Frankrijk.

Pr.



## Twéeërlei Zedelijkheid

Eens, zo lezen wij in PLATO's *Protagoras*<sup>1</sup>, waren er al wel goden, maar nog geen mensen of dieren. Toen de bestemde tijd ook voor hun geboorte gekomen was, formeerden goden hen in het binnenst der aarde uit vuur en aarde en gaven *Prometheus* (= de Vooruitziende) en diens broeder *Epimetheus* (= de Terugziende) opdracht, de nieuwe wezens te voorzien van de voor ieder passende vermogens.

*Epimetheus* gaf aan sommige dieren snelheid zonder kracht, aan andere kracht zonder snelheid. Aan de ene soort schonk hij bijzondere afweermiddelen, de andere schiep hij klein, maar die ontving dan het vermogen om te vliegen of hopen te graven, waarin zij zich bij gevaar kon verschuilen. Sommigen kregen huiden of vachten, anderen hoeven of klauwen, terwijl weer anderen met de kunst werden begiftigd doelmatige legers of nesten te bouwen. Er ontstonden, naar *Epimetheus'* regeling, dieren, die zich voedden met wortels, kruiden of vruchten, en andere, voor wie alleen vlees een passende spijs was.

Alleen de mens bleef over, onbedeeld. Want in zijn ijver voor de dieren had *Epimetheus* dit wezen vergeten. Zo lag het daar: hulpeloos en naakt, zonder voetbescherming of dekking, zonder afweermiddelen.

Toen *Prometheus*, de Vooruitziende, het werk van zijn broer aanschouwde, achtte hij dit onvoldoende en hij stal vuur en ambachtelijke bekwaamheid van de Vuurgod *Hephaestus* en de Wijsheidsgodin *Athene* als gaven voor de hulpeloze mens.

Zo kreeg deze de mogelijkheid tot voorziening in zijn allereerste levensbehoeften. Maar ondanks het bezit van enige techniek en beschaving viel het mensdom overwegend aan wilde dieren ten prooi. De mens toch bezat nog niet de kunst om een gemeenschap te vor-

<sup>1</sup> Hier volg ik Prof. Dr D. LOENEN, *Athene, het Hellas van Hellas*, A'dam, 1947, blz. 1-2 en blz. 82-84.

men: men leefde verspreid en stond daardoor onmachtig tegen gevaren.

Toen verenigden de mensen zich, noodgedwongen, in versterkte plaatsen. Maar ook dit bracht geen duurzame uitkomst. Nieuw gevaar voor ondergang dreigde: de mensengroepen deden nu elkaar afbreuk, bestreden elkaar met dodelijke wapens. *De kunst van het samenleven, van allen met allen, was hun nog niet bekend.*

De versterkingen werden verwoest en verlaten, de bewoners verspreidden zich weer, leefden weer alleen of in kleine groepen voort en kwamen voor het merendeel om.

Maar daar nu de beoogde orde, de Kosmos in de levende natuur dreigde verstoord te worden door het verdwijnen van één soort, zond Vader Zeus, de Hemelgod, zijn bode *Hermes* naar de aarde, om de mens te begiftigen met *eerbied voor het wezen en de rechten van anderen* en *beseft van orde en regel*, opdat die de ordenende krachten zouden zijn en de mensen zouden brengen tot „*philia*”, tot beseft van saamhorigheid, tot vriendschap.

Zo kan dus, volgens *Plato*, een waarachtige samenleving slechts berusten op het gevoel met eigenen, met vrienden (*philoï*) te zijn, op saamhorigheidsbeseft of vriendschap (*philia*). En de enige krachten, welke de enkeling daartoe kunnen brengen, zijn gevoel voor de rechten van de naaste en eerbied voor regelen, echter niet als vanboven- en vanbuiten-af opgelegde dwang, maar als innerlijke vezels en levensdraden...

Twee-en-twintig eeuwen later schreef *HEGEL*: „Zedelijkheid is het leven der gemeenschap in de enkelingen”.

Hierin is aangegeven, dat zedelijkheid gemeenschapsleven vooronderstelt, ja dat zedelijkheid gemeenschapsleven is.

Wanneer wij hier van „gemeenschap” spreken, bedoelen wij natuurlijk niet de huidige toestand van verscheurdheid en strijd, waarin zich onze z.g. samenleving<sup>2</sup> bevindt, maar doelen wij op het wezen van waarachtige gemeenschap, op iets dus, wat wij uit ervaring niet kennen, maar waarvan ons een intuïtie voorzweeft.

Deze intuïtie kan echter bevestiging en steun vinden in hetgeen de beschouwing der algemene levensverschijnselen ons leert. Omdat de problematiek van enkeling en gemeenschap, d.i. de problematiek der zedelijkheid, niet opzichzelf staat, doch de menselijke vorm is

<sup>2</sup> De term *tegenleving* ware meer op zijn plaats.

van de grondproblematiek van alle leven: die van de delen en van het geheel.

In een levend organisme vormen alle cellen en celtgroepen een zinvol, harmonisch geheel. Elk deel speelt de hem eigen rol, d.w.z. beperkt zijn gedragsmogelijkheden tot een bepaalde gedragsordening ten behoeve van het geheel. Wat wij ook aldus kunnen uitdrukken: elk deel staat tot elk ander deel en tot het geheel in de juiste, rechte verhouding.

Althans, voorzover het organisme gezond is. Want de harmonische samenwerking der delen kan ook gestoord zijn; wij spreken dan van ziekte. Wanneer b.v. de schildklier overmatig functioneert, ontwikkelt zich de toestand, die wij *Basedow'se* ziekte noemen. Of bepaalde cellen gaan ongebreideld groeien en zich vermenigvuldigen, zonder zich aan de organische orde van het geheel te storen: kanker.

In al dergelijke gevallen is de alzijdige harmonie verstoord, de rechte verhouding opgeheven.

Maar de meest voorkomende, de „normale” toestand op organisch gebied is toch de harmonische toestand der gezondheid, de „rechte” organische gemeenschapsverhouding.

Richten wij nu onze blik naar een georganiseerde dieren-samenleving als die der bijen, dan treffen wij daar principiëel hetzelfde aan: alle individuen spelen de hun eigen rol, staan tot elk ander individu en tot de gemeenschap in haar geheel in de juiste, rechte verhouding. Nemen wij, als voorbeeld, de levensgeschiedenis van een werkbij<sup>3</sup>.

De werkbij kruipt uit haar pophuid, verlaat haar cel en gaat nu onmiddellijk de cellen, waaruit juist andere bijen te voorschijn zijn gekomen, schoonmaken. Na drie dagen gaat zij over tot een ander werk: het voeren van de larven en wel speciaal de oudste onder hen. Daartoe haalt ze honing en stuifmeel uit de provisiekamers van de korf te voorschijn.

Weer een paar dagen later gaat ze ook jongere larven voeren, maar deze krijgen, behalve ook al wat honing en stuifmeel, in de eerste plaats een soort licht-verteerbare „moedermelk”, die door bepaalde klieren in de kop van hun verzorgster wordt afgescheiden. Enkele dagen later gaat ze al eens een verkenningstochtje buiten de korf maken, zonder echter nog stuifmeel of honing te verzamelen.

<sup>3</sup> Prof Dr N. TINBERGEN, *Inleiding tot de Diersociologie*, Gorinchem, 1946, blz. 13-14.

Als ze ongeveer tien dagen oud is, laat ze de zorg voor het broed geheel aan jongeren over en gaat zich wijden aan allerlei huishoudelijk werk: ze neemt de honing over van de binnenkomende bijen en brengt deze in de daarvoor bestemde cellen, stampt het aangevoerde stuifmeel stevig in de stuifmeelcellen, bouwt nieuwe cellen en verwijderd afval en gestorven dieren uit de korf.

Als ze twintig dagen oud is, wordt ze schildwacht, d.w.z. ze posteert zich bij het vlieggat en contrôleert alle binnenkomende bijen. Vreemde indringers worden, waarschijnlijk aan hun geur, onmiddellijk als zodanig onderkend en weggejaagd. Deze schildwachtdienst duurt echter alweer maar enkele dagen. Spoedig vliegt onze werkbij uit om honing en stuifmeel te verzamelen, en deze taak blijft zij verder vervullen tot haar dood.

Twee dingen waren het, die KANT altijd weer van geloof in en eerbied vóór een bovenmenselijke macht vervulden: de sterrenhemel boven hem en de zedelijke stem in hem. Maar verdient dit wonderbaarlijk gedrag van dieren daar niet naast genoemd te worden?

Wij spreken hier van „instincten”, van aangeboren soortelijk gefixeerde vermogens. Wij nemen aan, dat deze verschijnselen samenhangen met opeenvolgende inwendige klierafscheidingen in het organisme van het dier.

Maar is het mysterie hiermee opgeheven? Ik geloof zelfs niet, dat deze dingen ooit volkomen verklaard zullen worden. Wij kunnen — en zullen waarschijnlijk — bij voortgezet onderzoek steeds meer samenhangen vinden. Maar hoe méér wij van het oneindig samengesteld verband gaan zien, des te groter slechts wordt het mysterie van de alles-ordenende Macht, die wij het Leven noemen.

In de Egyptische stad Saïs bevond zich, in een tempel, een gesluierd beeld van de godin *Isis*, waaronder te lezen stonden de woorden: „Ik ben al wat geweest, wat is en wat zijn zal. Géén sterfeling heeft ooit mijn sluijer opgelicht”.

Ik geloof niet, dat het ooit een mens gegeven zal zijn de sluijer van *Isis* volledig op te lichten. Wat ons wèl gegeven is — en dat is ook genoeg — dat is, om met GOETHE te spreken: „Das Erforschliche erforschen, und das Unerforschliche ruhig verehren.”

Wat heeft nu echter onze beschouwing van een dierlijk organisme eerst, en van het bijenleven vervolgens, met ons onderwerp: de zedelijkheid te maken?

Bij de beschouwing van de zinvolle, harmonische samenwerking van cellen en celgroepen kwamen wij al in aanraking met het begrip „gezondheid”. En bij de beschouwing van het gedrag van de werkbij in het geheel van de bijenstaat troffen wij een verschijnsel aan, dat al sterk aan zedelijkheid doet denken. Immers, de bij gedraagt zich op een bij uitstek *sociale* wijze, haar ganse leven is één trouwe dienst aan haar gemeenschap.

Toch zullen wij haar gedrag niet „zedelijk” noemen. En waarom niet? Omdat het niet berust op eigen, bewuste keuze, doch uitsluitend voortspuit op in haar, ondanks haarzelf werkende instinctieve impulsen, welke haar tot haar gedrag noodzaken, zonder dat zij zich van de zin ervan ook maar enigszins bewust is.

Redelijk doelbesef en zedelijke intuïtie kunnen wij de bij — evenmin als alle andere vóór-menselijke wezens — niet toeschrijven.

En hiermee is gegeven het typisch verschil tussen dier en mens: het dier *wòrdt* bepaald, de mens *bepaalt zichzelf*<sup>4</sup>. Althans, voorzover hij geestelijk al waarlijk mens is. Want daar ontbreekt nog maar al te veel aan.

Geestelijk gesproken zijn wij nog altijd overgangswezens, tussen dierlijk instinctwezen en Mens, d.i. *zichzelf doelbewust-bepalende persoonlijkheid*.

De dieren zijn schepselen, hun taak in de Kosmos vervullend krachtens de hun ingeschapen instincten en driften. De mens alleen is bestemd te worden de bewuste mede-arbeider van de Scheppende Macht.

Maar de mens is tot dusver nog in hoge mate de *tegenwerker* dezer macht. Zoals de Stoïsche wijsgeer EPICTETUS (± 50 - 125 na Chr.) het uitdrukte:

„Alles gehoorzaamt en dient de Natuur; de aarde doet dat en de zee, de zon en de overige sterren, de planten en alle schepselen der aarde. Ook ons lichaam, dat naar de wil der Natuur jong en oud, ziek en gezond is en alle verdere veranderingen ondergaat. Zal dan onze mening en ons streven het enige zijn, dat de Natuur weerstreeft? Zullen wij tegen God strijden?”<sup>5</sup>

De mens is geestelijk nog altijd onaf, individueel zowel als collec-

<sup>4</sup> Vgl. SCHILLER: „Alle anderen Wesen müssen; der Mensch ist das Wesen, welches will.”

<sup>5</sup> *De levende Epictetus, Een nieuw Handboekje*, samengesteld en ingeleid door Mr H. GILTAY, Den Haag, 1946, blz. 26.

tief. De harmonie onzer psychische functies is nog zeer onvolkomen, en de harmonie der enkelingen ten opzichte van elkaar en van het Geheel, de Mensheid, is dit evenzeer.

Onze instinctieve aandriften en wensen, onze gedachten, gevoelens, wil, inzicht en intuïtie staan niet in de rechte verhouding tot elkaar. En deze rechte verhouding ontbreekt ook tussen de individuen onderling, tussen individu en groep, groep en groep, ras en ras, volk en volk enz.

In PLATO's Politeia tracht *Socrates* het wezen der gerechtigheid — als persoonlijke geestesgesteldheid — te benaderen door een onderzoek van de verhoudingen in een ideaal-gedachte Staat.

In de volkomen Staat beperkt ieder burger zich tot de hem eigen rol. Wanneer niemand zijn grenzen overschrijdt, heerst er gerechtigheid in de gemeenschap, is zij gezond, schoon, goed, gelukkig. Zodra echter een deel zijn grenzen te buiten gaat, zich verheft tegen anderen of tegen het geheel, deze naar zijn persoonlijke zin tracht te dwingen, is het evenwicht verbroken en heerst er ongerechtigheid, een toestand van ziekte, zwakte, ondeugd en leed.

En zo is, aldus *Socrates*, ook de enkeling alleen dan gezond, rechtvaardig, zedelijk-goed en gelukkig, wanneer al zijn functies — de redelijke zowel als de niet-redelijke, begerende — harmonisch samenwerken.

Deze gedachte gaat al terug op PYTHAGORAS (6e eeuw vóór Chr.), van wie ons is overgeleverd het woord: „De deugd berust op de harmonie tussen het redelijke en het niet-redelijke”.

Het schijnt gewenst, thans iets naders te zeggen over de betekenis die wij hier hechten aan de term „rede”, want dit woord wordt in zeer verschillende zin gebruikt, wat tot allerlei misverstand aanleiding geeft.

Veelal wordt rede gelijkgesteld met verstand, intellect. Waarmee dan bedoeld wordt het onderscheidende, analyserende en conclusie-trekkende vermogen van onze geest, dat in alle wetenschap-beoefening zul een voorname rol speelt.

Deze gelijkstelling rede=verstand is echter onjuist. Ons verstand, ons intellect is een deel, een component van onze rede. Maar onze rede is, behalve verstand, ook *intuïtie*.

En deze beide, verstand en intuïtie, zijn gegrond in de éne Natuurrede, die vlees werd in ons lichaam en bewustzijn schiep in onze geest.

Helderder en schoner dan iemand anders heeft wijlen Prof. ARIËNS KAPPERS deze samenhang uiteengezet in een opstel over „Verstand, Instinct en Intuïtie”<sup>6</sup>.

Die grotere Rede, die door onze intuïtie tot ons spreekt, onderscheidt zich van ons bewuste Ik-verstand ten eerste door haar organisch-scheppend vermogen, maar dan ook door het feit, dat zij zich niet, als ons verstand, slechts op één punt tegelijk kan concentreren, doch aan veel te gelijk haar aandacht schenkt.

„Die grotere Rede openbaart ons *diepere Zelf* aan ons. In haar wordt ons bewust ons dieper wezen, dat niet is de ... reeds bereikte werkelijkheid, maar de *werkende* werkelijkheid van ons bestaan, datgene wat niet is onze *ikheid*, maar wat ook onze ikheid schiep en verder leidt tot hogere volmaking: onze entelechie.

„Zo openbaart zij ons iets, dat wij nog niet kennen, ja, dat wij zelfs niet getracht hebben te kennen, wat wij niet waarnemen met ons oog, maar dat ook dat oog schiep en tot zien in staat stelde, iets dat wij niet hoorden met onze oren, maar dat ook die oren en ons verstand schiep... En zij spreekt niet tot ons in de taal van de *analytische* rede, maar in haar eigen taal als *verbindende, ordenende Rede*.

„Opgaande in haar verliezen wij ons Ik en de (eenzijdige) doelstellingen van ons Ik en beleven wij een drang, die ook in anderen werkt en ook in die anderen het ordenend en scheppend beginsel is, niet het (eng-) persoonlijke.”

Wanneer wij nu terugkeren tot onze hierboven geformuleerde stelling van het geestelijk-nog-onvolgroeid-zijn van de mens, van zijn gemis aan innerlijke harmonie en aan harmonie met zijn medemens en het mensheidsgeheel, dan rijst onvermijdelijk de vraag: hoe kan deze harmonie ooit tot stand komen, althans zo dicht mogelijk worden benaderd?

En dan is één ding wel aanstonds duidelijk: dat wij deze harmonie nooit met onze bewuste, eenzijdig-gerichte Ik-wil en Ik-verstand kunnen *maken*. De zelf-harmonisering van mens en mensheid kan geen „Planwirtschaft” zijn.

Men kan zichzelf en zijn samenleving niet naar welgevallen construeren, zoals men dit een machine doet.

De bioloog Von UEXKÜLL werd eens gevraagd, of men een levend organisme toch niet als een — zij het dan zeer gecompliceerde —

<sup>6</sup> Dr C. U. ARIËNS KAPPERS, *Zielsinzicht en Levensopbouw*, A'dam, 1925, blz. 89 vv.



machine kon beschouwen. Hierop antwoordde hij: „jawel; als je er dan maar bij zegt, dat het een machine is, waar de uitvinder, de ingenieur, constructeur, machinist en reparateur in zitten.”

Een levend wezen vertoont inderdaad in bepaalde opzichten overeenstemming met een machine, maar het *is* meer. En daarom kunnen wij het, lichamenlijk noch geestelijk, *maken*. Het kan alleen *groeien*, *zich* ontwikkelen.

Het enige wat wij — d.i. ons bewuste Ik — doen kunnen, is: de groei, de ontwikkeling van ons wezen bevorderen of... tegenwerken. En dit laatste doen wij nog altijd overwegend.

Wij trachten onszelf — en anderen — te „massregeln” met algemene, abstracte normen, met kategorische imperatieven, met „Gij zult!”’s. Waarmee wij miskennen de idee der harmonie, waarbij wij trachten één factor van ons zieleven: onze bewuste Ik-wil tot ziele-*dictator* te verheffen, met alle funeste gevolgen vandien.

Men ziet voorbij, dat onze Ik-wil, hoezeer ook onmisbaar, toch slechts één onzer psychische functies is; dat de ontwikkeling van ons wezen dus wel *mede* door deze functie, maar nooit door haar alléén bepaald wordt.

Maar, zal men vragen, wat blijft er dan over van de betekenis van *zedelijke normen*?

Hier valt allereerst te bedenken, dat zedelijke normen, zoals wij die b.v. uitgedrukt vinden in de Bijbelse Tien Geboden, geen uitvindsels zijn van de bewuste Ik-wil, maar pogingen tot algemene formulering van wetmatigheden, waarop ons wezen is aangelegd, van ontwikkelingstendenzen, die wortelen in die grotere Rede, waarvan onze bewuste geest, evenals ons lichaam, de schepping is.

Deze zelfde gedachte is reeds uitgesproken door de Stoa, die de zedelijke geboden niet beschouwde als maaksel van de bewuste mensengeest en evenmin als van buiten- en boven-af, langs boven-natuurlijke weg gegeven bevelen, maar als de zelf-bewustwording van de diepste menselijke wezenaard, welker kern gezien werd als een deel, een vonk der Goddelijke Naturrede (de Logos).

Hiermee is, naar mijn overtuiging, gegeven een synthese van twee begrippen, die door de moderne mens veelal als absolute, elkaar uitsluitende tegen-stellingen worden gezien: de begrippen *autonomie* (zelfbepaling) en *heteronomie* (bepaald-worden door een macht buiten ons).

De *heteronomie*-idee wordt vooral verdedigd door die orthodoxe Christenen, die — theoretisch althans — de mens als volslagen

machteloos, waardeeloos wezen stellen tegenover de almachtige, heilige God. Voor hen is de gedachte ener menselijke autonomie slechts uiting van goddeloze overmoed.

Diametraal daartegenover staat de opvatting van een type van Humanisten, voor wie juist elke heteronomiegedachte een gruwel is, waartegen zij niet genoeg kunnen fulmineren: het moet *autonomie* zijn, autonomie en nòg eens autonomie!

De ene extreme opvatting schijnt mij echter al even onhoudbaar als de andere.

Dat de leer der absolute zelf-ontwaarding met de menselijke natuur in strijd is, blijkt uit het feit, dat hare aanhangers, ondanks hun — bewust ongetwijfeld in de allermeeeste gevallen eerlijk gemeente — belijden van eigen onwaardigheid, een voor elke buitenstaander duidelijke hoogmoed ten toon spreiden, in de overtuiging, dat hùn kerk of secte de uitverkiezing bezit in tegenstelling tot alle andere. Een feit, dat zelfs door de calvinistische psychiater TOLSMA wordt erkend<sup>7</sup>. Ik moet hierbij ook denken aan een uitspraak van SPINOZA (*Ethica* IV, Stelling LVII, Opmerking): „Ofschoon zelfverachting het tegendeel is van hoogmoed, is niettemin wie zichzelf veracht ten nauwste verwant aan de hoogmoedige”.

Maar even onhoudbaar als de volstreckte heteronomie-gedachte is de proclamatie der absolute menselijke autonomie, omdat deze de mens absoluut stelt, hem losmaakt uit het kosmisch verband. Terwijl hij in werkelijkheid, als alle wezens, deel is, orgaan van het Alwezen, de Kosmos.

Autonomie heeft de mens in die zin, dat hij, voorzover zijn innerlijk harmonisch geordend is, géén speelbal is van de elementen zijner buiten- en binnenwereld, maar, daarop productief reagerend, zijn gedragshouding zèlf (autos) bepaalt.

Sluit dit in, zoals weleens gezegd wordt, dat de mens zich zijn zedelijke normen „in vrijheid schept”?

Het hangt ervan af, wat met deze uitdrukking bedoeld is. Bedoelt men ermee, dat hierbij geen sprake behoeft te zijn van enige *dwang*, dan is dit juist. Maar onjuist zou het zijn, „scheppen” hier op te vatten als: naar willekeur formeren.

Zedelijke normen worden niet dóór ons bewuste Ik geformeerd,

<sup>7</sup> Dr F. J. TOLSMA, *Inductie, religieuze groepsvorming en godsdienstwaanzin*, A'dam 1945, blz. 144.- Men zie hierbij ook het belangrijke opstel van P. J. STOLK, *Het Zondebesef als godsdienst-psychologisch probleem*, Ned. Tijdsch. v. d. Psychologie, Deel IV (1949), blz. 482 vv.

maar zij *openbaren* zich áán ons Ik, als de stem van die grotere Rede, die de diepste grond is van óns wezen en van de ganse werkelijkheid.

Zo zijn de zich in ons openbarende zedelijke normen in laatste instantie *kosmisch verankerd*. Onze autonomie, onze zelfbepaling is tenslotte de Autonomie, de Zelf-regulering en -harmonisering van het Al-Wezen in ons.

Zo vormen dan autonomie en heteronomie uiteindelijk geen tegenstelling meer. Immers ónze autonomie is tevens kosmonomie, theonomie.

Maar er ontbreekt aan onze autonomie, aan onze zelfregulering nog maar al te veel.

Wat wij „zedelijkheid” noemen, is voor het overgrote deel nog slechts schijn-zedelijkheid, of, om een terminologie van KANT in enigszins andere zin te gebruiken: legaliteit in plaats van moraliteit.

In een vroeger opstel<sup>8</sup> heb ik uiteengezet, hoe onze geestelijke organisatie nog altijd niet *centraal*, maar *antagonistisch* geconstrueerd is.

Datgene, wat wij ons geweten plegen te noemen, is nog maar zeer zelden een *eigen, centrale zedelijke waarderingsfunctie*, doch meestal — naar een uitdrukking van de theoloog Prof. AALDERS — „iets in ons, bóven ons, tégen ons”.

Het „geweten” houdt ons de „wet” voor, eist van ons het „goede” te doen en het „kwade” te laten. Het is het „tremendum”, dat door de Grieken werd voorgesteld als de schrikkelijke stem van de *Erinyen*, de onverbiddelijke Wraakgodinnen, die de schuldige mens vervolgen en martelen, of, in christelijke vorm, als de toorn Gods, die de zondaar terneer werpt en hem zich doet wentelen in angst en wroeging...

Dat dit alles, in welke voorstellingen of beelden vervat, psychische werkelijkheid aanduidt, is onloochenbaar.

Maar het is een *primitieve* psychische werkelijkheid, die wij te boven moeten — en kunnen — komen.

De schrikkelijke „gewetens”-werkelijkheid, de siddering van het „Gij zult!” is de psychische werkelijkheid van het kind en van de kinderlijk-gebleven mens.

<sup>8</sup> *Psychotherapie en Levenskunst*, Ned. Tijdschr. v.d. Psychologie, Nieuwe Reeks, Deel I (1946).

Dit „geweten” is wat FREUD genoemd heeft het „Über-Ich”, het product van de morele dressuur der ouders.

Dit „Über-Ich” is echter niet, zoals FREUD het voorstelde, een bijzondere instantie *in* het Ik, maar een speciale houding *van* het Ik: het Ik neemt *tegenóver* de eigen neigingen en wensen de autoritaire ouderrol aan, speelt de ver- en gebiedende rol tegenover zichzelf: heteronomie!

Het is duidelijk, dat deze rol, hoe algemeen ook, in strijd is met alle zedelijke vrijheid, met alle spontane zelfregulering.

Want het wezen van alle leven is spontaniteit, beweging van binnen uit. „Het verschil tussen een dode en een levende hond bestaat hierin”, zegt Meester ECKHART, „dat de eerste slechts bewogen kan worden doordat men hem sleept of duwt, terwijl de tweede zich beweegt uit zichzelf.”

Het kind, of de mens, die zijn begeerten en wensen „eronder” houdt met behulp van de Über-ich-rol, maakt van zijn zielestaat een dictatuur.

PLATO vergeleek, in zijn Phaedo, het ware menselijke zelfbestuur met de gedragwijze van een wagenmenner, die zijn vóór hem uitlopend span paarden met wijsheid en begrip be-teugelt en leidt.

De Über-Ich-mens daarentegen is als een koetsier, die, zodra een van zijn paarden hem enige last bezorgt, van de bok afspringt en het beest woedend bij het bit grijpt. Dat dit voor de voortgang van de levenswagen niet bevorderlijk is, is wel zonder meer duidelijk.

Wij kunnen onze paardjes alleen dan in het gareel houden, wanneer zij beteugeld en geleid worden door de éne centrale Menner, die *achter* hen staat.

Of, om alle beeldspraak te laten varen, wanneer het Centrale Subject van ons wezen, ons *Zelf*, door verstandig vrijlaten en beperken, al zijn neigingen zoveel mogelijk tot harmonie met elkaar weet te brengen.

Daarom betekent voortschrijden in zedelijkheid allereerst: ons zoveel mogelijk losmaken van alle overgenomen normen en Ik-dwang. En dan: ons steeds meer, met ons ganse wezen, richten naar de zich in ons openbarende Rede.

„Rede”, niet te verstaan dus als louter-verstandelijk inzicht, maar ook, of liever vooral, als intuïtieve waarderingsfunctie, huldigend het principe der harmonie.

„Goed” is, tenslotte, alles wat bijdraagt tot de harmonisering van

ons eigen wezen en van onze relatie tot onze medemensen en de ganse overige werkelijkheid.

„Goed is, wat goed is voor mij. Maar wat voor mij werkelijk goed, heilzaam is, is tevens datgene, wat heilzaam is voor de ganse gemeenschap.” (EPICTETUS)

Zo zijn dus „egoïsme” en „altruïsme” geen wezenlijke tegenstellingen meer. Althans, wanneer ons egoïsme het ware egoïsme is. Zeer gelukkig is dit door EPICTETUS ook uitgedrukt in dit fragment:

„Zo is de natuur van al het geschapene, dat het alles doet voor zichzelf. Ja, ook Zeus doet dat. Maar wanneer wij Hem vereren als de Regengever, de Schenker der vruchten, de Vader van goden en mensen, is dat dan niet omdat Hij zorgt voor Zijn ganse schepping? Zeker, en hierin ligt ook niets tegenstrijdigs. Want Zeus is slechts gelukkig, wanneer Hij het welzijn Zijner schepselen bevordert.”<sup>9</sup>

Wij moderne mensen zijn echter aan een zodanig „sociaal egoïsme” nog lang niet toe. Wij werken nog altijd, met onze „Gij zult!”'s tégen onszelf en tégen elkaar in.

Ja, wij hebben het met onze „moraline” (NIETZSCHE), met onze Ik-dictatuur en ons Ik-verstand ver gebracht! Zo ver, dat wij nu in staat zijn elkaar tot op de laatste man uit te roeien. En het „Gij zult” handhaven wij tot in de uiterste consequentie; tot in de topmomenten van onze waanzin, die wij oorlog noemen, houden wij hier aan vast. Want dan geven wij onszelf en elkaar het gebod:

*Heb uw vaderland lief boven alles, Uw volks- en bondgenoten als uzelf, en verdelg de rest als ongedierte!*

Wordt het niet tijd, dat wij met dit soort van zedelijkheid trachten te breken? Dat wij alle *eisen* — van onszelf en van anderen — trachten op te geven, en ons gaan afvragen:

wat *willen* wij eigenlijk?

Misschien dat er dan, wanneer wij dat doen, enige kans bestaat, dat wij ons, langzamerhand, bewust worden van de in ons, als in alle werkelijkheid, levende *ordenings-, harmoniseringstendenz*, van de stem van die grotere Rede, die niet door ons Ik geleid wordt, maar die ook ons Ik schiep en wil leiden.

Dan zouden wij misschien ook realiseren, dat het een feit van niet te overschatten betekenis is, dat er, te midden van de wirwar der meest uiteenlopende morele normen, toch ook *zedelijke constanten* zijn aan te wijzen, fundamentele zedelijke beginselen, die zich altijd

<sup>9</sup> *De levende Epictetus*, blz. 19.

en overal weer openbaren, waar de ontwikkeling van de mens een bepaalde trap heeft bereikt.

Zulk een zedelijke constante is de z.g. gulden regel van het Evangelie: „Alle dingen dan, die gij wilt dat de mensen u zouden doen, doe gij hun desgelijks.” (Matth. VII, vers 12).

Ditzelfde beginsel klinkt ons reeds tegemoet uit het oude, vóór-christelijke China. Een leerling van CONFUCIUS vroeg deze: „Meester, bestaat er niet één woord, dat alle zedelijkheid samenvat?” CONFUCIUS antwoordde met de wedervraag: „Is niet wederkerigheid zulk een woord?”

Ook de Stoa kende het beginsel, getuige b.v. het woord van EPIC-TETUS: „Zo gij zelf geen slaaf wilt zijn, duld dan ook geen slaven om u heen.”

En ten onzent kwam Prof. HEYMANS, na de lange gang van zijn onderzoek naar de laatste zedelijke maatstaven tot zijn „Objectiviteitstheorie”<sup>10</sup>, tot het principe, dat zedelijk handelen betekent, de belangen en wensen van anderen in gelijke mate laten gelden als de eigene.

Maar ook dit fundamentele zedelijke principe kan alleen dan aan mens en mensheid ten goede komen, wanneer het in ons gaat leven op grond van onze innerlijke harmoniedrang.

Wanneer wij ook hiervan weer een „Gij zult” maken, het dus van anderen en van onszelf gaan *eisen*, dan zal ook dit beginsel ons alleen maar tot nog feller conflicten, tot nog schrillere disharmonie, in onszelf en ten opzichte van elkaar, leiden.

Er is gezegd, dat Gods molens langzaam malen. En zeker is de groei der waarachtige, vrije zedelijkheid van binnen uit een even moei-zaam als langdurig proces, dat zich niet laat forceren.

Een der allermoeilijkste dingen is wel het begin van alles: het leren *verdraagzaam te zijn jegens onszelf*, jegens onze eigen tekorten.

Het kost zelfs dikwijls de grootste moeite een mens — alleen nog maar theoretisch — te doen inzien, dat verdraagzaamheid niet alleen een deugd is, die men ten opzichte van anderen, maar ook jegens zichzelf heeft te betrachten. Ik heb, in mijn analytische praktijk, vele overtuigde Christenen ontmoet, die zich alleen al tegen deze gedachte ten hevigste verzetten. Tot zij gingen beseffen, dat ook in dezen het meten met twee maten, niet juist kàn zijn; dat er,

<sup>10</sup> Prof. Dr G. HEYMANS, *Einführung in die Ethik*, Leipzig, 1914, blz. 238 vv.

wanneer men zichzelf en de naaste gelijkelijk moet liefhebben, geen enkele grond voor onverdraagzaamheid jegens onszelf kan bestaan.

Prachtige dingen zijn hierover gezegd door LIEBMAN in zijn *Peace of Mind*<sup>11</sup>, met name in het hoofdstuk: „Love thyself properly”.

Waar het om gaat, aldus LIEBMAN, is: het aanvaarden en verdragen van onze zwakke kanten zowel als van onze sterke.

„De meeste mensen echter bezitten een tweeledige interpretatie van zichzelf — tweeërlei zelfportretten in gescheiden vertrekken. In het ene vertrek hangen al de portretten van hun deugden, in de helderste kleuren geschilderd, zonder enige schaduw of gebrek. In de andere kamer hangen de doeken hunner zelfveroordeeling, even onrealistisch donker en afschrikwekkend, zonder enig vriendelijk licht”.

„Maar inplaats van deze twee portretafdelingen gescheiden te houden, moeten wij ze bijeenbrengen en geleidelijk met elkaar trachten te versmelten. In onze geëxalteerde fasen ontkennen wij het bestaan van schuldgevoel, haat en angst als elementen onzer persoonlijkheid; terwijl wij, wanneer we gedepimeerd zijn, niets goeds in onszelf kunnen zien.”

Laten wij trachten onszelf, evenals anderen, zo zuiver, zo objectief mogelijk te zien, zoals wij zijn, met ons licht en ons donker.

En laten wij dan ons innerlijk openstellen voor „die waarbeden in ons, die wij niet zochten, maar die ons zoeken, waarheden, die in ons rijpen en tot ons spreken, zelfs al zouden wij ze willen ontvlieden.”

„Dan spreekt niet de stem van ons Ik, maar van die grotere Rede, die niet door ons Ik geleid wordt, maar die ook ons Ik schiep en ons opvoerde van een lager wezen tot mens, en ons hoger op zal voeren tot haar doel, dat wij niet kennen, maar dat ons duidelijk zal worden, als wij daar rijp voor zijn.”<sup>12</sup>

<sup>11</sup> London-Toronto, 1946. Ook in Ned. vertaling verschenen onder de titel: *Vrede des Harten*, den Haag, 1948.

<sup>12</sup> Dr C. U. ARIËNS KAPPERS, *Zielsinzicht en Levensopbouw*, A'dam, 1925, blz. 176-177.



## De andere Nietzsche

Het is een merkwaardig en uit psychologisch oogpunt een phenomenon met diepe zin, dat de beide wijsgeren, die het meest op de vrouwen gesmaald hebben, zich het meest in haar gunst mogen verheugen. Het zijn Schopenhauer en Nietzsche.

Over de laatste heeft mevr. Reddingius-Salomonson in het Maartnummer van ons tijdschrift een artikel geschreven, „N.'s ontdekking van de wil tot macht”, waarin deze Wil, volgens deze wijsgeer het oerbeginsel van het Al, identiek zou zijn met de hoogste Liefde, en zijn leer overeen zou komen met de mystische leer van het „eeuwig uitstromen in veelheid en terugvloeien naar eenheid”. Als bewijs van deze laatste stelling wordt aph. 1067 van de „Wille zur Macht” aangehaald, waarin inderdaad iets dergelijks wordt aangeduid<sup>1</sup>.

Mevr. Reddingius ontleent het enthousiaste beeld, dat zij van Nietzsche ontwerpt, zo goed als uitsluitend aan zijn Zarathoesthra, waarin hij, meer dichter dan wijsgeer, zijn extase uitzingt over zijn schepping, die hij als de hoogst mogelijke verwerkelijking van de Oergrond der dingen, van de wil tot macht beschouwt.

Maar niet „Also sprach Zarathustrhra”, maar de „Wille zur Macht”, met de aanvullingen: *Genealogie der Moral*, *Götzendämmerung*, *Jenseits von Gut und Böse*, *der Antichrist*, is Nietzsche's wijsgerig hoofdwerk; hierin zet hij zijn wereldbeschouwing uiteen, tracht een onderbouw te construeren voor dit ideaalbeeld, dat, naar mijn overtuiging en die van velen, die gefascineerd werden door het verwarrend maar schitterend gedachtenspel van de meest dichtertelijke en meest chaotische van alle wijsgeren, een drogbeeld gebleken is.

Laat ik dit vooropstellen: dat ik met de grootste bewondering ver-

<sup>1</sup> Zie voorts: F. REDDINGIUS-SALOMONSON, *Een weg tot Nietzsche*, Servire, den Haag, 1950.

vuld ben zowel voor de geestelijke rijkdom als voor het zuivere karakter van deze zeldzame mens, die zichzelf ten gronde richtte in zijn niets — en allermint zichzelf — ontziende streven naar de uiteindelijke aller uiteindelijke waarheden. Maar het gaat er niet om, of Nietzsche, een sympathiek, een goed, zelfs een edel mens was; thans is alleen van gewicht, wat zijn werken, zijn leer inhouden: dit heeft blijvende cultuurwaarde.

Ik geef om te beginnen toe, dat van deze leer, door het afgrijselijke nazidom, een misbruik is gemaakt, dat allermint in de bedoeling van deze fijne mens kan gelegen hebben. Maar ook hier: daar gaat het niet om. Van belang is, of deze leer al dan niet elementen bevat, waaruit Nazibeginselen met rechtmatige consequentie konden worden afgeleid. Geen respect voor de persoon van de denker mag ons ervan terughouden deze vraag te stellen en met diepe oprechtheid trachten te beantwoorden.

Was de Pruisengeest, waaruit het Nationaalsocialisme als een opengebroken abces is voortgevloeid, geheel vreemd aan Nietzsche's mentaliteit? In een brief aan zijn zuster, tijdens de oorlog 1870, terwijl hij met de grootste opoffering oorlogsgewonden verpleegde, bekenkt hij, hoe hij in wild enthousiasme geraakte toen hij plotseling tegenover een Duits regiment stond, dat — echt Horst-Wessels — „die Fahnen hoch, die Reihen fest geschlossen”, — in parade pas voorbijtrok. Hij vond dit een schitterende manifestatie van de machtswil, de heerserswil van een volk. En ook veel later, als grijpt denker, spreekt hij van „das Recht anzugreifen” (W.z.M. III, aph. 728). „Wenigstens dürfte ein Volk mit ebensoviele guten Sinn (nl. als van het recht tot verweer) sein Eroberungsbedürfnis, sein Machtgelüst, sei es mit Waffen, sei es durch Handel, Verkehr und Colonisation, als Recht bezeichnen, — Wachstumsrecht etwa.” Riekt dit niet heel erg naar de Nazi-eis van de Lebensraum? En zijn mens-ideaal: „kriegstüchtig der Mann, gebärtüchtig das Weib”? Ik zie Hitler al applaudiseren.

Het heeft iets infantiels, iets dat aan de indianenboeken of aan de „Kampf um Rom” van onze jongensjeugd doet denken, en inderdaad, Nietzsche heeft zijn leven lang, als gevolg zijner eenzame levenswijze, iets infantiels behouden, wat zich ook in zijn bewondering van de „blonde Bestie” uit, deze vechtersbazen, die helemaal niet zo gaaf, oergezond en in hun belustheid tot vechten zo dapper waren als hij meende, maar die vaak al doodgingen „Während noch die Jugendlöcken seine Stirne blond umgaben” (Alarik), de gemeen-

ste trucjes niet versmaadden als ze zo gemakkelijker een overwinning konden behalen, en al even gevoelig voor de verleiding van „het rode goud” waren als hun Romeinse tegenstanders in het decadentietijdperk.

Wat hij nooit in eigen bestaan uitgeleefd heeft maar in zijn denken steeds gevierd heeft, is het geweld als gerechtvaardigde levensvorm. En niet alleen als ultimo ratio maar op zichzelf. Cesare Borgia, bij wie het hart hem openging en die hij gaarne op de pauselijke troon zou hebben gezien, het oerwrede Wetboek van Manoe, dat hij met blijkbaar welbehagen citeert als voorbeeld van een levensbejahende Arische instelling, ik zal niet beweren dat Nietzsche ooit in staat zou zijn geweest deze bewonderde voorbeelden ook maar in de verste verte na te volgen, maar hij erkent ze — en erkent ze bij voorkeur, als hogere levenswaarden.

Voorzeker, nooit heeft hij de „nieuwe tafel der wet” die hij voor zichzelf en zijn broeders opstelde, in eigen leven uitgevoerd: de geboden: „Mitleid soll Sünde für dich sein”, en „Werdet hart”. Allen die hem gekend hebben, beschrijven hem als een zacht, zelfs een weekhartig mens.

En toch heeft deze zelfopofferende verpleger van oorlogsgewonden, zich vergaloppeerd tot de stuitende regels, die werkelijk door geen enkele uitleg zijn goed te praten:

„Wirbeln wir den Staub der Straße  
Allen Kranken in die Nase,  
Scheuchen wir die Krankenbrut.”<sup>2</sup>

Maar de nieuwere, „diepte”-psychologie heeft ten minste, te midden harer vele misvattingen, deze, trouwens reeds langs bekende waarheid opgebracht, dat de mens een vat vol tegenstrijdigheden is; zij heeft dit meer geprecisieerd in de ontdekking van de onderbewuste complexen, die in zo grote tegenstelling kunnen komen te staan tot de inhoud van het bewuste.

En voor een gespleten geest als Nietzsche geldt dit in extreem verhoogde mate; hij die, in tegenstelling met Goethe, er nooit in geslaagd is deze tegenstrijdigheden om te bouwen tot een ook maar enigermate harmonisch geheel. Zijn innerlijk is een chaos gebleven, en zo werd steeds zijn werk een ruïne nog voor het een voltooid bouwwerk was.

<sup>2</sup> *An den Mistral*. De eerste helft van dit gedicht is een apotheose van de uitbundige, sterke levenslust. De tweede (met uitzondering van het laatste couplet) is zwaar pathologisch, en de dans der levenslust ontaardt in uitzinnige gebaren.

Omtrent het raadsel Nietzsche zijn boeken vol geschreven, maar elke oplossing bleef een gissing. Laat mij het wagen ook mijnerzijds een gissing te maken, op gevaar af dat het ook al een vergissing wordt.

Friedrich Nietzsche was als jongen een „voorbeeldig knaapje” (Musterknabe), zo zelfs, dat zijn makkers hem de kleine dominee noemden. Hij was trots op zijn stipte opvolging van schoolwetten. Bekend is de anekdote dat hij eens door het hevigste noodweer, in stromende regen, in plaats van uit school naar huis te rennen, tot ontsteltenis van zijn huisgenoten doodkalm kwam aanwandelen, en zich daarbij beriep op het voorschrift, dat de scholieren na afloop der lessen verplicht waren zich rustig en kalm naar huis te begeven. Ik beschouw dit niet als een geheime opstandigheid, een soort demonstratie van het onzinnige van het verbod, zoals het wel is opgevat; dit past niet in de hele mentaliteit van de „Musterknabe”, integendeel zie ik er een bewuste kinderlijke poging in tot heroïsche plichtvervulling, die hem met grote zelfvoldoening moet hebben vervuld, en onderbewust reeds een masochistische trek, die genoot in het lijden en het opzocht wanneer het zich door een hoog beginsel liet rechtvaardigen.

In een brief uit Sils-Maria, van 28 Juni 1883, gericht aan Freiherr von Gersdorff<sup>3</sup>, spreekt hij van zijn „schwere Askese des Geistes”. „Die letzten sechs Jahre wahren in diesem Betracht die Jahre meiner geistigen Selbstüberwindung”. Wat is deze zelfoverwinning, die hem zo zwaar viel? In een van zijn brieven aan Freiherr von Seydlitz (Nizza, 12 Febr. 1888) spreekt hij onomwonden over zijn „unerbittlicher und unterirdischer Kampf gegen alles was bisher von den Menschen verehrt und geliebt worden ist”. En wij mogen aannemen, dat dit in de eerste plaats een onverbiddelijke strijd is geweest tegen alles wat door *hemzelf* werd vereerd en bemind. Dat hij vooral zichzelf het gebod oplegde „sein verehrendes Herz zu zerbrechen”; dat hij zichzelf tyranniseerde tot het uiterste, tot in de ondergang. Zelfs het welbekende verschijnsel der projectie (het toekennen van eigen trekken aan anderen) is aan te tonen: „Pyrrho en Epicurus (zwei Formen der griechischen Decadence)” verwijt hij „absichtlich Das, was sie lieben, niedrig zu achten” (W.z.M. II, aph. 437).

Nietzsche leed aan een dergelijk geestelijk masochisme in de hoog-

<sup>3</sup> Nietzsche's eigenlijke mentaliteit is veel zuiverder uit zijn brieven en gedichten af te leiden dan uit zijn „geschriften”.

ste, in heroïsche graad. Gedwongen, zonder pardon alles aan te val-  
len en te vernietigen, wat hem het liefste was, wantrouwde hij elk  
gevoel, ieder gedachte van spontane bevrediging of evidentie. Hij  
geloofde niet aan de beker der waarheid, wanneer ze niet de bittere  
„Becher der Enttäuschung” was. Zo zocht hij de laatste oplossing der  
dingen intellectueel in het zinneloze, ethisch in het immorele.

Misschien heeft niemand de waarheid met zulk een hartstocht lief-  
gehad als hij. Juist daarom noemt hij haar ironisch „ein altes Weib-  
chen”, een fictie, „eine besondere Art von Irrtum”, en vraagt::  
„Warum Wahrheit, warum nicht lieber Irrtum?”. Hij wil de waar-  
heidsdrang uitsluitend biologisch bezien en definieert, blijkbaar onder  
de invloed van het toentertijd oppermachtige Darwinisme:  
„Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art  
von lebendigen Wesen nicht leben könnte”.

Wil men een voorbeeld, hoe ver hij gaat in zijn negativisme, of  
juister, hoe ver zijn negativisme er met hem van doorgaat?

„Es giebt weder „Geist”, noch Vernunft, noch Denken, noch Be-  
wußtsein, noch Seele, noch Wille, noch Wahrheit: Alles Fiktionen,  
die unbrauchbar sind” (W.z.M. III, aph. 480). Zuiver utilistisch en  
survival-of-the-fittest op z'n ergst volgt er dan: „Die Nützlichkeit  
der Erhaltung — nicht irgend ein abstract-theoretisches Bedürfniß,  
nicht betrogen zu werden — steht als Motiv hinter der Entwick-  
lung der Erkenntnißorgane... sie entwickeln sich so, daß ihre Beob-  
achtung genügt, uns zu erhalten”. De leuze van Baco van Verulam  
omkerend, decreteert hij: „Die Erkenntniß arbeitete als *Werkzeug der  
Macht*”.

Zo tracht Nietzsche, in een trouwens meesterlijk uitgevoerde a-  
krobatiek, steeds zichzelf ten binnenste buiten te keren. Een der-  
gelijk radicaal criticisme kan nog alleen omslaan in zijn verwant te-  
gendeel: de absolute willekeur, het „weil ich will” als ultima ratio,  
even onuitvoerbaar in de praktijk as onhoudbaar in theorie.

Nietzsche, die zich als philoloog omstreeks het midden der 19de  
eeuw ontwikkelde, wist praktisch niets van natuurwetenschap. Het  
is jammer, dat hij zijn voornemen niet heeft uitgevoerd, in Parijs  
biologie te gaan studeren. Zijn scherpe geest zou al spoedig de lacu-  
nes en willekeurigheden van de toenmalige mechanistische richting  
hebben opgemerkt en hem behoed hebben voor de absurditeiten, die  
hij zich permitteerde, wanneer hij zich op het hem totaal onbekende  
physiologische terrein begeeft, als hij zonder blikken of blozen begon  
te praten over „Wir Physiologen”. „Unsre heiligsten Überzeugun-

gen, unser Unwandelbares in Hinsicht auf oberste Werthe sind *Urtheile unsrer Muskeln*". Ook in het origineel gespatieerd, maar waard gespatieerd te worden als ironie! En zijn dwaasheid, de daemon van Socrates als een gevolg van een oorziekte te verklaren, kan iemand die ook maar de geringste kennis van hersenphysiologie heeft, alleen doen schaterlachen. Het helpt niet veel dat er „vielleicht" bij staat, het is al te absurd! En dan breekt uit hem, die zich „Selbstkenner, Selbsthenker" noemde, de wilde klacht: „Daß ich verbannt sei von aller Wahrheit! nur Narr! nur Dichter!" en hij snikt: „Man geht zu Grunde, wenn man immer zu den Gründen geht". Voorzeker, voor wie ten gronde gaan wil, en die zich beroemt, dat vóór hem nog geen wijze ging door „die Wollust der Hölle", voor wie er geen ander heroïsme bestond dan „den guten Wille zum absoluten Untergang".

Levenshouding en wereldbeeld zijn diep-afhankelijk van elkan-der, of behoren dit althans te zijn. En zeker bij een zo naar absolute oprechtheid strevende geest als Nietzsche. Dus zoekt hij zich de meest smartelijke, de meest ontstellende, de meest zinneloze wereldvisie en vond deze in zijn leer van de „eeuwige terugkeer" (Die ewige Wiederkunft). Het heelaal is een in de tijd eeuwig wentelend rad, dat met dodelijke regelmaat steeds zichzelf herhaalt, zonder einde, zonder begin, zonder oorzaak of doel, zonder op- of neergang.

Zijn schuchtere pogingen tot rationalisering doen uiterst diletta-ntisch aan; het is dan ook niet uit zijn denken, maar uit zijn heroïsch masochisme, dat hij het zich tot plicht acht deze uiterste trooste-loosheid, deze kosmische waanzin van een heelaal, dat als een echte „malle"-molen voortdurend om zichzelf draait, te aanvaarden als de zwaarste taak die aan een denker gesteld kan worden. En die taak aanvaardt hij gretig, want nog geen enkel wijsgeer heeft aangedurfd deze universele onheiligheid in de ogen te zien, de worsteling met de schrikwekkende „dwerg" te beginnen.

Het is heus niet zo moeilijk, het denken voort te stuwen tot de uiterste limiet van zinloosheid, en dan genoegelijk aan de rand van die afgrond te gaan zitten en verder te doceren, in plaats van, vol-gens *verplichting* zich daarin te werpen. Aan die rand pleegt de „in-tellectuele oprechtheid" gewoonlijk zichzelf te verloochenen. Het is de eeuwige eer van Nietzsche, dat hij zich aan deze verplichting niet heeft onttrokken, dat hij haar als zijn noodlot aanvaardde. Hij heeft hiermede meteen aangetoond, hoe weinig zijn fictieve Übermensch een reddende idee inhoudt. Zijn ondergang adelt hem.

Want hij *beleeft*, beleeft ten volle dit lugubere visioen in een der geweldigste en meest tragische zangen van zijn Zarathoesthra.

Nietzsche's leer der eeuwige wereldwenteling is niet origineel, reeds bij de stoïcijnen bestond een verwante hypothese. Ook schijnt zij niet geheel vreemd te zijn aan de dionysische mysteriën, voor zover wij iets daarvan weten, en zeker niet aan de oosterse leer van de dagen en nachten van Brahma. In het laatste aphorisme van de Wille zur Macht (IV, 1067) is er zelfs een duidelijke toenadering, en wie weet, waar deze altijd weer zich zelf veranderende denker nog toe zou zijn gekomen. Trouwens: herhaaldelijk benadert Nietzsche een mystische wereldvisie, maar nauwelijks bemerkt hij dit of hij wendt zich haastig af, als van een gevaarlijke verleiding. Zo heeft hij ook de grootse oosterse gedachte gemechaniseerd tot een zinloosheid, die hemzelf het meest pijnlijk moest aandoen. Dat hij elders de mechanische wereldinterpretatie verwierp is niet verwonderlijk bij een zo chaotisch denker, die het niet-kunnen-toekennen van onverenigbare eigenschappen aan dezelfde zaak een bloot onvermogen van het intellect noemde.

Maar zelfs een Nietzsche wordt de intense beleving dezer gedachte te zwaar. „Welt ist von Erz — ein glühender Stier — der hört kein Schrei'n. Mit fliegenden Dolchen schreibt der Schwerz — mir ins Gebein—”. „Welt hat kein Herz — und Dummheit wärs, ihr gram drum sein”.

Te meer, daar hij dit alles alleen moest dragen (want weerklank vindt zijn stem zo goed als niet) niet alleen in fysieke, maar ook in denkeenzaamheid. Eerst draagt hij zijn singulariteit als teken van uitverkorenheid, met uitbundige trots.

„Dich, vorbestimmt zur Sternenbahn  
Was geht dir, Stern, das Dunkel an.  
Roll selig hin durch deine Zeit  
Ihr Elend sei dir fremd und weit!

Hij vervreemdt zich, èn door zijn geïsoleerd leven èn door de richting die zijn geest neemt, meer en meer van zijn vrienden. Hij begrijpt dit: „Einsam! — wer wachte es auch, hier Gast zu sein — dir Gast zu sein” (Zwischen Raubvögeln).

Maar allengs komt het verterende verlangen. „Zehn Jahre dahin — kein Tropfen erreichte mich — kein Tau der Liebe — ein regenloses Land”. En eindelijk barst de klacht los: „Die Einsamkeit mürbt — die Einsamkeit verdirbt — Wenn den Einsamen — die große



Furcht anfällt — wenn er läuft und läuft — er weiß selber nicht wohin” (Bruchstücke zu den Dionysosdithyramben).

Dan scheidt hij zichzelf de „Gast der Gäste”, de „Mittagsfreund Zarathustra”, „da wurde eins zu Zwei” (een typische aanduiding van beginnende persoonssplitsing). Met hem gezamenlijk scheidt hij zich het beeld van de Übermensch. Deze Übermensch is uit diepste zielenood geboren, is een noodsporg, een smartelijke poging tot synthese der tegenstrijdigheden, die hij geen van beiden missen kon: het hoog-geestelijke en het gewelddadige, niets-ontziende; zo rechtvaardigde hij (zonder het in eigenlijke zin te sublimeren) zijn onderbewuste drang tot gewelddadigheid en barbaarsheid, en voldeed tevens aan het masochisme van zijn geest, die er fel onder lijden moest dat aldus het heerlijkste en het verafschuwde onscheidbaar verenigd werden gedacht.

Hij is hiermede, filosofisch bezien, in dezelfde fout vervallen die hij met zo fel verwijt toedicht aan alle denkers: een geheime wens in hun wijsbegeerte te hebben binnengesmokkeld als schijnbaar onontkoombare denknoodzaak (Advenavit asinus, pulcher et fortissimus). Maar hij doet het openlijk en ongedekt.

En hiermede vangt zijn eigenlijke arbeid aan, en ontvouwt hij zijn beslissende werkzaamheid onder de leuze: Umwertung aller Werte. Hij begint, waarmede alle revolutionairen van alle tijden hebben gemeend te moeten beginnen: de nietsontziende vernietiging.

De „Wille zur Macht” is een indrukwekkende torso gebleven, een grootse, nu eens treffend juiste, dan weer grove, soms totaal scheve maar altijd onbarmhartige kritiek van de Europese mens en zijn cultuur. Uiterst merkwaardig blijft, hoe hij de dreigende cultuurkatastrofe, die nu wel voor ons allen duidelijk is geworden, voorzien heeft. Voorzeker een geweldige prestatie in een periode, die nog geheel door het liberale vooruitgangsoptimisme werd beheerst.

„Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die Heraufkunft des Nihilismus... Unsre ganze europäische Kultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los” (Vorrede, 2).

En de conclusie: „Wir haben, irgendwann, neue Werthe nötig” (Vorrede, 4). Maar hierin is hij, die zich de eerste volkomen nihilist noemde, niet geslaagd.

Het derde deel draagt weliswaar de titel „Prinzip einer neuen

Wertsetzung", maar is ook grotendeels kritiek, terwijl deel IV, „Zucht und Züchtung", dat een nieuwe weg zou moeten aanwijzen, ten enenmale teleurstelt; hij komt niet verder dan de eerste aanloop, en deze lijdt in hoge mate aan onzekerheid.

Ofschoon in de aanvang bij Nietzsche het tijdsgeloof in de Darwinistische evolutietheorie duidelijk doorklinkt — ik hoorde ergens de voorrede tot de Zarathusthra een Darwinistische preek noemen — wordt geleidelijk de bereiking van het Übermensch-ideaal meer en meer voluntaristisch opgevat<sup>4</sup>.

Hij houdt het de mensheid als plicht voor de Übermensch voor te bereiden, zij het ook door eigen ondergang. En hiermede begeeft hij zich op het terrein der praktische moraal. Op deze weg stuit hij onmiddellijk op de sinds eeuwen heersende, als men wil de „burgerlijke" moraal, op de bodem van het christendom gegroeid.

Persoonlijk een streng zedelijk mens, ook in de burgerlijke zin van het woord, weet hij zich ertoe te brengen — en het zal hem heel wat gekost hebben — deze met de felste kritiek te lijf te gaan. Het is een „slavenmoraal", een zedeleer door de zieken en zwakken als verweer tegen de onderdrukking door de sterken en gezonden uitgedacht; de op laagst niveau staande uiting van de „Wil tot macht", die zijn onmacht compenseert door list en huichelarij; een grootste toepassing van de vossenleuze: wie niet sterk is, moet slim zijn.

Hij kan er zich niet genoeg over verwonderen, dat deze leer tenslotte in het grootste deel der wereld gezegevierd heeft, maar doet weinig moeite dit probleem — dat toch voor hem een groot probleem geweest moet zijn — anders op te lossen, dan door links en rechts met het woord *décadentie* om zich heen te strooien. Hij staat hierin voor niets; het denken van alle wijsgeren vóór hem is een „Gehirnleiden kranker Spinneweber" (*Götzendämmerung*, 4), dat helaas au sérieux werd genomen; „Socrates was zijn hele leven ziek", wat des te tragischer klinkt uit de mond van een mens, van wie toch vaststond dat hij een groot deel van zijn leven zwaar ziek geweest is.

En als gewoonlijk weet hij van geen ophouden, en rent het element van waarheid, dat in zijn stellingen gelegen is, radicaal omver in de door niets te stuiten stormloop van zijn emotioneel denken. Niet alleen het asketisme, de wereldafkeer, de depreciatie van het menselijk-natuurlijke, dat voorzeker een der aspecten van het christendom uitmaakt, maar zelfs de wederkerige betrekkingen tussen

<sup>4</sup> Juister ware: een Lamarckistische preek.

de mensen onderling, van onze normale tamme en toch zo waardevolle naastenliefde, bezwijkt onder zijn geweld. Zo komt hij tot rabiante uitspraken als dat „Moral die ganze Weltauffassung vergiftet” (480), spreekt van „moraline” alsof het een giftig alkaloid was; verheerlijkt een schurk als Cesare Borgia, verblind door diens uitwendige praal.

„Zur Nächstenliebe rate ich euch nicht, ich rate euch zur Fernstenliebe”. En bij die raad trilt hij van innerlijke gloed. „Dieses Bild das vor dir herläuft, ist schöner als du, mein Bruder, warum giebst du ihm nicht dein Fleisch und deine Knochen”. Hijzelf gaf meer dan zijn vlees en beenderen: hij offerde eigen ziel en geest. En dit is het vererenswaardige in Nietzsche, dat ten eeuwigen dage zijn hoofd doet stralen in een lichtglans van daemonische heiligheid.

Maar dit neemt niet weg, dat hij het bedenkelijk procédé volgt, de directe liefdevolle verhouding van mens tot mens op te offeren aan een abstractie. En dit is steeds de drijfveer geweest, de werkelijke of voorgewende, van alle fanatisme. Bij vurige zielen kan dit een zeer gevaarlijke leer worden, daarvan is de historie der religies vol. En — dit zij terloops gezegd — bij de lauwen een heel gemakkelijk voorwendsel tot verwaarlozing van de allergeeueste plichten. Hoe gemakkelijk op de bodem der theorie van de Herrenmoral de praktijk van de onmens kan worden gekweekt, heeft het Nazidom maar al te duidelijk gedemonstreerd. Zeker, Nietzsche heeft het „zo niet bedoeld” (accoord, accoord), maar hij heeft argumenten te over beschikbaar gesteld, argumenten, die niet eens zo absurd zijn.

Dit is wel zeker, dat een wereld, waarin met de voorbereiding tot de „Übermensch” ernst gemaakt werd, een onhoudbare samenleving zou zijn; immers Nietzsche zelfs heeft eens gezegd, dat zijn Übermenschen ...duivels genoemd zouden worden door de velen, die onder hen te lijden hadden!

Als psycholoog heeft Nietzsche oneindig veel meer betekenis dan als kentheoreticus, en zijn ontwijfelbare verdienste vloeit voort uit dezelfde bron als zijn waarheidsfanatisme, dat in de ontkenning van alle waarheid is overgeslagen: in zijn noodlottig masochisme. Zielsontleding was iets dat zijn tijd ontbeerde, waar men, zijn belangstelling intens gebonden aan de buitenwereld, nog niet aan toe was. Bij een Nietzsche, de denkende heremiet, moest zielsontleding op zelfontleding uitloopen, met voortdurende dreiging van zelfdestructie. Zo vinden wij bij hem reeds verrassende, van scherp inzicht getuigende psychologische opmerkingen, waarin hij, om een banale

uitdrukking te gebruiken, „zijn tijd ver vooruit was”; inzichten, die in de latere dieptepsychoologie hun voortzetting hebben gevonden, ofschoon zij niet als de directe bron daarvan kunnen worden aangemerkt (Freud heeft N. niet gekend).

Het pijnlijke, dat met alle psychanalyse gepaard gaat, de „zelfontmaskering” lag Nietzsche bijzonder. Zijn gehele denkwijze was er op ingesteld, „das Licht aus dem Schatten zu erklären”, de schone gevoelens (der gehobene Busen!) honend het masker af te rukken, kortom dezelfde methode te volgen, die de moderne dieptepsychoologie zo volijverig bedrijft.

Maar bij hem gaat dit gepaard met een onstilbaar verlangen naar al dit schoonste, en waar hij alles om zich heen vernietigd had, moest hij het in verre onbereikbaarheid omhoogheffen om het te kunnen handhaven, en in de „Also sprach Zarathustra” bedwelmt hij zich aan de dronk, die hij zichzelf bereidde.

Nieuwe redenen tot verscheurdheid, tussen zijn „große Gedanken, die aus dem Herzen kommen”, en „alle deine kleinen — sie kommen aus dem Kopfe — sind sie nicht alle schlecht gedacht?” (Fragmenten Dionysosdithyramben).

Deze botsing van de grote gedachten des harten en de kleine uit het hoofd (waarvan een deel trouwens ook heel goed gedacht is), hebben Nietzsche geformeerd tot een grote pessimistische ziener, de vooruitziener ook. Zoals vele grote geesten, ontdekt hij langs dwaalwegen zijn rijkste waarheden.

Zijn kritiek is nu eens verbijzelen als een stormram, dan vlijmscherp als een ontleedmes. Vaak genoeg onbegrijpelijk grof trouwens (christen= vollkommener Mucker; Boeddhist= vollkommene Kuh; stoïcijn= vollkommener Hornochs!) maar altijd „grade zustoßend wie die Adler”. De hamer die hij voert is een Thorshamer, die alles wat hij treft in vuur zet en niets dan as overlaat, tot hij ook zichzelf verteert, een phenix, maar zonder heropstanding.

Er is geen auteur, die men met meer voorzichtigheid moet lezen, en geen, die door zijn formidabele zeggingskracht zo licht tot onvoorzichtig lezen verleidt (hijzelf heeft dit gevaar gevoeld: „Alles gut gesagte wird geglaubt”). Geen wijsgeer, bij wie men zozeer een gedifferentieerd oordeel steeds bij de hand moet hebben, bereid hier te vereren om diep en klaar inzicht, vlak daarnaast de schouders op te halen over een grofheid of zelfs een aperte dwaasheid. En altijd is deze grote eenzame mens, wiens vereenzaming hem tot totale mensvervreemding bracht, tragisch.

Het is funest voor de intrinsieke waarde van Nietzsche's werk, dat zijn persoonlijkheid zo blijvend interessant is. Bij een ander filosoof van betekenis verdwijnt onze belangstelling voor zijn persoon, naarmate wij worden geabsorbeerd in zijn werk, hoogstens wordt deze later, secundair, als een soort hogere nieuwsgierigheid, weer opgewekt. Bij Nietzsche boeit ons van den beginne af aan de persoon, en naarmate wij meer met het werk bekend raken, wordt deze steeds interessanter.

Zijn psyche is opgebouwd uit contrasterende elementen, waarvan niet één de leiding nemen kon. Zij is een chaos, die, daar hij steeds nieuwe, leedvolle spanningen opriep, nog vóór zij tot een kosmos kon worden opgebouwd, reeds tot een ruïne verviel. Een ruïne trouwens, met een wondere, schoon zelden gave schoonheid van uitgelezen fragmenten, met een schat van kostbaarheden onder het puin.

De „Übermensch” is nòch wat de naam, nòch wat de gedachte betreft originele vinding van Nietzsche. In zeer bepaalde en wel sterk afwijkende doelstelling vinden wij het als heiligen-ideaal der R.K. kerk en in het Boeddhisme. Minder afwijkend van het Nietzscheaanse beeld verschijnt hij in het Hindoeïsme, waar de machtige magiërs, de Rishis en de Arhats, zich door askese en Yoga boven het menszijn verheffen, de goden benaderen en zelfs bedreigen. Hierbij zij opgemerkt, dat zij in de Brahmaanse legenden volstrekt niet alleen heroën der levensnegatie zijn, maar ook vele positieve trekken vertonen, die in menig opzicht aan de Übermenschfiguur doen denken.

Maar dit beeld der bovenmenselijkheid heeft zijn wortel in een metaphysisch, magisch wereldbeeld, en is van nature opgegroeid uit de karma- en reïncarnatie-gedachte, waarvan het de noodwendige vervulling uitmaakt. Nietzsche's visioen van de Übermensch staat geheel buiten de door hem erkende werkelijkheid, zweeft er boven in een droomsfeer van onwerkelijke pracht, als een vurige wolk, de weerspiegeling van de brandende vulkaan van zijn innerlijk.

In zijn werk liggen het verhevene en het onwaardige, het zeer diepe en het zeer oppervlakkige, de profetische helderziendheid en de platte dwaling, onmiddellijk naast elkaar, en het is soms moeilijk ze te onderscheiden, beide verguld door zijn weergaloze kunst van zeggen. Het heeft weinig zin hem te weerleggen: hij weerlegt zichzelf afdoender dan ooit een ander het zou kunnen doen. In velerlei opzicht is hij een ziener in de toekomst gebleken — waar het de kritiek op zijn zich nog in vooruitgangsoptimisme vermeiende tijd

betrof; in andere zit hij hopeloos vast in tijdsvooroordelen en is op een dwaalweg geraakt. Hij heeft zulk een afkeer van gebaande wegen dat hij liever door dik en dun heentrappelt dan ook maar een spoor van een gebaand pad te volgen.

De lenigheid van zijn geest degenereerde in rusteloosheid, zijn gerechtvaardigd zelfbewustzijn in krampachtige hoogheidsideeën, zijn kritiek op christendom en moderne kultuur in rabiate agressiviteit, zijn hooggestemd idealisme in voortgezweept fanatisme. En al deze gewassen groeiden op uit de bodem van een hoge genialiteit.

Er is gezegd, dat het het voorrecht van het genie is: de faire impunement de grandes fautes. Dit is zeer onjuist; niemand boet zwaarder voor zijn fouten dan het genie, en van niet één geldt dit zo hevig als voor deze tragische denker, de „Büsser des Geistes" boven alle anderen.

## Van Heinde en Ver

*Albert Schweitzer Conferentie.* In het November 1951 geopende Albert Schweitzer Huis (Roemer Visserstraat Amsterdam) wordt in het weekend van 27 en 28 September een conferentie gehouden, waar Prof. K. A. H. Hidding (Leiden) over „Ethiek en Mystiek bij Albert Schweitzer in verband met de toekomst der cultuur” en Prof. Dr. P. Westra over „Albert Schweitzer’s inzichten over het verval der cultuur” zal spreken.

*Psycho-analytische Reëducatie.* In het Nederlands Tijdschrift voor de Psychologie en haar grensgebieden 1952, afl. 3 is een artikel verschenen van onze medewerker Mr. H. Giltay, waarin de schrijver betoogt, dat een goede psycho-analytische behandeling in wezen steeds een vorm is van heropvoeding. Van dit reëducatieve karakter begint, aldus de schr., de psycho-analyse zich langzamerhand ten volle bewust te worden. De betekenis van deze geleidelijk zich voltrekkende verandering ligt daarin, dat zij tot een breuk voert „met de typisch negentiende-eeuwse, *rechtlijnig-clausule* opvatting van Freud, welke de psyche toch uiteindelijk beschouwde als een *van-onder-op* door enkele grondkrachten gedetermineerd *mechanisme*. De mens zou eigenlijk niet *leven*, maar *geleefd worden* door zijn verleden”.

De orthodox Freudiaanse theorie ziet de bewustmaking van verdrongen materiaal uit het verleden als de oorzaak van mogelijke genezing. De nieuwe opvatting is, dat deze bewustmaking gelukt, doordat de genezing eigenlijk reeds is begonnen. Het zich bewust maken van „de actuele karakterpolitiek, waarvan men zich in het leven bedient” moet het genezingsproces op gang brengen. De therapie grijpt de patient in het levende heden aan, niet in zijn dode verleden. Als het laatste toch omhoog gehaald wordt, dan geschiedt dit, opdat „de patient zich bewust wordt van het verschil tussen toen en nu”.



Verder breekt het inzicht baan, dat „ de genezing zich niet enkel en alleen op de divan in de analyse-uren voltrekt. Het werkelijk tot-zichzelf en tot-de-wereld-komen kan niet alleen op de divan geschieden. De eigenlijke Opvoeder (de schr. cursiveert deze zin) Vormer Heel-er is niet de psychoanalyticus, maar het Leven in en om de patient”.

Mr. Giltay eindigt zijn verhandeling met de uitspraak:

„Zelf èn Wereld. Zo moet het worden. Voorzover wij geestelijk volwassen zijn geworden, zijn wij ons-zelf geworden en daarmee tevens één met de wereld. Vrij-in-verbondenheid.

Vrij, omdat wij geen speelbal meer zijn van onze buiten- of binnenwereld, maar ons gedrag naar beste weten en ge-weten zelf bepalen.

Maar tevens weten wij ons verbonden met de anderen, met de wereld en haar diepste grond, God, omdat wij ons zelf als deel als orgaan van de Al-werkelijkheid beseffen en Gods werking in het diepst onzer ziel ervaren”.

en hij vat het geheel samen in de als motto boven het stuk geplaatste woorden van Martin Buber:

„Der Mensch muss zu seinem Selbst gelangen, er muss sich selber finden, nicht das selbstverständliche Ich des egozentrischen Individuums, sondern das tiefe Selbst der mit der Welt lebende Person”.

*Het Internationaal Humanistisch Congres* te Amsterdam behoort tot het verleden. Aan een nabetrachting van Hans Redeker in Vrij Nederland van 6 September is het volgende ontleend:

„Wie als buitenstaander het congres gevolgd zou hebben, zou waarschijnlijk van een aantal misverstanden en gemeenplaatsen verlost zijn. . . . gemeenplaatsen omtrent het verouderde rationalisme van de humanist, omtrent zijn ontkenning van het religieuze, de oppervlakkigheid zijner theorieën en zijn alléénverheerlijking van de natuurwetenschappen. Wie van mening mocht zijn, dat de humanist zich vooral kenmerkt door een vijandschap of onverschilligheid jegens het religieuze, zou wellicht vreemd hebben opgekeken van de grote rol, die het woord religie in de redevoeringen, nota's en inleidingen van dit congres speelde”.

Duidelijk bleek op het congres, dat de humanist echter „iedere religiositeit afwijst, die de mens van de vervulling van zijn leven en van zijn problemen op deze aarde afhoudt, maar wel een religiositeit, als behorende bij een onverschraald en vol leven kan erkennen. Of met andere woorden: dat hier het accent sterker op een vervullings-

religie, dan op een verlossingsreligie komt te liggen”.

„Het boeiendste en wellicht ook het belangrijkste verschijnsel binnen de ontwikkeling van het huidige humanisme” is dan volgens de schr. „de intocht van moderne wijsgerige opvattingen omtrent de mens, opvattingen, zoals men die kan aantreffen bij een filosofische anthropologie, die men niet met het existentialisme mag vereenzelvigen. Moderne psychologie en filosofie geven het moderne humanisme langzaam een ander gezicht. Wat dit humanisme met zijn verleden blijft verbinden is het verzet tegen elke stroming en leer, die de mens van zijn menselijke mogelijkheden afhoudt en die een zo adequaat mogelijk antwoord op de huidige wereldomvattende en onontkoombare vraagstukken-op-leven-en-dood in de weg staat. Naarmate zich deze ontwikkeling voltrekt, doet zich het hoogst opmerkelijke feit voor, dat de mogelijkheid van gesprek met andersdenkenden groter wordt, zonder dat dit humanisme zijn oorspronkelijke en eigenlijke impuls en richting ontrouw wordt, terwijl het zich tegelijk duidelijker in een revolutionnaire zin ontwikkelt. Revolutionnaire: want deelnemend aan de levensvernieuwing en omwenteling van de moderne mens, op de weg naar een verwerkelijking van mogelijkheden, die hij nog door talloze barricaden versperd ziet, en geleid door een visie op de mens, die de invloed van nieuwe inzichten heeft ondergaan”.

*Merkwaardige oude documenten.* Onder het opschrift „Een verrassende vondst” schrijft Ir. B. Wouters in Theosophia van September 1952 een artikel over de Hebreeuwse manuscripten, die in de nabijheid van de Dode Zee gevonden zijn. Aan de inhoud daarvan ontleen wij het volgende:

In het voorjaar van 1947 ontdekte een Bedoeïen, bij de opsporing van een verloren schaap een grot op een plaats, waar het bergland steil afdaalt naar de oever van de Dode Zee, ruim één mijl uit de kust. In de grot vond hij aarden kruiken, gedeeltelijk gebroken, waarin zich leren rollen bevonden, die beschreven waren met een zwarte, merkwaardig duurzame, inkt.

De Bedoeïenen besloten de rollen te verkopen. Een gedeelte kwam in handen van het Syrische klooster van St. Markus te Jeruzalem, een ander gedeelte kwam in het bezit van Prof. Sukenik van de Hebreeuwse Universiteit aldaar. Eén der leden van de Amerikaanse school te Jeruzalem, Dr. John C. Trever, wist de Metropolaan van het St. Markusklooster te bewegen, met het oog op de troebele tij-

den in Israël, de in zijn bezit zijnde rollen te verkopen en buiten Palestina te brengen. Zij werden naar de Verenigde Staten overgebracht en worden daar veilig bewaard.

In April 1948 werd in Amerika voor het eerst aan de ontdekking bekendheid gegeven. Tijdens een Internat. Oriëntalistien Congres te Parijs in datzelfde jaar maakte Prof. A. Dupont-Sommer van de Sorbonne kennis met foto's van de manuscripten, die in Amerika waren, en hij stelde de echtheid en de hoge ouderdom van de documenten vast. Het bleek hem, dat zij geschreven waren in een archaisch Hebreeuws schrift, dat ontleend is aan een oud Aramees letterschrift uit de eerste eeuwen vóór onze jaartelling. De vindplaats werd zorgvuldig onderzocht in het begin van 1949. Daarbij vonden de deskundige onderzoekers nog verscheidene resten van het hoogste belang: brokstukken van linnen, waarin de rollen geborgen waren; de fragmenten van ten minste 50 afgedekte kruiken van bijzonder maaksel, dat bleek eigen te zijn aan aardewerk, zoals het vervaardigd werd aan het einde van de Hellenistische periode, de 2e—1e eeuw v. C. Bovendien werden ongeveer 600 brokstukken van de oude manuscripten gevonden; van een deel daarvan werd positief vastgesteld, dat het bij de gevonden (deels beschadigde) manuscripten behoorde. Daarmede was de echtheid van deze rollen onomstotelijk bewezen.

Prof. Dupont heeft de voorlopige resultaten van zijn verder onderzoek van deze oude geschriften het licht doen zien in een onlangs in het Engels verschenen werk: (THE DEAD SEA SCROLLS, vert. door E. Margaret Rowley, dochter van Prof. H. H. Rowley, uitgegeven bij Basil Blackwell te Oxford, 1952). Aan dit boek zijn de hier vermelde bijzonderheden ontleend. Eén der vondsten betreft twee rollen van het boek JESAJA in een tekst, die ongeveer tien eeuwen ouder is dan de oudste thans bestaande traditionele tekst.

Eén der rollen bevat een Commentaar op het O.T. boek van HABAKUK, een van de kleine profeten. De schrijver van het commentaar vat dit boek geheel zinnebeeldig op, evenals de Esseërs gewoon waren te doen, en past het toe op de gebeurtenissen van zijn eigen tijd. Hij heeft het allereerst over de ramp, die de Joden in het jaar 63 v. C. trof, toen de Romeinen Jeruzalem innamen en aan de onafhankelijkheid der Joden een eind maakten. Uit verschillende gegevens besluit Prof. Dupont, dat deze rol in het jaar 41 v.C. beschreven is.

De schrijver van de rol behoorde tot een gemeenschap, welker stichter door hem genoemd wordt de „Meester van Rechtvaardig-

heid"; en tweemaal geeft hij hem de titel „Uitverkorene van God”.

De „Meester de Rechtvaardigheid” was een priester. Hij ontving goddelijke openbaringen en moest deze aan de Joden overbrengen. Hij had discipelen en volgelingen, en met hen stichtte hij een gemeenschap, die „het Nieuwe Verbond” heette. De leden van de gemeenschap waren de „armen” en „eenvoudigen”.

De „Meester van Rechtvaardigheid” kwam in hevig conflict met de priesters van Jeruzalem. De Hogepriester vervolgde en veroordeelde hem en liet hem martelen en ten slotte ter dood brengen. Wie was deze Hogepriester? Blijkens het Commentaar „heeft God hem aan zijn vijanden overgeleverd om hem te vernederen, tot hij zijn dood vond onder hevige zielesmart, omdat hij een misdaad had begaan tegen zijn Uitverkorene”. Deze Hogepriester moet geregeerd hebben vóór de ondergang van Jeruzalem in 63 v. C., toen hij door de Romeinen werd gevangen genomen. Dank zij de gegevens van de geschiedschrijver Josephus blijkt hij te zijn de Hasmoneïsche prins Aristobulus II, zoon van koning Alexander Jannaeus en diens vrouw Alexandra, die na de dood van zijn moeder van 67 tot 63 v. C. over Judea geregeerd heeft en tevens Hogepriester was. De dood van de „Meester van Rechtvaardigheid” moet dus hebben plaats gehad binnen die vier jaren, vermoedelijk kort vóór de aanval der Romeinen. In het Commentaar komt maar éénmaal een eigenaam voor, wanneer sprake is van „het Huis van Absalom en zijn aanhangers, die het stilzwijgen bewaarden, toen de Meester van Rechtvaardigheid gestraft werd en zij hem niet steunden tegenover de Onware Man, die de Wet veracht had temidden van alle volken”. Josephus vermeldt die naam: Absalom; hij werd in 63 ook door de Romeinen gevangen genomen en was de oom (en tevens schoonvader) van Aristobulus.

Een andere rol, die gevonden is, geeft de voorschriften van het „Nieuwe Verbond”. Een klein deel ervan is slechts in het boek van Prof. Dupont gepubliceerd, maar de grote betekenis ervan is reeds duidelijk. De leden van de Gemeenschap leefden in kleine groepen, mystieke verenigingen, zoals de Neo-Pythagorische broederschappen. De deugden, die beoefend moesten worden, waren nederigheid en bescheidenheid, gehoorzaamheid, godsvrucht, rechtvaardigheid, strijd tegen de instincten, strikte kuisheid, een streven naar een heilig leven, boetedoening. Uit de eed, die de nieuwe leden moesten afleggen, blijkt de overeenstemming met de gemeenschap der Esseërs. Inderdaad, in een verdere studie in zijn boek komt Prof. Dupont tot de conclusie, dat de nieuwe gemeenschap en de Esseërs identiek zijn.

## Boekbespreking

*P. D. Ouspensky: Tertium Organum*, een sleutel tot de raadselen der wereld. Servire, den Haag.

Dit boek met zijn veel belovende titel is van zeer ongelijke inhoud. De eerste dertien hoofdstukken schermen op verblindende wijze met de vierde dimensie en kunnen wellicht door lezers, die niet wiskundig zijn aangelegd, voor bijzonder diepzinnig worden gehouden. Het zijn bespiegelingen ontleend aan de populaire deeltjes over vierde afmeting van C. Howard Hinton B.A., die omstreeks 1900 werden uitgegeven en in theosofische kringen vreugdevol begroet, omdat men er een weg in meende te zien aangegeven tot het bereiken van een zekere vorm van helderziendheid.

In dergelijke geschriften wordt de lezer uitgenodigd zich eerst een voorstelling te vormen van een wereld met slechts twee afmetingen, wat bij nader bedenken evenwel veel lastiger is, dan het oorspronkelijk lijkt, want de platte vormen of wezens, die zich in dat enkele vlak bewegen, moeten tegelijk geen dikte hebben en toch tegen elkaar met de randen stoten om niet als vlakke onsubstantiële schaduwen door elkaar heen te glijden en zo niets van elkander te bemerken. Wanneer nu Ouspensky in deze onvoorstelbare wereld voortfantaseert, bijv. wanneer hij het waarnemingsvermogen van dieren als twee-afmetelijk bepaalt, vervallen zijn uitspraken ondanks hun toon van verzekerdheid, meer en meer in een vaag dilettaantisme. Het dieptepunt wordt wel bereikt bij een tekening in hoofdstuk XI, overgenomen uit het werk van een theosoof, die meende een vierdimensionale bol visionnair te hebben waargenomen en deze tekent als twee elkaar rakende even grote bollen, omsloten tezamen door een grotere bol met dubbel zo grote straal!

Waar we dus de gedeelten, die de vierde dimensie als sleutel willen gebruiken ter oplossing van diverse wereldraadselen, allerm minst kun-

nen bewonderen, houdt dit toch niet in, dat we daarom het gehele werk zijn waarde zouden willen ontzeggen. Er zijn stukken, waar de schrijver in bezielde taal zijn geloof verkondigt aan een geestelijke achtergrond der wereldse dingen en eveneens zich enthousiast uitlaat over kunst, religie en het mystisch beleven als middelen tot dieper inzicht in de raadselen van het bestaan en waar hij zich met alle felheid keert tegen een benepen wetenschappelijk positivisme. Deze met diepe overtuiging en temperamentvol uitgesproken denkbeelden en niet de daarvoor aangevoerde half wetenschappelijke gronden zijn het, ons inziens, waarin de waarde van Ouspensky's boek is gelegen. Bl.

*Lichamelijkheid: wijsgerige beschouwingen* door professoren in de filosofie van het Dominikanerklooster te Zwolle. Uitgeverij Het Spectrum, Utrecht.

Een zestal studies van verschillende Dominicaner geleerden, uitgegeven ter gelegenheid van het 50-jarig bestaan van hun convent, speciaal in verband met hedendaagse existentialistische stromingen. Hierin wordt nagegaan in hoever de inzichten van existentie-filosofen als Gabriël Marcel en Jean-Paul Sartre omtrent het lichaam als waarnemingscentrum aannemelijk zijn voor Katholieken, die zich volgelingen verklaren van de middeleeuwse scholasticus Thomas van Aquino. Op deze wijsgeer werd vooral door paus Leo XIII in 1879 weer de aandacht gevestigd, maar de volgelingen blijken als neo-Thomisten er niet afkerig van het oude gewijde stelsel nog met vondsten uit moderner denken te verrijken. Bl.

*Texeira de Pascoas. Napoleon.* Vert. A. V. Thelen en G. Diels. Amsterdam, J. M. Meulenhoff. 346 blz., geb. f 9,75

De Portugese schrijver is reeds in ons land bekend door de vertaling van zijn werk over Paulus. Nu een uitvoerig en met gloed geschreven boek over Napoleon. Het is geschreven in dezelfde overladen, zwoele stijl, die ons in het eerst vreemd aandoet en het lezen vermoeiend maakt. Nu en dan zijn de uitbundige ontboezemingen van de schrijver zelfs moeilijk te begrijpen. Het moet niet gemakkelijk geweest zijn deze exuberante taal van de zuiderling over te zetten in goed Hollands; dit is de vertalers echter uitstekend gelukt.



Wanneer men zich echter eenmaal aan deze buitenlandse schrijfrant gewend heeft, blijkt het boek zeer de moeite waard. Het is geen blinde verering van de grote keizer, eerder wordt hij als een daemonische figuur afgeschilderd, de „Spiegel van de Antichrist”. Toch blijft hij echt menselijk, en aan zijn grootheid, zijn heldendom zelfs, wordt ten volle recht gedaan. Het meest heeft mij getroffen de beschrijving van de levensperiode op St. Helena, die ons een verinnerlijkte, verstilde Napoleon tekent.

Het boek is een weldadig tegengif tegen de tendens van een recente Hollandse historische school, die er op uit is om elke legende te vernietigen, elk heroïsme te banaliseren. Alleen daarom al is het een weldaad dat dit boek ook voor ons land toegankelijk is gemaakt. Dtz.

*Olaf Petersen, God en de techniek. Commentaren op de problemen van het atoomtijdperk.* N. V. Internationale Uitg.Mij. Het Wereldvenster, Amsterdam.

De schrijver van dit boek staat op positief Christelijk (Katholiek) standpunt. De volgende aanhalingen geven de strekking van het boek weer:

„De techniek is Gods vijand niet. De techniek is Gods gave aan de mens en in hetgeen God Adam beval werd de techniek uitdrukkelijk als des mensens natuurlijke bezigheid erkend. De techniek draagt er toe bij de nieuwe aarde voor te bereiden, die dat éne doelwit van het menselijke geslacht is en slechts met behulp der techniek kan dat doel worden bereikt, al is de hulp der techniek op zich zelf niet voldoende. Aldus komt dan de menselijke arbeid in een nieuw licht te staan. In 's mensens inzet en moeite kunnen wij niet alleen een straf zien voor de zonde, die de orde van ons bestaan zo deerlijk heeft verstoord. De arbeid helpt mee de nieuwe aarde voor te bereiden, waar langzamerhand het spoor der zonde is uitgewist en daarmee heeft de arbeid zelve een noodzakelijk aandeel aan het verlossingswerk.”

„Telkens als er in de ontwikkeling der techniek een belangrijke stap voorwaarts wordt gedaan, zien wij daarin geen nieuwe afval van God, maar integendeel een nieuw middel om aan de zonde iets te ontfutselen van haar heerschappij over het aardse bestaan.”

„Het is geen toeval, dat juist aan de christelijke cultuurkring de moderne techniek werd toevertrouwd. Want onder alle religie's is



het alleen het Christendom, dat weet, waartoe het de techniek gebruiken zal (Sic!). De Christen wint in onze tijd niets door zich te onttrekken aan de taak, die hem in de wereld wacht — wel verliest de wereld veel, als hij zich daaraan onttrekt. Het past hem niet duldend te berusten, maar wel om er aan mee te werken, dat de moderne techniek die plaats in het verlossingswerk in kan nemen, die God haar heeft toegedacht. (Hoe weet hij dat?) Zoals de kerkvaders de cultuur van hun tijd veroverden en haar inbrachten in de grote christelijke synthese, zo moeten ook de moderne christenen de technische cultuur veroveren om met behulp daarvan alles te herstellen in Christus.” (Waarom niet in Krishna, Zoroaster, Boeddha of Mohammed?)

Misschien zullen deze redeneringen sommigen bevredigen. Mij niet.  
N.K.

*Dr. K. F. Proost. Tussen twee Werelden. Philo Judaeus.*

*Dr. O. Noordenbos. Plan en Gericht. Augustinus.*

*Dr. J. Lindeboom. Een Francitreur der Reformatie. Sebastian Franck.*

*Dr. R. Hooykaas. De chemische Omwenteling. Lavoisier.*

*Gastmaal der Eeuwen* onder redactie van Dr. O. Noordenbos, Dr. K. F. Proost en Theun de Vries. Uitg. Van Loghum Slaterus Arnhem 1952. Per deel f 3.24 (niet f 2.90, zoals in ons Juli-nr. vermeld werd)

Vier nieuwe taferelen uit de Cultuurgeschiedenis van Europa, vier, die er zijn mogen. „Tussen twee Werelden” verplaatst de lezer naar Alexandrië in de eerste eeuw van onze jaartelling, het ontmoetingspunt van twee werelden, de Joodse en de Hellenistische. Philo Judaeus, uiterst merkwaardige figuur uit die tijd en dat milieu, trekt daar de aandacht. Vermaard door zijn geleerdheid, bekwaam verdediger van de dan reeds in de verdrukking gerakende Joden-in-de-verstrooiing, zoekt hij enerzijds waardering te wekken voor het Joodse geloof en de Joodse ethiek, anderzijds deze te versmelten met de Griekse wijsbegeerte. Een synthese tussen wat hem het beste voor kwam uit de Israëlitische en uit de Helleense cultuur stond hem steeds voor ogen. Als getrouw Jood was de Schrift hem openbaring Gods door middel van Mozes en de profeten, men moest echter de kunst van lezen leren om haar te verstaan. Zij had een verborgen zin, moest uitgelegd worden. De methode der allegorische en sym-

bolische interpretatie wendt hij daartoe aan. Aldus ontstaan zijn exegetische en apologetische werken. Over deze mens, zijn levensvisie en zijn werk, gezien tegen de achtergrond van tijd en omgeving schrijft Dr. Proost een voortreffelijk en onderhoudend boekje. Heeft de auteur de titel ook gekozen, omdat Philo de mens zag als burger van twee werelden, in een tussenpositie, die het geheim van zijn leven uitmaakt?

Dr. Noordenbos leidt degenen, die het Gastmaal der Eeuwen hebben leren waarderen in tot de wereld van het omhoogkomend en zich consoliderend Christendom in de persoon en het werk van Augustinus. De schrijver, hij moge het in dit boekje niet met zoveel woorden zeggen, hoort niet tot degenen, voor wie de mee door de grote kerkvader gevoede Christelijke traditie nog leeft. Dat hij er toch in geslaagd is de mens en zijn arbeid volledig tot hun recht te laten komen, is een te zeldzaam verschijnsel om het niet met vreugde te signaleren. De Confessiones worden gebruikt om het leven van Augustinus en dat wat zijn leven bewoog te schetsen. Het later geschreven werk „De civitate Dei”, begonnen kort na de verovering van Rome door de Goten, om de Christenen te reinigen van de smet door de conservatieve Romeinen op hen geworpen, dat hun godsdienst en hun activiteit de eigenlijke oorzaak van deze ondergang was, wordt daarna besproken. Dan terloops maken wij kennis met Augustinus' denkbeelden over de opvoeding, terwijl tot slot aan de strijder voor de eenheid der kerk en voor de zuiverheid van de leer een hoofdstuk is gewijd. Degenen wier sympathie in deze strijd aan de kant der ketters (de volgelingen van Donatus en van Pelagius) staan, krijgen hier de gelegenheid deze botsing ook van de andere kant te bezien. Een mooi boekje.

Zeer belangwekkend, voor menige lezer ook aantrekkelijk om de denkbeelden die erin besproken worden, is de studie over Sebastian Franck, een bijfiguur op het toneel van de Kerkhervorming, bewonderaar van de jonge Luther, die zich echter van de Duitse hervormer afkeert tijdens de Boerenoorlog — hoewel hij de geweldmethoden van de revolutionaire strijders zo hartgrondig afkeurt, dat hij evenmin hun partij kiezen kan. Franck wordt aldus een van de eerste ketters van het Protestantisme en gaat al spoedig eenzaam zijn moeilijke weg. Prof. Lindeboom schetst hem als spiritualistisch-humanistisch. In zijn levensvisie geeft hij een ruime plaats aan de mystieke beleving: Gods geest werkt in de wereld door de mens (een humanistisch geluid, dat bij Coornhert weerklink zal vinden)

en de mens kan dat weten uit eigen innerlijke ervaring (veel dergelijke uitspraken doen sterk denken aan de door hem bewonderde Duitse mystici). Uitwendig gezag verwerpt hij, zowel dat van de kerk, als dat van de Schrift of van de leer. Geloven is hem gehoorzamen aan de Geest Gods die in de mens woont. Hij — in die tijd een merkwaardig verschijnsel — relativeert de verschillende godsdienstvormen, kan Christus en Socrates in een adem noemen, klaagt: „Man spannt das Reich Christi zu unseren Zeiten viel zu eng”. De verzuchting is helaas nog actueel. De invloed, die van hem op zijn tijdgenoten is uitgegaan, is waarschijnlijk groter dan uit historische gegevens met zekerheid kan worden afgeleid. Velen, zelfs de toch ook als kettters beschouwde Doopsgezinden, distancieren zich van hem. Veel later is er weer aandacht aan hem geschonken. Mijns inziens volkomen terecht. Religieus-humanistisch denkenden van 1952 mogen de schrijver van deze monografie dankbaar zijn. Menigeen zal na lezing naar een uitgebreider werk over Franck grijpen of diens „Paradoxa” ter hand nemen.

Ten slotte Lavoisier, een van de groten der Verlichting, die het fundament legt voor de moderne chemie, typische vertegenwoordiger van de geestelijke gesteldheid van zijn tijd, die gelooft in de almacht van de Rede, in de zegeningen van de ontwikkeling met een optimisme, dat onze tijd nauwelijks waarderen kan. Zijn tragisch einde tijdens de Franse Revolutie onder de valbijl weerlegt dit optimisme, althans voor ons die bijna twee eeuwen later leven, niet voor zijn tijdgenoten. De chemische omwenteling van Dr. Hooykaas boeit. Het vertelt van een tijd, die ver achter ons ligt, maar belangwekkend blijft en toch nog menig aanrakingspunt vertoont met de wereld, waarin wij leven.

Samenvattend: de vier nieuwe bijdragen tot het beeld dat deze mooie reeks werkjes van de Europese cultuurgeschiedenis geeft zijn bijzonder geslaagd. Het zijn zeker niet de minste onder de twintig die op de boekenmarkt gebracht zijn. Pr.

*Prof. Dr. A. Sizoo, Geschiedenis der oud-Christelijke Griekse Letterkunde. Volkuniversiteits Bibliotheek, tweede reeks no. 40. Uitg. De Erven F. Bohn N.V., Haarlem, 1952. Geb. f 3.90.*

Een boekje als het reeds eerder besprokene over de oud-Christelijke Latijnse Letterkunde, dat uiteraard nog meer gegevens bevat over

de wording van de Christelijke godsdienst en van de Christelijke cultuur. Voor hen die belangstellen in deze materie een waardevol boekje. Op het proces van de Christianisering van de Helleense wereld, op de invloed, die er van het Griekse denken op het opkomende Christendom en vooral op de leerstellige vormgeving er van uitgaat wordt de aandacht gevestigd. Veel commentaar geeft de schr. niet. Slechts hier en daar baant de eigen overtuiging van de hoogleraar aan de Vrije Universiteit zich een weg, door het over het geheel objectief gehouden verslag heen.

PR.

*Witte Magie*, door Dr. K. H. E. de Jong. 123 blz. Prijs geb. f 5.90. Uitgegeven door van Stockum, den Haag.

Het werkje begint met een verklaring van het begrip „witte magie”.

Vervolgens worden in afzonderlijke hoofdstukken besproken de wonderbaarlijke genezingen bij de oude Israëlitén, bij de Grieken en de Romeinen, in de Evangeliën, door de apostelen en latere Christenen, de magische beïnvloeding van dieren, planten en het levenloze, en de sacramentele magie. Het laatste hoofdstuk getiteld „Poging tot verklaring”, is het langste en mijns inziens het belangrijkste.

De wonderbaarlijke genezingen als feiten aannemende, bespreekt de schrijver de verschillende verklaringen ervoor. Hijzelf huldigt de opvatting, dat althans enkele personen een supranormale uiting van stoffelijke aard hebben, die zich aan anderen voelbaar kan maken en soms gepaard gaat met geneeskrachtige werking.

Verondersteld wordt, dat de magische beïnvloeding van het weer mogelijkerwijs zou kunnen plaats hebben, doordat hogere wezens, die invloed op het weer kunnen uitoefenen, in zekere gevallen en onder zekere omstandigheden op aanroepingen van bijv. weertovenaars, reageren en naar hun wens handelen.

De schrijver karakteriseert de bovenstaande opvattingen als bespiegelingen, die toch niet minder toelaatbaar zijn dan zeker voor de oningewijde geheel onbegrijpelijke wiskundige berekeningen of zekere hypothesen, die, zoals het „eeuwige nu” en het „tijdeloos gebeuren” met de logica op zeer gespannen voet staan.

Uit het bovenstaande moge duidelijk blijken, dat de schrijver afwijzend staat tegenover het experimentalistisch standpunt, dat door verschillende hedendaagse parapsychologen wordt ingenomen. Het

werkje draagt in belangrijke mate bij tot verheldering van het inzicht in de verschijnselen, die tot de witte magie gerekend kunnen worden en kan aan een ieder, die zich voor dit onderwerp interesseert, worden aanbevolen.

Ir. Ch. J. J. STAMM'LER

*Magnetiseurs en Wondergenezers*, door G. Zorab, secretaris der Vereniging voor Psychical Research, Nederl. Uitgeversmij, Leiden. Prijs f 5.90.

Het boek gaat voornamelijk over magnetiseren en bevat verschillende historische en wetenschappelijk belangrijke gegevens. De schrijver besluit in verband met het groot aantal genezingen door magnetiseurs, waar de medische wetenschap te kort schoot, „dat het succes bij magnetiseren niet dient te worden geweten aan een specifieke magnetische geneeskracht, die bij alle ziekten werkzaam zou zijn, maar aan het vertrouwen en geloof, dat de patiënt hetzij in de genezer, hetzij in het door hem voorgeschreven of gehanteerde middel bezit. Het is het geloof, dat geneest. De patiënt geneest zichzelf. De genezer en de door hem aangewende middelen werken slechts als een soort katalysator om dit geloof, dit vertrouwen wakker te roepen en werkdadig te doen zijn. Wat voor het magnetiseren geldt, gaat ook op voor andere vormen van wondergenezing. In beginsel is iedere dergelijke wondergenezing een vorm van psycho-therapie; langs de weg der auto-suggestie wordt het genezingsproces in gang gezet ofwel bevorderd of verhaast.

Op hetzelfde principe berusten practisch alle wondergenezingen. Of ze nu tot stand worden gebracht door magnetiseren, uitspraken van somnambules, Lourdes-water of indompeling in de bron aldaar, het slikken van kruiden enz. enz., het is niet het specifieke middel, dat de genezing bewerkstelligt, maar de innige overtuiging van de patiënt te zullen genezen, het zich onvoorwaardelijk overgeven aan de genezing en het zich daartoe openstellen.”

Ook Prof. Carp schreef indertijd in „Subjectieve behandelingsmethoden en het suggestieve element in de psycho-therapie” over de grote rol, die de suggestie speelde bij verschillende zuiver medische geneesmethoden zoals door medicamenten, injecties, bestralingen, elektrisering, bad- en andere kuren.

Of nu bij het magnetiseren enkel suggestie de genezende factor zou zijn, zoals het besproken werk aangeeft, zal verder onderzoek

moeten beslissen. Persoonlijk lijkt me deze generalisering ondanks alle respect voor de macht der suggestie nog al voorbarig vooral waar ik van nabij het verloop volgde van een onverwacht snelle genezing, waarbij de patiënte en haar omgeving van het begin der behandeling af wantrouwend stonden tegenover het vermogen en de persoon van de genezer. Op de duur zal wel blijken of de „niets-dan-suggestie-theorie” inderdaad steek houdt. BL.

*Eeuwigheid en Oneindigheid*, door Prof. R. W. Broekman. N.V. Uitgeverij W. P. van Stockum en Zn., den Haag. Prijs geb. f 7.90, 204 blz.

De schrijver zoekt naar een synthese van geloof en wetenschap. De hedendaagse natuurwetenschap is tot de erkenning gebracht, dat ze geen afdoend antwoord kan geven op de diepste vragen, die de menselijke ziel verontrusten. Door analogieën met de gedragingen van de zogenaamde levenloze stof en die der georganiseerde planten en diervormen geleid, ontwerpt Prof. Broekman een schets van het werken der Scheppende Kracht in het heelal, maar blijft zich bewust dat hiermee geen algemeen geldende waarheden worden blootgelegd en het persoonlijk gevoel met al zijn voorkeur en vooroordelen zich nog krachtdadig daarbij gelden doet. Men kan het onderhavige werk dus beschouwen als het zoeken van een worstelende geest naar verder perspectieven dan de nuchtere wetenschap alleen te bieden vermag. Hij eindigt met de woorden. „Aangetoond is een voortgaande metamorphose vanaf het Absolute nulpunt tot God in een tot in eeuwigheid voortgaande beweging, van aardse gebondenheid aan materie, vorm, tijd en afstand, naar Hemelse vrijheid en ongebondenheid. Deze metamorphose openbaart zich in haar hoogste vorm bij de mens als reïncarnatie, die leidt naar volledige bevrijding. Dit is de weg, die Christus heeft volbracht.” BL.

*Charles Mayer: L'homme, esprit ou matière?* Librairie Marcel Rivière et Cie, Paris, 1949.

De schrijver, doctor in de wis- en natuurkunde, kondigt zich in zijn voorrede aan als „vooruitstrevend materialist”. Deze vooruitstrevendheid bepaalt zich tot een op de hoogte blijven van de te-

genwoordige natuurwetenschappelijke vondsten. De kern van het materialisme in het algemeen vat hij samen in de volgende drie stellingen:

1. „Het heelal behoeft niet geschapen of bedoeld te wezen, daar de grond, waarop het berust, stof of energie, van alle eeuwigheid af bestaan heeft, en alles wat er door een evolutie, die geen ophouden kent, in wordt voortgebracht het gevolg is van louter natuurwetten.

2. Het leven op aarde verscheen onder invloed van natuurlijke oorzaken.

3. Geest is slechts een openbaring van stoffelijke verschijnselen.”

Verder verklaart hij: „de vooropstellingen van elke materialistische filosofie kunnen als volgt worden uitgedrukt:

Geen enkel zedelijk of maatschappelijk dogma kan steunen op een materialistische wereldbeschouwing. Deze geeft als axioma's:

Er is niets bovennatuurlijks. Er zijn geen transcendente waarheden. De wereld is niet uit een gedachte ontstaan en zij ontwikkelt zich gedurende de eeuwen zonder enige voorafbepaling. Er zijn geen doelbeogende oorzaken. Er bestaan in het geheel niets anders dan stoffelijke feiten. Het denken is enkel een vonk, ontsprongen aan de materie. De geest is zich niet bewust zonder stof of energie.”

Zo is het onderhavige, naïef realistische werk zonder enig wijsgerig besef en slechts belangwekkend als verschijnsel van deze totale afwezigheid bij een wetenschappelijk gevormde of vervormde geest, die zonderling genoeg zichzelf aanziet voor iets anders. We hebben hier de verbleekte schimmen van een denkwijze, die ondanks of beter tengevolge van haar oppervlakkigheid in de vorige eeuw een voor-aanstaande plaats ook onder natuurgeleerden innam, maar nu op de achtergrond is geraakt voornamelijk onder de drang van later ontdekte feiten, niet uit een versterkt wijsgerig besef. Bl.



## Van de Redactie<sup>1</sup>

Wij leven snel. Van het grote aantal boeken, dat jaarlijks verschijnt, worden zeer vele door de tijdstroom al heel spoedig weggespoeld. Maar enkele behouden hun waarde langere tijd achtereen. Tot deze behoort „Penser avec les mains” van de Frans-Zwitser Denis de Rougemont, leerling van de filosoof Secretan, evenals deze van Protestants-Christelijke huize.

De ietwat zonderlinge titel — die trouwens reeds tot een „leuze” geworden is, verklaart hij: niet dat de handen het werktuig van het denken zouden moeten worden in plaats van de hersenen, maar dat het werk der handen moet samengaan met dat van het hoofd. In het eenzijdige denken dat zich te zeer distancieert van de werkelijkheid en de praktijk, ziet hij de voornaamste oorzaak van de crisis onzer cultuur.

Het boek bestaat uit twee delen: het eerste bevat een felle critiek van onze „burgerlijke” cultuurperiode, het tweede tracht opbouwend te zijn, een nieuwe weg te wijzen.

Teken van onze cultuurdecadentie is, dat alles *probleem* geworden is. Probleem echter is „absence”, afwezigheid van het positieve; daarom is onze beschaving tot nihilisme vervallen. De cultuurcritici, zoals Spengler en Gide, verhaasten slechts de ondergang; zij zijn niet scheppend, zijn decadent. De Rougemont verwerpt het voornamelijk theoretische denken: het is *daad* die wij nodig hebben. Zeer belangrijk zijn hierbij de *woorden* en hun juiste gebruik. Slordig woordgebruik leidt tot verwarring; de „gemene maat” (*commune mesure*) is verloren gegaan, wij verstaan elkaar niet meer. (Voorbeeld: de tegenstrijdige betekenissen die aan de begrippen „vrijheid” en „democratie” ter weerszijden van het „ijzeren gordijn” worden gehecht.) Het werd „une culture qui parle dans le vide”. Zij kan

<sup>1</sup> Deze bijdrage is deze keer van een ander Redactielid dan gewoonlijk het geval is. Wij hopen, dat dit vaker gebeuren zal. - Red.

niet meer richting geven, niet meer bevelen, zij gelooft niet meer aan zichzelf. Hij gebruikt hier de eigenaardige uitdrukking: „desaisissement de la culture”<sup>2</sup>. Hij herhaalt wat reeds zo vaak is gezegd: de bezittende klasse gelooft niet meer aan zichzelf, heeft geen „levensstijl”, en gaat zich te buiten aan overdreven sympathie voor de arbeiders en aan salon-bolsjewisme.

De geleerden, de denkers (les clerics; men denke hier aan het boek van Benda: *trahison des clerics*, dat de R. blijkbaar navolgt) hebben zich overgeleverd aan „les lois des nombres, qui sont les lois des choses”. Wij leven (en hij wijt dit vooral aan Hegel<sup>3</sup>, Comte, Marx) in „un monde régi par des lois calqués sur la nature des choses”. De „clerics” *beschrijven* alleen; zij behandelen alles, ook het geestelijke, als dingen, die hun eigen weg gaan; er is een „tyrannie de la raison”, die verbiedt te gebieden.

Er ontbreekt een samenvatting van denken en levensstijl. In de historie ziet hij dit ideaal (en hier komt de orthodoxe protestant om de hoek) verwezenlijkt in het oude Israël. Maar Israël verloochende zijn historische opdracht toen het Christus verwierp, en deze schone eenheid brak. Het Christendom trachtte deze te herstellen, maar ook dit faalde, toen het tot „Roomse Kerk” werd. Het protestantisme heeft deze taak weer opgevat; het is typisch hoe weinig de schrijver, blijkbaar overtuigd dat ditmaal de ware weg is behouden, hierover uitweidt. Voor Erasmus, de bemiddelaar, heeft hij weinig goede woorden over: hij vindt hem „le genie de rester coi”. Daar de hedendaagse ontkerstening der massa haar de „laatste doeleinden” heeft ontroofd, heeft zij haar innerlijke zekerheid verloren, werd verontrust, viel ten prooi aan angstcomplexen (Kierkegaard, Nietzsche).

Wanneer hij de „actuele situatie” (van 1936, het jaar waarin *Penser avec les mains* geschreven werd) bespreekt, onderscheidt hij in Europa de *oude* en de *verjongde* naties. De beide laatsten zijn Rusland en Duitsland (van Italië rept hij nauwelijks). Hij spreekt van „de grote les die zij ons gaven”. Blijkbaar voorzagt hij niet de spoedige ondergang van het nationaal-socialisme. Het bolsjewisme noemt hij theoretisch inconsequent, want het heftige voluntarisme van Lenin laat zich moeilijk rijmen met de Marxistische opvatting, dat de natuurlijke ontwikkelingsgang vanzelf het communisme brengen moet. Trots hun vijandigheid hebben beide richtingen meer

<sup>2</sup> Mijn woordenboek geeft voor „saisissement”: ontroering, *aangrijping*.

<sup>3</sup> Is dit wel juist?

gemeen dan tegengesteld. Hij veroordeelt beiden, ook al hebben zij de zo begeerlijke daad, maar die daad beperkt zich tot een deel van het mens-zijn, hem ontbreekt het voornaamste: la personne, la liberté, l'aventure et le risque personnel. Wat dit laatste betreft, lijkt mij de bewering zeer voor tegenspraak vatbaar. Het avontuur ontbrak allerminst in het nationaal-socialisme en het vivere periculosamente<sup>4</sup> stond bij Mussolini zelfs op het programma.

Ook voor „onze” maatschappij acht hij een verjonging nodig en mogelijk. Onze kracht ligt echter niet in het collectivisme, maar in de kleine groep en in het federalisme.

Aan het tweede deel van het werk tracht de schrijver meer positieve inhoud te geven. Maar hij waarschuwt uitdrukkelijk, dat hij geen stelsel wil voorschrijven. Hij bekent een „opportunisme de la vérité” te willen volgen. Denken moet niet beschrijvend zijn, maar tot handelen aansporen. De grote fout is, dat de geest zich heeft gedistancieerd van de praktijk; zij werd „distingué, inoffensive et impuissant”. Hij onderscheidt twee betekenissen van penser, en de tweede is verwant met peser: wegen, overwegen, oordelen, beslissen. Men moet niet „*réciter l'homme, mais le former*”; onze geleerden echter ontvaardden tot „machines à penser”, en daardoor zijn zijzelf èn hun denken geproletariseerd. Zij werden „objectief”, lieten de wereld gaan volgens haar wetten; de geliefkoosde verklaringsformule werd „niet anders dan”. De Rougemont eist een culturele wedergeboorte, niet een „vrije”, maar een „bevrijdende” gedachte.

Daartoe stelt hij, tamelijk fragmentarisch en onsamenhangend, een achttal deugden op, die hij meent dat tot deze bevrijding kunnen leiden. Hij eist:

- 1e *realisme*; zich beperken tot het mogelijke; de mens moet weten dat hij niet alles kan. (Het christelijk zondebesef speelt hier ongetwijfeld een rol.)
- 2e *geweld*. Stel U gerust, geen brutisme à la Hitler. Maar de denker moet de feiten niet „bespieden”: hij moet ze geweld aandoen; ze spannen in het gareel van een groot doel. Een groots maar gevaarlijk principe.
- 3e *autoriteit*. Geen „zuivere geest” kan ons redden, alleen een „scheppende” geest.
- 4e *Le gout du risque*. Het waagstuk (hetzelfde wat ik in mijn artikel over parapsychologie „het avontuur van de geest” noem-

<sup>4</sup> gevaarvol leven.

- de, hoewel de R. deze uitdrukking niet gebruikt.)
- 5e *originaliteit*, maar niet de *gewilde* (zie no. 7).
- 6e *l'ascétisme de l'expression*. Hij zegt nog al gedurfd: „La révolution nécessaire, est d'abord une question de mots”. „Rien n'est, que ce qui s'exprime”. Een zeer betwistbare stelling, die nog al existentialistisch aandoet. Het ware te wensen, dat uiterlijk en innerlijk elkander steeds dekten. Maar als *wenselijkheid* laat ik gelden: „Être et expression ne soient point séparables”.
- 7e verbeelding. Hierbij keert de R. zich zowel tegen de dode conformisme, dat slechts een bestaand schema weet te herhalen, als tegen de opzettelijke originaliteit die slechts „évasion” is, een krampachtige poging om te ontsnappen aan conventie, een negatief conformisme. De heden zo groot doende „progressieve” kunstenaars mogen het zich voor gezegd houden.
- 8e *stijl*. Deze stijl is eigenlijk meer een resultaat, geboren uit de samenwerking der andere deugden dan een waarde op zich zelf.

Men ziet, het programma is wat verbrokkeld. Tegen het einde van het werk tracht hij een samenvatting te geven, een algemene „mesure occidentale”. Deze ligt in de *persoonlijkheid*. Maar niet in egoïsme of egotisme. Evenmin in de collectiviteit. Hij verwerpt de praevaletie van het „nous”, maar eist de erkenning van *de andere enkeling* „tu”.

„Nous” zegt hij zeer kenschetsend, is slechts „un tu sans visage”. Van de enkeling eist hij „heroïsme”, heel raak volgt hierop „il n'existe pas de heroïsme collectif” — wat wel cum grano salis moet worden genomen, want het heroïsme van de enkeling kan zich aan een collectiviteit meedelen.

In summa: Penser avec les mains is een merkwaardig, een belangrijk boek; hier spreekt een sterke overtuiging... die zich echter niet openlijk uitspreekt. Want onmiskenbaar voelt men op de achtergrond een geloofszekerheid, maar deze wordt niet, of slechts incidenteel, naar voren gebracht. Zij vormt het verbindende element. Voor wie de dogmatische geloofszekerheid van de calvinist Denis de Rougemont niet kan aanvaarden, heeft daarom het gehele werk iets brokkeligs, en daardoor iets onbevredigends. Maar de schrijver heeft met zo diepe en warme menselijkheid zijn problemen behandeld, dat niettemin ook voor de niet gelovige „Penser avec les mains” een boek van grote waarde blijkt. DTZ.

## De Plaats der Parapsychologie in de Vernieuwing van ons Wereldbeeld

### I

Het oordeel, dat de wereld in een crisis verkeert, is door veelvuldige en veelvormige herhaling al bijna een banaliteit geworden. Wat is een crisis?

Bij de mens kennen we de ontwikkelingscrisen, perioden van snelle en meest moeilijke veranderingen van het fysisch en psychisch wezen. In de geneeskunde is een crisis een toestand van verhevigde symptomen in een ziekteverloop, hoogtepunten van de strijd tussen de pathogene invloeden en de verweerkrachten van het organisme, met de bijgedachte dat het gaat om „er op of er onder”.

En analoog hieraan spreken we heden van een wereldcrisis: een toestand van snel verlopende veranderingen, waarvan de uitkomst nog niet te voorzien is.

Gedeeltelijke crisen hebben ten allen tijde de mensheid geteisterd, en... de stroom van het leven, wanneer zij dreigde te verzanden, vloeiende gehouden. Maar thans maken wij een universele crisis door, maatschappelijk, economisch, geestelijk, zedelijk, en het heeft er alles van of deze totalitaire crisis het gehele culturele leven bedreigt met ontwrichting, of het ook hier gaat om: er op of er onder.

Er valt een wijdverspreide neiging tot devaluatie van al het geestelijk bezit te constateren, het „lagere” over het „hogere” — beide vlijtig tussen aanhalingstekens geplaatst —, te doen prevaleren, er is wantrouwen tegen alle waarden, verlies van vertrouwen van de mens in zichzelf, het negatief aspect van het gehele Zijn openbaart zich in een radicaal nihilisme. (Bepaalde vormen van het existentialisme; de verheerlijking van de onzin, getourmenteerde kunstuitingen, denigratie van alles wat voorheen groot werd geacht.)

Het typische van een crisis is, dat ze niet duurzaam pleegt te zijn, maar op iets anders uitloopt. Zij wordt door de mens als iets onaangenaams, als onrust beleefd, en hij tracht ze te boven te komen om in een meer stabiele toestand te geraken, met meer „grond on-

der de voeten". Vooral wanneer de crisis lang duurt, wordt zij ondragelijk, en het verlangen naar iets radicaal anders zeer intens; m.a.w. er bereidt zich een revolutie voor.

In de eerste helft der 20ste eeuw hebben wij twee geweldige pogingen beleefd om de steeds toenemende economische en geestelijke spanningen, die tot de katastrophen der beide wereldoorlogen hebben geleid, te boven te komen. Economisch en geestelijk zijn hier onverbreekelijk verbonden, en zo zien wij dan ook, in het nationaal-socialisme en het bolsjewisme, ook een vèrgaande geestelijke verandering nagestreefd, zonder welke de stoffelijke niet bestaanbaar zou zijn. Beide richtingen streefden, elk op zijn wijze, naar „de nieuwe mens”.

Het bolsjewisme, de specifieke vorm van het Russische communisme, kunnen wij het best definiëren als de heroïsche poging het zwaartepunt der gehele menselijke samenleving te verleggen in het materiële.

Het economische is de grondslag van de totaliteit van het menselijk bestaan, en het ware aangrijpingspunt van waaruit de wereld op orde kan worden gesteld; al het andere, met name het „geestelijke” (vooral tussen aanhalingstekens, om het onwezenlijke ervan te demonstreren), is een façade, een bovenbouw, een nevenverschijnsel, dat volgens Marx vanzelf wel terecht komt als het fundament er maar eenmaal is, tot, als uiterste ideaal, een tevreden geslacht van proletariërs de paradijsachtige wereld bevolkt.

Er schijnt een wet te bestaan, een wet van de menselijke geest, dat wat in een geslacht door een kleine elitegroep wordt gedacht, geloofd, beleden, en theoretisch uitgewerkt, na een of twee generaties zich meester maakt van de grote massa, en vergroefd, door haar wordt omgezet in praktijk, vaak op gewelddadige wijze en zeer afwijkend van de bedoeling der oorspronkelijke denkers. Zo is het gegaan met het gelijksheids-vrijheids-broederschapsideaal der Franse encyclopedisten, en zo is het gegaan met de materialistische denkbeelden der 19de eeuwse onderzoekers en theoretici. In het gewelddadig communisme, dat in onze tijd de wereld dreigt te verzwelgen, leeft zich, in emotionele vorm, het zo onschuldig lijkende beginsel van het materialisme uit, en de intellectuele mens oogst het nihilistische zaad dat hij een eeuw geleden uitstrooide.

Het nationaal-socialisme verlegde het zwaartepunt in het vitale, het animale, in „Blut und Boden”. Zucht tot wild avontuur, heerszucht, geweldpleging, uitleving van het emotionele golden als enig begerenswaardig doel. Ook hier was de geest minderwaardig, niet



zo zeer als een bijkomstigheid dan wel als een vijandig beginsel, een decadentievervalsing, dat het leven belaagde (Der Geist als Widersacher der Seele), en dat direct bestreden moest worden. Over het nationaal-socialisme is door de historie reeds het oordeel gesproken, dat over het bolsjewisme blijft nog aan de toekomst voorbehouden. Beiden hebben, hoe elkander vijandig ook, dit gemeen, wat ik met een algemene term „devaluatie van de geest” zou willen noemen. Dit is echter een tijdverschijnsel van veel groter omvang, dat ook in het overige deel der wereld, in onze wereld, diep is doorgedrongen en zijn funeste werking ontvouwt. Het uit zich in de talloze spanningen van de westerse mens, in zijn bewuste of onderbewuste angst, zijn gebrek aan zelfvertrouwen, dit eerst nodige van alle psychische functies. Pessimistische leuzen als „Untergang des Abendlandes”, „Het wankele Westen”, „Unlust an der Kultur” worden luide geslaakt en gretig aanvaard.

Alles wijst er op, dat ook de burgerlijke twintigste eeuw, met zichzelf diep ontevreden, zich voorbereidt een nieuw mens te worden. Maar dan een revolutie vanuit de geest: naast de materie en het leven, van waaruit de beide andere revoluties hun uitgangspunt namen, het derde grote wereldbeginsel.

Want reeds zijn, de hoofdstroming dwars doorkruisend, andere strevingen te onderscheiden, ware tekenen van vernieuwing, en meer en meer wordt een steeds aangroeiende élite daarvoor vatbaar. En ik hecht nu eenmaal overwegende waarde aan het bestaan en de invloed van een, zelfs van een kleine élite, die in de loop der historie, zo menigmaal de woeste stroom der massale mensheid keerde. En wanneer de zoeven uitgesproken regel werkelijk opgaat, dan belooft dit veel goeds voor de komende generatie.

Een nieuw geslacht is bezig zich te vormen, er zijn goede uitzichten, en niet minder grote gevaren verbonden aan dit nieuwe.

Wij mensen der twintigste eeuw, zijn in zekere zin vrijer, natuurlijker, primitiever, minder nuchter en verstandelijk dan ons voorgeslacht, dat zijn hoogtepunt — en een geenszins verachtelijk hoogtepunt — vond in de „Victoriaanse periode”, om het te noemen met de naam zijner eminentste vertegenwoordigers, die zowel zijn voortreffelijkheden als zijn fouten het krachtigst vertoonden.

Wij zijn niet meer zo uitsluitend intellectueel als zij, minder conventioneel, minder stijlvol ook; wij geven naast de rede de emotionele en andere componenten onzer psyche recht van bestaan: in één woord, wij zijn irrationeler. En wel op twee wijzen, zowel in-



fra- als suprarationeel. Wij schamen ons minder voor onze innerlijke bewogenheden, zijn oprechter ten opzichte van ons zelve, wat bij deze en gene (vooral in de letterkunde) zelfs in schaamteloosheid en onkiesheid ontaardt. Zelfs van de — altijd zo hopeloos achterlijke — officiële zijde wordt het zuiver zakelijke standpunt verlaten. Men erkent, hoe schroomvol ook, het recht der schoonheid naast dat van het nut; denkt niet meer uitsluitend economisch; geeft ook aan de massamens recht op een menswaardig bestaan; steeds weer onder het gevaar van ontaarding in de aanbidding van snobistische excentriciteiten en de verheerlijking van de middenmaat en wat daaronder ligt. De drang om uit de door allen gevoelde impasse te komen uit zich op vele wijzen.

Een deel zoekt, om een houvast te heroveren, zijn heil in een integrale terugkeer tot het verleden. Teneinde de grote waarden die verloren zijn gegaan te herwinnen, wendt men zich wederom tot de kerk, die deze tegemoetkoming gaarne aanvaardt, en zo goed en zo kwaad als het gaat haar oude dogmas tracht te verzoenen met de nieuwe inzichten der wetenschap.

Maar ook bij hen, die deze weg niet volgen kunnen, begint het besef door te breken dat het geestelijke niet kan veronachtzaamd worden. Het twintigste-eeuwse Humanistisch Verbond staat veel minder afwijzend tegenover het religieuze dan de negentiende-eeuwse Dageraad.

In andere kringen valt er een toewending naar het oosten te constateren, of zelfs, door oververzadiging met het rationele en het technische, naar het primitieve.

Dit alles heeft, naast zijn weldadige, ook zijn zeer bedenkelijke zijde: om dubieuze persoonlijkheden verzamelen zich vreemde secten; men gelooft aan aardstralen en aan de voorspellingen der pyramiden, men vertrouwt op de leringen van allerzonderlingste hele en halve heiligen. Het is nu eenmaal zo, dat elke wending, hoe ook ten goede, meteen nieuwe kwade kansen geeft.

Maar geheel onafhankelijk van deze diverse populaire bewegingen, heeft zich, als het meest belangrijke „teken des tijds”, in het moderne denken een verandering voltrokken, die een geweldige invloed zal hebben op het nieuwe wereldbeeld. En, merkwaardig genoeg, juist in de meest exacte van alle wetenschappen, de physica. Keerpunten van fundamenteel belang zijn hier de quantentheorie, de onzekerheidsrelatie van Heisinger, benevens de overgang van de causale naar de statistische behandeling der verschijnselen. De quan-

tentheorie bewees hoe diep het beginsel der individuatie ingebed ligt in het wezen aller dingen; de verheerlijking der „algemeenheid” heeft daardoor meer intuïtief dan door rationele gevolgtrekking een flinke knak gekregen.

In de loop van het steeds verder in het wezen der materie doordringende onderzoek bleken de moeilijkheden bij toeneming onzer kennis niet minder te worden, maar toe te nemen. In plaats van dat leven en geest door de nieuwe ontdekkingen aan de materie gedaan, werden verklaard, was het de stof zelf die meer en meer gedomaterialiseerd werd. De oude atomen der 19e eeuw, die er als een soort kleine billardballetjes uitzagen, werden deelbaar en begonnen op miniatuur zonnestelseltjes te gelijken, vervolgens, bij steeds toenemende verfijning van het onderzoek, vervluchtigden zij allengs. De oerelementen geleken steeds minder op dingen, meer op „gebeurtenissen”, zij werden analoog aan „dansfiguren”, en ten slotte verklaarde Eddington, dat een atoom eigenlijk het meest overeenkwam met... een mathematische formule. Maar een mathematische formule wordt *gedacht!* Zodat Jeans tot de merkwaardige conclusie kwam: „Substantial matter resolving itself into a creation and manifestation of mind” — een zuiver oosters-mystieke gedachte.

De grootste schok is aan het oude, op strenge causaliteit berustende natuurbeeld toegebracht door de ontdekking der onzekerheidsrelatie door Heisinger. Eigenlijk kan er ternauwernood van een ontdekking worden gesproken, daar het beginsel al aan een ieder bekend was, maar nog nimmer in zijn volle consequentie doordacht. Daar men zich vaak onder deze term iets geheimzinnigs en alleen voor wiskundigen begrijpelijks voorstelt, zij het mij vergund een kort uitstapje op natuurkundig gebied te maken, waaruit zal blijken, hoe uiterst eenvoudig dit beginsel, dat van zo grote betekenis is gebleken, eigenlijk is.

Stel, dat ik de temperatuur van een emmer water wil opnemen. Ik zet er een thermometer in. Geeft de uitkomst nu de oorspronkelijke temperatuur van de hoeveelheid water aan, die ik wilde kennen? Geenszins. Wat ik heb gemeten, is de warmtegraad van het water *met de thermometer*, en door die er in te plaatsen heb ik de eerste toestand veranderd. Nu kan ik wel door een of andere truc die storing zo gering mogelijk maken (er zijn thermometers, die tot op 1/1000 graad nauwkeurig aanwijzen), maar er blijft altijd een kleine onzekerheid. Deze kan, zolang wij met hoeveelheden materie, als een emmer water en een thermometer, werken, prak-

tisch verwaarloosd worden, maar anders wordt dit, wanneer wij met het onderzoek ons in de mikrowereld der atomen en hun onderdelen begeven. Daar groeit de onzekerheid ons boven het hoofd, de waarneming zelve verstoort het te onderzoeken verschijnsel in zo belangrijke mate, dat het niet mogelijk is hier de normale relatie oorzaak-gevolg te constateren.

Men kan zich nu uit deze impasse redden door te onderstellen, dat het alleen een tekort in onze techniek is, die nu eenmaal aan zekere voorwaarden is gebonden. Dit was dan ook de oorspronkelijke zienswijze der natuurkundigen, maar geleidelijk is het meerendeel hunner, gedwongen door nieuwe verrassende fenomenen, tot veel revolutionairder opvattingen gekomen. Niet ons onvermogen om een vaste (eenduidige) relatie oorzaak-gevolg te constateren bleek de grote hindernis, maar het bestaan dezer relatie zelf werd in twijfel getrokken, en brokkelde hoe langer hoe meer af, zij het ook onder grote psychische tegenstand der geleerden, voor wie het causaliteitsbeginsel zo te zeggen het meest principiële artikel van hun natuurwetenschappelijk geloof was geweest.

Men moest tot de conclusie komen, dat wel is waar in de makrowereld, de wereld zoals wij die dagelijks met onze zintuigen beleven, over het geheel (nl. zolang wij alleen met de anorganische wereld te doen hebben), de causaliteit zich zeer duidelijk manifesteert, maar de mikrowereld, die der atomen, zich daaraan niet stoort. Een geheel ander principe regelt het gedrag der kleinste deeltjes, en men kan dit naar willekeur vrijheid of toeval noemen. Dat nu nochtans de wereld die wij beleven aan „vaste natuurwetten” gebonden lijkt, vloeit hieruit voort, dat wij altijd met enorme aantallen atomen te doen krijgen, en uit het *gemiddelde* gedrag dezer milliarden vloeien de voorspelbare werkingen der lichamen zoals wij die kennen, voort. Zo worden dus de wetten der natuur niet opgeheven, maar zij zijn van secundaire aard, en gefundeerd op de geheel andere bestaanswijze der samenstellende deeltjes.

De natuurkunde, thans ongeveer met de scheikunde versmolten, heeft daaruit dan ook de consequentie getrokken dat zij het liefst alle fenomenen der materiële wereld statistisch behandelt, en bereikt hiermede verrassende resultaten, die de uitkomsten der causale methodes verre overtreffen.

Dit alles heeft op de mentaliteit der vooraanstaande intellectuelen van onze tijd een diepgaande invloed uitgeoefend, ook al kan men nog niet altijd van een directe, scherp afleidbare en wetenschappelijke

lijk verantwoorde conclusie spreken. Hun aandacht is niet langer zó uitsluitend gericht op het object; zij hebben ingezien, — misschien nog meer grensbewust beleefd dan verstandelijk ingezien, dat altijd en overal het subject zijn rol speelt, dit subject, dat men geneigd was te vergeten. De mens, en daarmee het menselijke in al ons kennen, bleek een niet te verwaarlozen factor. En de materiële wereld kwam zo te zeggen hiermede dichter en dichter bij de mens te staan, zij werd steeds mysterieuser, steeds „levender”. Er wordt thans bijna geen onderzoek naar de grondslagen der wiskunde of der physica uitgevoerd, of de onderzoeker belandt, willens of onwillens, aan de oever van de grote zee der mystiek. De oudste oerwijsheid der mensheid, de Oepanishads, trekken de aandacht van de avantgarde van het moderne denken.

In de biologie is men nog niet zo ver als in de physica. In de 19de eeuw heeft men, zeer voorbarig, de uit de stoffelijke wereld afgeleide principes zonder omslag overgebracht naar het terrein der levens- en geestelijke verschijnselen, en deze laatste grifweg tot „epiphenomena” verklaard. Zo ontstond het materialisme, en dit is in de wetenschap des levens nog niet geheel overwonnen. Menige bioloog zoekt het geheim nog in de micellen of in labiele zijketens van reuzenmoleculen. Maar geleerden als Boeke, de Utrechtse bioloog, Ariëns Kappers, de hersenspecialist, Jordan de physioloog, erkennen reeds ten volle de autonomie van het leven, dat als „enclave”<sup>1</sup> zich in de stof handhaaft, door eigen en aan de materie tegengestelde wetten. Driesch heeft met zijn entelechiëtheorie, Bergson met zijn *évolution créatrice* getracht deze nader te omschrijven. Ook hier zijn de mechanistische theorieën, zoals het indertijd zo glorieuse Darwinisme, in principe overwonnen.

En verder de psychologie.

De „zielkunde zonder ziel” van de vorige eeuw (Wundt) die niet veel meer was dan zintuigphysiologie, is verdwenen. In haar tegenwoordig veelbewogen stadium heeft de zielkunde zeer verschillende aspecten, maar in die allen wordt met de psyche als een bestaande realiteit rekening gehouden, of ten minste doet men in de praktijk „alsof”.

Freud neemt een eigenaardige middenpositie in: ofschoon hij theoretisch nog geheel op natuurwetenschappelijk-causaal standpunt beweert te staan, worden de facto de psyche en haar complexen als zelfstandige entiteiten behandeld met een zeer persoonlijk cachet.

<sup>1</sup> Prof. Dr. J. BOEKE, *Problemen der onsterfelijkheid*. Leven, dood, levensduur en onsterfelijkheid, biologisch beschouwd.

Jung daarentegen heeft reeds de noodzakelijke consequenties getrokken en behandelt het geestelijke als een element sui generis.

James, Mac Dougall, Driesch, om maar enige der beroemdste namen te noemen, staan al evenzeer het geestelijke een eigen terrein en eigen wettelijkheid toe, onafleidbaar van het materiële.

## II

Wat kan nu de taak der parapsychologie zijn, in verband met de drie legers van voortrekkers (physica, biologie en psychologie), die bezig zijn het terrein voor de grote ommekeer die zich begint af te tekenen ontvankelijk te maken.

De waarde der parapsychologie is zeer verschillend beoordeeld, en wij moeten ze nòch over- nòch onderschatten. Dit laatste wordt gedaan in het spiritisme, wanneer het een soort religieuze ceremonie van de séance maakt, en meent, door middel van de mediums in aanraking te komen met een hogere wereld, waarvan lering en leiding is te verwachten.

Minstens even funest is echter de onderschatting. Op de periode der totale negatie is een tijdperk van onderschatting gevolgd, waarin de feiten wel als zodanig werden erkend, maar zoveel mogelijk gebagatelliseerd. Hegel b.v. en in trouwe navolging al wat hegelt, staat afwijzend tegenover deze wetenschap; zij *ontkennen* de feiten niet, *kennen* ze in de regel zeer onvoldoende, en verwijzen ze fluks naar het strafhoekje der onbelangrijkheid.

Zo schreef Bolland in zijn „Zuiver Rede”:

„Welke is de ordelijke of ordentelijke denkbaarheid van de feiten, waarop de spiritisten zich beroepen, of over het geheel genomen aan het zogenoemde occultisme? Geen andere, dan die reeds Hegel heeft in staat gesteld, in het derde deel zijner encyclopaedie zo ervaringsgezind te blijken geen andere dan die van de „bekende vreemdheid” der natuur zelve, die als het ware op de wijze van het andere niet het goddelijke of het helder geestelijke, maar op haar best het schemerig zielige of demonische is, en hier op de wijze der grilligheid haar eigen regelmaat en noodzakelijkheid verkeert tot een onberekenbaarheid en een willekeurigheid, die allermint hogere vrijheid heeft te heten... De man van het begrip ziet in het occulte de duistere of op hun best schemerende voortekenen der geestelijke werkelijkheid, voortekenen, die als gevallen van slaapwandelarij of hypnotische willoosheid ongeveer zo belangwekkend zijn als het zieleleven der dieren;

wanneer er sprake is van zonderlinge grilligheden, die werkelijk waargenomen en vernomen zijn en zo dan ook op zonderlinge wijze zouden moeten bewerkt zijn, dan houdt hij om hare zonderlingheid of buitengewoonheid de ondoorzichtigheden niet voor het licht, waarin de ware werkelijkheid uitschijnt. Temidden van het noodzakelijke, gewone en alledaagse loochent de redelijkheid niet het toevallige, ongewone en zonderlinge."

Wanneer wij deze in elkaar gedraaide zin uit het Bolland's in gewoon Nederlands overzetten, komt het ongeveer hier op neer: evenals een ernstige geleerde, wanneer hij thuis in zijn pyama rondloopt, wel eens een gekke streek uithaalt of een min of meer gepast grapje maakt, zo verwaardigt zich ook de natuur wel eens, wat grillige gekheidjes uit te halen, die voor de eigenlijke kennis van geen betekenis zijn.

Iets dergelijks beweert Vloemans, die meent: „Voor de mensheid als geheel zijn deze parapsychologische vermogens van geen betekenis meer, ... hetzij dan dat zij in geestelijk opzicht tot de toestand van holbewoners uit de ijstijd zouden willen terugkeren". Het zijn „rudimenten van vroegere levensomstandigheden(?), rudimenten van de geest".

Maar ook bij vele andere, waarlijk wetenschappelijk denkende mensen, die volstrekt niet zo geneigd zijn theorieën en methoden dood te rijden, heb ik vaak deze schuwheid geconstateerd, ook bij erkenning der realiteit. Zo zij erkennen, doen zij het liefst zwijgend, en wijzen elke invloed op hun verdere denken af. Heeft hier wellicht de oude duivelangst der christenheid nog enige nawerking of is het de vrees, dat de toelating van deze zo afwijkende verschijnselen in hun denkarbeid de fundamenten van hun geliefd wereldbeeld zou kunnen ondergraven?

Daarentegen zal de parapsycholoog er zich tegen verzetten, dat men de fenomenen in een soort curiositeitenkastje bewaart. Ons denken is overtuigd van de innerlijke eenheid der wereld. En het is gebleken, dat de afwijkende ervaring, datgene wat zich niet laat rijmen met de geldige opvattingen, meermalen het uitgangspunt is geweest voor grote ontdekkingen. Barnsteen en magneetijzer gedroeg zich afwijkend van alle andere stoffen; Mercurius stoorde zich niet helemaal aan de wetten van Newton; het radium deed al even vreemd als telekinese en helderziendheid, hun „grillig" gedrag, had volgens Bolland eigenlijk moeten worden genegeerd, want de „ware werkelijkheid" der andere, „gewone" elementen en planeten



„scheen in hen niet uit”. Wij kunnen gevoelig de stelling handhaven, dat, hoe vreemder een verschijnsel ons aandoet, hoe minder het zich voegt in het „gewone, alledaagse”, van des te diepgaander belang belooft het te zijn voor het verstaan van het wereldgeheim. Het schokt onze verzekerdheid; de intellectuele verstarring waarin vaststaande beginselen en methoden ons gevangen houden wordt ontsloten, wij worden gedwongen op ontdekkingsstocht uit te gaan naar een nieuwe wereld, het „avontuur” van de geest te wagen.

Men kan met verachting wijzen op het praktisch onbetekenende van de zo vluchtige, moeilijk thuis te brengen parapsychologische fenomenen als de zeldzame optredende telepathische of trancecommunicatie, of het onder bijzondere omstandigheden bewogen worden van een voorwerp zonder aanraking; zij spelen geen rol in ons dagelijks bestaan. Inderdaad maken zij in hun oninvoelbaarheid een min of meer irriterende indruk. Zij zijn hopeloos eentonig, er zit bijna geen voortgang in, zij hebben bij voorkeur betrekking op futu-  
liteiten, en in de gewichtige dingen des levens falen zij geregeld. James heeft zich eens laten ontvallen, dat hij in de grond er een hekel aan had. Maar hun waarde bestaat in het „teken” dat zij geven, hun waarschuwing „there are more things”. Zoals lang vóór Columbus aangespoelde wrakstukken voor de nadenkende evenzovele tekenen waren dat daar in het westen iets moest bestaan.

En het is heel goed, dat de mens van tegenwoordig, al te zeer geconcentreerd op, bevangen in de zintuigelijke wereld, eens wakker geschud wordt in ontsteltenis of verwondering, de grote beweegredenen voor alle dieper nadenken. De parapsychologie brengt de verintellectualiseerde mens der 20ste eeuw op misschien wel eens onaangename wijze in herinnering, dat hij nog niet aan 't eind der wereld toe is.

En toch is niet het afwijkende of ongewone het meest belangwekkend aan het parapsychologisch verschijnsel. In tegenstelling met Bolland, zijn wij overtuigd dat het verband houdt met, is ingeschakeld in alle andere kosmische krachten. Niet wat het doet verschillen van het „gewone” (beter „ons gewende”) — maar waarin het daarmee overeenkomt, is het eigenlijk belangrijke.

Wij zoeken aansluiting van het paranormale aan het normale, *en* omgekeerd.

Het paranormale wordt daardoor iets van zijn geheimzinnigheid, of tenminste van het sensationele, ontnomen; wij zien er geen manifestatie in van de „lieve afgestorvenen” zoals de spiritisten, noch van de godheid of de duivel, zoals vele gelovigen. Maar, — en dit is



waar het vooral op aan komt — onze opvatting van het „gewone” wordt daardoor verdiept; het brengt ons het besef welk een diep raadsel eigenlijk het bestaan is waarin wij dagelijks verkeren. Het mysterie ligt niet meer in een wazige horizon, het omringt ons altijd en overal. Er zijn in de parapsychologie twee stromingen te onderscheiden, wij zouden, analoog aan de politiek, van een linker en een rechtervleugel kunnen spreken. De eerste beschouwt haar meer als een zijtak van de „normale” physiologie en psychologie, en zoekt zoveel mogelijk aansluiting aan de tot nog toe geldige, liefst zoveel mogelijk mechanische opvattingen. Telepathie wil zij verklaren als een soort hersenstraling; de wichelroede uitslag als gevolg van elektrische spanningen, de helderziendheid door de werking van een nog onbekend „zesde zintuig”, en zo voorts.

Een radicale omwenteling van ons begrip van de physische en psychische wereld acht zij onnodig; zij houdt zich aan het dusgenaamde „klassieke” beeld van de kosmos. Men komt op deze wijze inderdaad wel een eind ver maar stuit dan op onoverkomelijke moeilijkheden, b.v. bij prognosie en sommige trance-mededelingen.

De andere, de linkervleugel — en ik noem men zelve in deze dingen uiterst links, is de opvatting toegedaan, dat de parapsychologische verschijnselenwereld ons dwingt tot een radicale omwenteling in ons gehele wetenschappelijk en wijsgerig wereldbeeld, juist als in de natuurwetenschappen zich reeds heeft voltrokken of voorbereid. Vele van de belangrijkste parapsychologen staan aan deze kant, en het is naast deze modernistische bewegingen dat zij willen optrekken. Maar ook hier worden nieuwe beginselen en een „nieuwe mens” geëist, zij het ook in geheel andere zin dan wat zich tegenwoordig als „progressief” pleegt voor te doen.

Nog staat de parapsychologie teveel in het teken van het experimentalisme. De vreemdsoortigheid der feiten boezemt ook de voorstanders een zekere vrees in voor het trekken van de onontkoombare consequenties. Zij zien op tegen dit „avontuur van de geest”; het lijkt menigeen al te gewaagd.

En niettemin is zulk een durf, zich met élan in het onbekende te werpen, steeds de grote aansporing geweest tot vooruitgang en geestelijk gewin; ook op dit gebied is het de sprongvariatie, die het eigenlijk vruchtbaar nieuwe genereert, terwijl de geleidelijke voortgang slechts de volmaking van het reeds bestaande bewerkt.

Wat zowel de paragnosie als pararegie, met haar „onbetekenende” feitelijkheden, aan het licht heeft gebracht, het is dit: dat de mens,

ook de individuele, ook de alledaagse mens, nog in een andere, en veel dieper gaande betrekking tot de kosmos staat dan door zijn zintuigelijkheid alleen. Zijn innerlijk zijn is niet maar een blaasje in het schuim, dat de stroom der eeuwigheid opwerpt, maar iets van wezenlijke aard en betekenis; hij is iets en kan iets; de klacht, dat hij passief zou worden meegesleurd in de stroom van het algebeuren, is een klacht van onmachtige onwetendheid. Het is een stroom waarin hij *zweemt*, niet afdrijft met het noodlottige geruis van de maalstroom reeds in de oren. Hij bezit scheppende kracht. Om het sterk uit te drukken: hij heeft voeling met de kosmos. Het is de nuchtere bevestiging van de visie van de dichters en profeten van alle tijden (behalve de tegenwoordige).

Waarom, in de realiteit van het leven, zich zo zelden deze kracht uit? Of eigenlijk niet zo zelden, maar veelal zo onmerkbaar, zo weinig klaarblijkelijk?

Het vervlakte, veruiterlijkte leven van onze tijd heeft deze vermogens doen atrophieren, en hunne uitingen, voor zover nog aanwezig, verdrongen. Laten wij een voorbeeld nemen ter illustratie.

Eeuwen lang kende men de electriciteit als een zeer zeldzaam verschijnsel — een kracht die zich manifesteerde als een stukje barnsteen gewreven werd. Het was een curieus spelletje, alleen een kind of een man der wetenschap keek geïnteresseerd toe, als het stroo-halmpjes aantrok. Nu kennen wij haar als een der grondkrachten van de kosmos, en haar technisch gebruik heeft de wereld veranderd. Dit is mogelijk geworden doordat men geleerd heeft haar te isoleren, — voordien vloeide zij bij haar ontstaan onmiddellijk af naar de aarde. Een glazen plaat onder onze voeten toont zelfs aan, hoe bij elk onzer spierbewegingen een elektrische potentiaal van niet onbelangrijk effect wordt opgewekt. Wij hebben het „barnsteen-effect” door de eeuwen in ons eigen lichaam gedragen zonder het zelfs te vermoeden.

Zo durf ik ook de onderstelling maken, dat telepathie — de directe interpsychische gemeenschap, overal optreedt, waar onder mensen gedacht, verlangd, innerlijk geleefd wordt, maar slechts zelden wordt de bewustzijnsdrempel overschreden. In de regel vloeit de buitenzintuigelijk ontvangen voorstelling of aandoening af langs associatieve banen, wordt onherkenbaar verminkt of geeft in de drukte van alledag slechts zwakke, niet of ternauwernood waarneembare aandoeningen. De „glazen plaat” voor het interpsychisch contact hebben wij nog niet gevonden. Of zij eenmaal langs de weg

van oosterse of westerse Yoga ontdekt zal worden?

Maar van meer, en in ieder geval van directer belang is, dat de parapsychologische belevingen, hoe zwak en weifelend ook, weer al de oude problemen doen herrijzen, waarmede de moderne verlichting meende afgedaan te hebben als schijnproblemen. De gewijzigde situatie van de mens in de kosmos, waarvan zij getuigen, maakt de mens ontevreden met de oppervlakkige oplossing die het rationalisme hem opdringt. De oude, de eeuwige vragen komen weer boven met nieuwe kracht, de onrust der eeuwigheid komt wederom over hem. Het primaat van de geest over de stof, van de vrijheid boven de wettelijkheid, het vraagstuk der menselijke verantwoordelijkheid, van zijn voortbestaan, zijn onsterfelijkheid, zijn eeuwigheid, het grote godsprobleem en dat der mystiek, al deze dingen die reeds schenen afgedaan, zij blijken nog steeds te sluimeren in het onderbewustzijn zelfs van de (al of niet geleerde) hedendaagse doorsneemens, hij heeft de vatbaarheid daarvoor niet verloren. En, waar zijn geest zo scherp ingesteld is geworden op feitelijkheden, zal het juist de parapsychologie zijn, die bevrijdend kan werken. Hij kan zich niet meer, zoals de vorige-eeuwelingen, door traditie of blind geloof laten leiden; welnu, laten het dan de kleine feiten zijn, die hem de weg naar eigen diepte weer openen. Deze zullen hem het eigenlijke geheim niet onthullen, maar wel kunnen zij hem er toe brengen wederom vatbaar te worden voor wat door alle generaties als het hogere werd beleefd, en wat nu maar al te vaak gestadig wordt ontceerd door de aanhalingstekens der negatie.

De parapsychologie zal niet de leiding kunnen nemen van het denken der toekomst. Zij is een deelwetenschap, en heeft dus de beperking die daaraan eigen is. Maar, met de drie grote bewegingen waar wij boven naar verwezen: de reeds vernieuwde physica, de zich vernieuwende biologie en psychologie, kan zij tezamen optrekken naar het zuiverder denken dat naar wij hopen in afzienbare tijd het deel zal zijn van een meer tot innerlijke harmonie gekomen mensheid.

En, als de bovengenoemde regel der opeenvolgende generaties opgaat, behoeven wij nog niet te wanhopen aan de komende geslachten.

Men zou kunnen opmerken, dat dit een herleving inhoudt van het reeds lang dood verklaarde, zozeer verachte liberale vooruitgangsidealisme. Toch wens ik niet dat het zo wordt opgevat, maar wel als een erkenning van het element van waarachtigheid, dat ook daarin gelegen is.

## Epicurist of Stoïcijn?<sup>1</sup>

Het moderne humanisme wortelt diep in de klassieke Oudheid, in de Helleense en in de Hellenistische gevoels- en gedachtenwereld. Daardoor is dit humanisme uiteraard een zaak van en voor ontwikkelde mensen, die door intellectuele aanleg en belangstelling, door maatschappelijk milieu en eruditie met dit klassieke verleden contact hebben. Het grootste deel van de massa's, die van kerk en Christendom vervreemd zijn, staat echter niet minder vreemd tegenover dit intellectuelen-humanisme. In dit opzicht schijnt de geschiedenis zich te herhalen, want ook het humanisme van het Hellenistisch tijdperk bleef beperkt tot de ontwikkelden. De grote, onontwikkelde massa's uit de Romeins-Hellenistische periode bemoeiden zich niet met de wijsgeren en hun systemen. Zij werden onweerstaanbaar aangetrokken door de eschatologie der mysterie-religies.

Dank zij het Socialisme leeft in onze tijd in een deel van de arbeidersklasse, zonder direct contact met de klassieke Oudheid toch een sterk humanistisch levensgevoel. De grote socialistische denkers waren, ondanks hun onderlinge verschillen, allen humanisten. De enkele mens en zijn waarde was uitgangspunt en doel van hun denken en streven. De mens staat in het middelpunt van de ideeën van Marx en Engels en hun vlammend protest tegen het kapitalisme is een humanistisch protest tegen de verzakelijking van de mens en de menselijke verhoudingen, tegen de uitbuiting van de arbeider en zijn verlaging tot een hoeveelheid arbeidskracht. De ideologie der socialistische denkers wortelt zelf in de klassieke Oudheid. De uitspraak van de jonge Marx, dat met de Grieken de idee der mense-

<sup>1</sup> De Redactie heeft tegen de h.i. gevaarlijke neiging tegenstellingen te verscherpen in plaats van ze in hun relativiteit te doorzien wel bezwaren, plaatst echter gaarne dit stuk om zijn goede kwaliteiten, inzonderheid om de persoonlijke overtuiging, die er uit spreekt en omdat deze uiteenzetting de lezer prikkelt tot eigen oordeel en zakelijke critiek.

lijke waardigheid uit de wereld verdwijnt, is in dit opzicht kenmerkend genoeg. Voor Nederland behoeft men slechts te denken aan een figuur als de dichter Herman Gorter, die men bijna een Helleen kan noemen. Nu is het de grote verdienste der socialistische denkers, dat zij er in geslaagd zijn het humanistische levensgevoel en de humanistische wereldbeschouwing bij brede massa's ingang te doen vinden, onder de vaan van het internationale Socialisme. Maar hoe konden ze het doen? Waaraan ontleende het oorspronkelijk Socialisme zijn geweldige werfkracht? Het ontleende die werfkracht aan precies dezelfde elementen, waaraan 2000 jaar geleden de mysterie-religies hun wervende kracht ontleenden, namelijk aan zijn eschatologie. De nederlaag van het internationale socialisme betekende dan ook een zware slag voor het humanistisch levensgevoel der socialistische massa's. In een vreselijk en tragisch desillusioneringsproces ging de socialistisch-humanistische levensdroom ten onder. In het Stalinisme, het moderne communisme, is de eschatologie gered ten koste van de redelijkheid, de vrijheid en de menselijkheid. In het democratisch socialisme van thans redde men het humanisme ten koste van de eschatologie. Deze gang van zaken was voor de ontwikkelde humanisten niet zo erg. Zij werden blijvend gevoed door de edelste sappen der klassieke Oudheid. Maar voor de grote massa van onontwikkelden, die van het Christendom waren vervreemd en die zich nu ook het Socialisme zagen ontvallen, betekende de desillusio-nering niets minder dan een ramp. Hoe meer de humanistische levensdroom in het socialisme vervaagde, hoe meer het socialisme werd tot een zaak van materiële waarden alleen, van loon- en arbeidstijdwesties, van regeling van productie en distributie, alles met hoe langer hoe minder diepe geestelijke achtergrond en geheel los van de vroegere, hoge heilsverwachtingen, des te groter werd de dreiging van de val in het nihilisme. Het moderne, zakelijke socialisme, het socialisme van gespecialiseerde deskundigen, van ambtenaren en technische en politieke managers werd, zijns ondanks, mede de wegbereider van het nihilisme. Anderzijds joeg het de wanhopig-teurgestelden, die hun eschatologische verwachtingen niet wilden en niet konden prijsgeven naar de primitief-gewelddadige, collectivistische, politieke religies als Stalinisme en Nationaal-socialisme.

Men kan dan ook niet verwachten, dat het Humanisme ooit een sterke aanhang zal krijgen onder de buitenkerkelijken, indien niet zeer sterk de nadruk wordt gelegd op eschatologische elementen. Het Christendom, ofschoon een religie in ontbinding, staat daardoor toch

altijd nog vrij sterk tegenover een modern agnostisch intellectuelen-humanisme.

De zeer begrijpelijke sympathie van vele moderne humanisten voor de zo nauw aan hen verwante intellectuele humanisten der klassieke Oudheid, zeer speciaal voor de Stoa, is dus stellig niet gunstig voor de verbreiding van het humanisme onder de minder ontwikkelden. De stoïcijnen vonden de Christenen domme, fanatieke dweepers en fantastische zwijmelaars. Marcus Aurelius vooral had een afkeer van de Christenen; hij martelde en vervolgde ze en gaf ze zelfs de schuld van de pest. Daartegenover vonden de Christenen de Stoïcijnen dorre verstandsverheerlijkers. De invloed van de Stoa op het maatschappelijke leven was zeer gering, de invloed van de Christenen werd kort na Marcus Aurelius heel groot.

Maar in geringschatting voor de vreugden en de genietingen van het aardse leven gaven Christenen en Stoïcijnen elkander niets toe. Op dit punt zijn zij zeker wezensverwant; beiden worden beheerst door sterke levensontkennende tendenties. De verkeerde hedendaagse voorkeur voor de Stoa komt mede voort uit het feit, dat het Christendom de godsdienst der kinderjaren van vele humanisten was. Het is dus geen toeval, dat Epicurus door de moderne humanisten wordt verwaarloosd. Deze stoutmoedige Griekse denker is niet al te zeer in aanzien; het is al mooi als men erkent, dat hij niet verdient in zo slechte reuk te staan. Wij echter zullen hem op de voorgrond plaatsen en zien, dat zijn denkbeelden voor de verdieping en verstevinging der humanistische levenswaarden van oneindig groter betekenis zijn dan de Stoïsche ideeën.

Want wat is de kern van het humanistisch levensgevoel? Wat is het meest wezenlijke kenmerk van het humanisme? Dat is zonder twijfel de optimistische houding tegenover de mens en zijn mogelijkheden. De verlossing uit eenzaamheid en boosheid, uit noodlot en lijden is op aarde bereikbaar. Deze gedachte is de stuwende kracht van het humanisme. De ideale mens in de ideale samenleving... dat was ook het grote, bezielende doel van het humanistisch socialisme.

Wil men in de klassieke Oudheid zoeken naar de wortels van deze levenshouding, dan moet men zich niet in de eerste plaats wenden tot Rome en de Stoa, maar tot Hellas en het Epicurisme. Gewoonlijk rekent men Epicurisme en Stoïcisme tot de Hellenistische wijsbegeerte. Chronologisch heeft dit zin, maar naar hun wezenskenmerken zijn noch het Epicurisme, noch het Stoïcisme Hellenistisch. Het Hellenisme is een merkwaardige vermenging van tegenstrijdige



culturen. Maar van een Hellenistische cultuur mag men feitelijk niet spreken, want het Hellenisme heeft geen eigen specifieke stijl. De kunst, geheel en al losgeraakt uit het maatschappelijk en religieus verband, ontaard van vanzelfsprekende levensbehoefte voor allen tot luxe voor enkelen, bracht geen eigen stijl voort. De kunstenaars konden niet veel anders doen dan het overgeërfd tot ontwikkeling brengen. Als in de eeuwen tussen Alexander de Grote en Julius Caesar de elementen van de Oosterse en van de Helleense cultuur door elkander vloeien, versmelten zij niet en komt er geen nieuwe synthese tot stand. Zulk een synthese was ook onmogelijk, want de kern van de Oosterse cultuur is levensontkenning en levensverachting, de kern van de Helleense cultuur is levensaanvaarding en levensverheerlijking. Toen ze elkander ontmoetten, waren ze beiden reeds over hun hoogtepunt heen; beiden waren oud. In het Hellenisme domineerde echter Hellas op het gebied van de kunst, maar het Oosten op het gebied van religie en wijsbegeerte. De suprematie van de Oosterse wijsbegeerte, dat is de suprematie van de Voorindische asketische, levensvijandige levenshouding, was eerst mogelijk toen Hellas in zijn ondergangsfase was gekomen. De onder invloed van het Oosten staande secten der Orphici en Pythagoreërs bleven in de bloeitijd van Hellas ver in de minderheid, al was nu en dan hun invloed duidelijk merkbaar. Later, na Hellas' ondergang, kregen hun denkbeelden echter een kans. Maar in het Epicurisme bleef het Helleense levensideaal zuiver en glorieus gehandhaafd, onaangetaast door de levensangst en de levensafkeer van het Oosten. Het Epicurisme is niet *Hellenistisch*; het is zuiver *Helleens*. In het moderne Humanisme is dit Helleense element echter maar zwak vertegenwoordigd.

De stad Alexandrië was eenmaal het geestelijk middelpunt van het Hellenisme. Daar woonden Egyptenaren en Joden, Grieken en Macedoniërs, Syriërs en Perzen door elkander. Al deze mensen waren losgeslagen van hun nationale culturen; het waren alle burgers geworden met een kosmopolitische geest en met die typisch beweeglijke, nerveuze onrust en innerlijke vereenzaming, die kenmerkend is voor de grote stadsbewoner zowel in het verleden als in onze dagen. Maar al was dan Alexandrië een geestelijk middelpunt van betekenis, dat wil nog geenszins zeggen, dat haar ganse bevolking aan dit geestelijk leven deel had. Integendeel, evenals in onze dagen werd de cultuur slechts gedragen door een kleine intellectuele bovenlaag. De culturen van het antieke Egypte, van het machtige Perzië en



het stralende Hellas waren door en door nationaal en diep in de massa geworteld. Maar zij waren ondergegaan en hun glorie was voorbij. De mens was niet meer deel van een betrekkelijk kleine, nationale gemeenschap; hij was alleen en verloren en eenzaam in het harde, meedogenloze Romeinse Imperium. Het Hellenisme was daardoor aristocratisch en individualistisch, wat duidelijk genoeg blijkt uit de accentuering van het streven naar persoonlijk geluk en persoonlijke verlossing.

Plusminus 300 voor Christus ontstond de Stoa min of meer als reactie op de leer van Epicurus. De stichter Zeno was geen Helleen, maar een Phoenicisch Cypriër, die sterk onder invloed stond van de leven- en schoonheid verachtende Cynici. En ook de andere Stoïcijnse denkers uit de oude Stoa, Cleanthes, de bokser en Chrysippos, de veelschrijver, kwamen uit Azië en stonden onder invloed van Azië. De Stoïcijnse denkbepelden pasten niet bij de Hellenen, maar zij pasten des te beter bij de hardheid, strengheid en eenzijdige verstandelijkheid van het Romeinse karakter. In de oude Stoa overheerst nog het Oosten, maar de nieuwe Stoa wordt overwegend Romeins van allure. Het grote, ideale voorbeeld voor de Romeinse Stoïcijnen was Cato, de Jongere; deze vereerde weer zijn voorvader Cato, de Censor, van wiens geest hij vol was. Zeg mij, wien gij vereert, en ik zal U zeggen, wie gij zijt. De strenge en puriteinse Cato de Jongere keek voortdurend terug naar het republikeinse verleden, dat echter onherroepelijk voorbij was. Zelfs Cato, de Censor, liep in zijn eigen tijd rond als een levend anachronisme. Met zijn onwrikbare en onkreukbare eerlijkheid en zijn boers-bekrompen rechtschapenheid was hij de vertegenwoordiger van het Oudromeins zedelijk ideaal. Hij was hevig anti-Helleens en had de typisch Romeinse geringschatting en ongevoeligheid voor kunstzinnige levensverfijning en levensveredeling. Maar hij was in al zijn bekrompenheid, strengheid en nuchterheid toch zuiver, oprecht en ingetogen. Hij was echter de laatste van dat type en tevergeefs trachtte hij de zedelijke zuiverheid van de nationale Romeinse boer te handhaven tegenover de toenemende verdorvenheid van de Romeinse, kosmopolitische stedelingen. Na het jaar 150 voor Christus wordt Rome de stad van nietsontziende geldwolven, van vulgaire wellustelingen, van verwekelijkte genotjagers, van meedogenloos wrede, door waanzinnige machtswellust bezeten heersers. Niets zat de Romein zozeer in het bloed dan deze tomeloze machtswil. Niets begreep de Romein van de Helleense heros. Heroïek, in Helleense zin, was de Romeinen to-

taal vreemd, al waren zij uitstekende soldaten. De Griekse heros is een redder, geen heerser; hij is een bevrijder, geen onderwerper; hij is niet begerig naar macht; hij is niet strijdlustig, slechts strijdbaar.

Wilskrachtig en taai waren de Romeinen zonder twijfel, maar ze waren zonder enige phantasie, platvloers en nuchter, hard en vaak wreed. Vele volken geven hun kinderen zinvolle, poëtische namen. De Romeinen noemden hun kinderen doodnuchter de Zesde, de Zevende, de Achtste, de Tiende (Sextius, Septimius, Octavius, Decius) en elkaar noemden ze Platvoet en Kokkerneus (Plautus, Naso). Zij kenden slechts weinig dichters. Vele Romeinse gedichten kan men toch nauwelijks zo noemen; het zijn meer verstandelijke bouwsels. Met hun scherpzinnig verstand waren ze hij uitstek thuis in de wereld van het concrete en het materiële. Ze waren verzot op en doorkneed in spitsvondige, juridische haarkloverijen; ze ruimden hun oude wetten nooit op, maar maakten nieuwe ernaast en moeten blijkbaar veel plezier gehad hebben in de ingewikkelde moeilijkheden, die daaruit ontstonden. Voor vele Griekse goden hadden de Romeinen een pendant, maar voor Apollo, de god van de kunst en van de zedelijke en geestelijke waarden hadden de Romeinen geen pendant. En dat is geenszins toevallig. De edele Dionysos werd ge vulgariseerd tot een ordinaire Bacchus. De aanraking met de Hellenen heeft heel weinig verandering gebracht in het Romeinse volkskarakter. Ze waren nu eenmaal niet vatbaar voor cultuuridealen, al werden de besten onder de Romeinen er onweerstaanbaar door aangetrokken. Maar dit kon aan het algemene beeld weinig veranderen. Het is ook geen toeval, dat Lucretius Carus de enige bekende Romeinse Epicurist is, terwijl daarentegen van de Stoïcijnse denkers meer dan één naam bewaard is gebleven.

De voornaamste vertegenwoordigers van de Stoa vermogen ons maar weinig eerbied in te boezemen. Epictetus was een tamelijk onbeschaafde, vrijgelaten slaaf zonder belangstelling en zonder eerbied voor wetenschap en kunst. Hij was alleen een moralist, een zede-preker, onbuigzaam en streng. Opvallend was zijn grove minachting voor de vrouwelijke sexe.

Seneca, de leermeester van Nero, is ook al geen indrukwekkende persoonlijkheid. Zijn houding tegenover de gestorven keizer Claudius was minderwaardig. Hij was kruiperig en haatdragend, een millionair-diplomaat, die water predikte, maar wijn dronk, al deed hij dit laatste ook heel openlijk. Kan men van Socrates zeggen, dat hij zijn leer leefde, van Seneca geldt het tegenovergestelde. Rijkdom

ontstaat uit hebzucht en hebzucht is een grote ondeugd, leerde Seneca, die zeer rijk en zeer hebzuchtig was en evenals de meeste rijke Romeinen van zijn tijd aangetast door een blinde zucht naar weelde. Zo stond zijn levenswijze lijnrecht tegenover zijn levensleer.

De meest respectabele figuur onder de Stoïcijnen lijkt ons de keizer Marcus Aurelius. Maar een wijze kan men hem toch moeilijk noemen met zijn pessimisme en zijn zwaarmoedige fin-de-siècle geest. Hij moet wel een ongelukkig mens zijn geweest, deze keizer, die met een onmiskenbare edele aanleg, absoluut heerser was over een Imperium, dat uiterlijk nog imposant, innerlijk tot in de kern voos was en verrot. Hij zag al zijn ondernemingen mislukken; hij kon deze verdorven Romeinse wereld niet beter maken, maar hij nam zijn zware, ondankbare taak op zich vanuit dat diepe besef van plicht, dat kenmerkend is voor de Stoïcijnsche levenshouding. Maar het resultaat was nihil. Hier was nu Plato's ideaal werkelijkheid geworden, een filosoof als heerser. Maar het bleek, dat filosofische talenten een mens niet geschikter maken om te heersen. De goede heerser is geen filosoof, de goede filosoof geen heerser. Heeft de heerser wijsheid in zich — met Marcus Aurelius was dit stellig het geval — dan ontkomt hij niet aan het tragische noodlot als heerser te moeten afbreken, wat hij als wijze opbouwt. Er is tussen de wereld van de macht en de wereld van de geest geen brug. Men kan vanuit de wereld van de geest aan de wereld van de macht wel zedelijke eisen stellen en moet dat ook doen. Maar de machthebber legt ze naast zich neer en moet dat doen, indien hij de macht behouden wil. Koning Saul eiste paarden en wagens, opdat hij de vijanden van Israël, die paarden en wagens hadden, zou kunnen verslaan. Wat paarden, wat wagens, antwoordde de profeet, op de Heer moet ge vertrouwen! Deze profetische taal was voor Saul pure waanzin. Profeet en heerser spreken vanuit een zeer verschillende wereld; zij verstaan elkaar niet en zullen elkaar nooit verstaan. De wijze mens echter weet, dat met dwang en geweld nooit iets werkelijk goeds in de wereld bereikt is noch bereikt zal worden. De macht, zij het ook met de zuiverste en edelste bedoelingen, in dienst van het recht gesteld, moet noodzakelijk tot onrecht leiden. En daarom zullen eerst dan de wijzen de leiders der mensheid kunnen zijn, indien alle heerschappij van mensen over mensen is verdwenen.

Caesarische denkbeelden, geen Stoïsche, nog veel minder Epicuristische vormden en droegen het Romeinse Imperium. De afkeer van het streven naar macht en rijkdommen hebben Stoïcijnen en Epi-

curisten gemeen. De invloed van de Stoïsche denkbeelden op het staatkundig leven was dan ook nihil. Terwille van de Stoa werd in twee of drie voorname huizen te Rome, slecht gegeten, zo schrijft de bekende historicus Mommsen. Stoïsche en Caesarische idealen zijn nu eenmaal niet met elkander in overeenstemming te brengen. De Christenen in hun volstrekke verwerping van het Caesarisme en hun even volstrekke afwijzing van de Keizerverering waren staatsgevaarlijk. De Stoïci daarentegen aanvaardden volledig hun plichten tegenover de Staat en namen tegenover de Staatsreligie een Voltairiaanse houding aan. Zo waren ze dus wel genoodzaakt hun ethiek strikt tot het individuele leven te beperken. Ze zagen trouwens in de absolute heerser de drager van het zedelijk bewustzijn van de ganse aarde; ze geloofden in vrede door macht, in de Pax Romana. Vele moderne humanisten staan in hun verhouding tot de moderne vormen van menselijke heerschappij precies zo als hun antieke voorgangers. Fundamenteel anders lag deze kwestie bij het Joodse profetisme. De Joodse profeten wilden van geen compromis weten. Hoe machtig steken hun geweldige figuren boven de Stoïcijnsdenkers uit! Tegenover het stralende licht van Jezus van Nazareth, het glanzende culminatie-punt van het Joodse profetisme, verbleken de Stoïci tot zielige schijnsels. Onoverbrugbaar is de tegenstelling tussen het Rijk van de geest en de gerechtigheid, het Koninkrijk Gods, en het Rijk van de macht, het Imperium. En de vrede van het Koninkrijk Gods is wel heel iets anders dan de Pax Romana of de Pax Americana. Voor beide tegelijk is op aarde geen plaats. En toch willen beide naar hun diepste wezen de ganse aarde omsluiten. En zo zal de strijd met ongelijke, met principieel verschillende middelen, voortduren tot een van beide als overwinnaar te voorschijn treedt. Kajaphas heeft tevergeefs zijn opperkleed verscheurd; Pilatus heeft tevergeefs bedreigd: Rome zal U verpletteren! Rome heeft hem niet verpletterd. Ofschoon duizendmaal gekruisigd, nog altijd staat de profeet voor de heersers, stil, weerloos, zachtmoedig, in zijn onbreekbare kracht een nieuwe uitdaging. Maar ook Rome is niet overwonnen. Rome is machtig, Rome is ontzagwekkend, Rome davert van de wapenen als nooit te voren. Maar de dreunende klank der wapenen smooit toch niet de stille stem van de man Gods.

De tegenstelling tussen Stoa en Evangelie berust tenslotte op een verschil in mensbeschouwing. Het Evangelie heeft een uitgesproken optimistische mensbeschouwing; het is vol van een hoge en grootse verwachting ten opzichte van de mens. In het officiële, leerstellige,

kerkelijke Christendom is daarvan vrijwel niets te bemerken; dat is Oudtestamentisch wettisch en Romeins van karakter, niet profetisch. De Stoïcijnen hadden geen al te hoge dunk van de mens en zijn mogelijkheden; zij verwachtten niets van hem. De mensen zijn slecht geweest, ze zijn slecht en ze zullen slecht zijn, aldus Seneca. Juist daarom stellen zij de mens zulke strenge, zedelijke eisen. Strenge plichtsbetrachting is kenmerkend voor het Stoïsche humanisme; de casuïstische plichtenleer is het belangrijkste deel van de Stoïsche levensbeschouwing.

Het moderne humanisme wordt ook veel meer beheerst door de Stoa (dat is Rome) dan door Hellas; om van het Evangelie maar te zwijgen. Men vindt er dezelfde sceptische houding tegenover de mens, dezelfde houding tegenover de Staat, maar ook dezelfde hoge en koele opvatting van plicht en verantwoordelijkheid. Innerlijk vreemd stonden de antieke humanisten en staan vele moderne humanisten tegenover de aan het Evangelie verwante uitspraak van Aristoteles: Mensen, die elkander beminnen, kunnen buiten gerechtigheid en plicht. In het humanisme, het antieke zowel als het moderne, valt het accent op de Plicht, niet op de Liefde.

De innerlijke tweeslachtigheid van de Stoïsche levenshouding lijkt ons onmiskenbaar. Ze treedt nog duidelijker aan het licht, als we bedenken, dat de Stoïci ondanks hun accentuering van plichten en verantwoordelijkheden, tegelijk verklaarden dat gezondheid, bezit, rijkdom, ja zelfs het leven onverschillige dingen waren. Men mocht daarom ook gerust een einde aan eigen leven maken. Zelfmoord was een zedelijk geoorloofde daad en meer dan één Stoïcijn heeft in dit opzicht het voorbeeld gevolgd van de stichter Zeno.

De sterke levensontkennende tendenzen van de Stoa behoeven ons niet te verwonderen, als we ons rekenschap geven enerzijds van de Oosterse afkomst der Stoïsche denkbepelden en anderzijds van het feit, dat de Stoïsche levenshouding een reactie is op de buitensporige weelde en de overbeschaving der Romeinse rijke burgers. Maar de eenzijdige verstandelijkheid en het uitgesproken rationalistisch intellectualisme is wel typisch Romeins. De rede werd als het hoogste in de mens vereerd. Leven volgens de rede is bij de Stoïcijnen identiek met leven volgens de natuur, die zelve als redelijk werd gezien. Ze geloofden niet alleen aan een natuurlijke rede maar ook aan een natuurlijk recht, dat ze als echte Romeinse wereldburgers tegenover en boven de plichten en rechten der nationale groepen stelden.

Men kan het begrip rede bij de Stoa rustig vervangen door het

begrip verstand. Zij maakten daartussen geen onderscheid. Hun intellectualisme ging zover, dat ze het pathos, de aandoeningen beschouwden als een onnatuurlijke beweging der ziel. Ze vonden de natuur redelijk (in de zin van verstandelijk) en zeer consequent daarom de aandoeningen onnatuurlijk. Volgens de Stoa hangen de emoties af van de wil en kunnen dus geheel en al door het bewustzijn worden beheerst. De aandoeningen komen voort uit een verkeerd inzicht en daarom is onaandoenlijkheid de hoogste deugd, ja zelfs het medelijden werd gezien als de deugd van een kleinzielig gemoed, dat bij de aanblik van andermans leed ineenzakt. Van deze ondeugd hadden de Romeinen in het algemeen heel weinig last en van Stoïsch gezichtspunt waren ze dan een zeer deugzaam volk.

Stoïcijnen en Epicuristen streefden beide naar gelukzaligheid op aarde (eudaimonia). Gelukzalig op aarde kan men alleen maar zijn door te leven in overeenstemming met de deugd. Ook hierin stemmen Stoïcijnen en Epicuristen overeen. Is echter in de Stoa het begrip deugd vrijwel identiek met onaandoenlijkheid, bij Epicurus heeft het begrip deugd een andere, een tegenovergestelde inhoud.

Epicurus werd geboren in het jaar 341 v. Chr. als zoon van een Atheens ambtenaar op het eiland Samos. In het jaar 306 v. Chr. stichtte hij te Athene zijn „Tuin”. Alle andere wijsgeren stichtten een school, Epicurus echter stichtte een tuin. Na zijn dood, hij stierf op 70-jarige leeftijd, werd hij door zijn vrienden als een God vereerd. We mogen aannemen, dat hij een uitzonderlijke persoonlijkheid moet zijn geweest. Volgens Lucretius Carus overstraalt Epicurus de andere wijzen als de zon de sterren.

In zijn levensbeschouwing valt het accent op de praktische levenshouding. Physica en logica stonden in dienst van de ethiek. Dat was bij de Stoa niet anders. Ook de Stoa was op de eerste plaats levensleer en wilde dat ook zijn. Daarom zijn de verschillen tussen Epicurus en de Stoa in betrekking tot physica en logica niet erg belangrijk. Het doet er zo weinig toe, of Epicurus beweerde, dat er vele werelden zijn en Zeno, dat er maar één is. De betekenis en de waarde van het Epicurisme ligt in de ethiek, niet in de natuurleer.

Epicurus steunde en bouwde voort op Demokritos, zowel op diens natuurleer als op zijn ethiek. Niet echter zijn atoomtheorie, maar de ethiek van deze stoutmoedige en scherpzinnige denker interesseert ons hier. Demokritos leerde: het hoogste goed is de gelukzaligheid en deze is op aarde bereikbaar. Zijn ethica is een typische leeftech-



niek. De centrale vraag is: Hoe moet men leven om gelukkig te zijn? En daarop luidt het antwoord: de mens is de maker van zijn eigen geluk; geluk is harmonie en harmonie verkrijgt men en behoudt men door het in acht nemen van de juiste, van de edele maat. Streef niet naar onbereikbare genietingen, maar verheug U in de genietingen, die binnen Uw bereik liggen. In tegenstelling met zijn tijd was Demokritos daarbij ook nog een echte internationalist. Alle mensen zijn broeders, zo verkondigt hij, en het vaderland van de wijze is de ganse aarde.

Demokritos werd later de lachende filosoof genoemd en dat terecht en zijn leerling Epicurus werd de filosoof der vreugde. Het Helleense ideaal, op aarde op edele, schone en vreugdevolle wijze te leven, heeft in het Epicurisme zijn schoonste en meest consequente uitdrukking gevonden.

Om op aarde vreugdevol te kunnen leven, moet de mens vrij zijn van vrees. Voorkoming van angst en vrees is het kernprobleem voor een opvoeding, die de harmonische ontplooiing van de mens tot doel heeft. Velen zien dit thans in, maar ook Epicurus wist het. Hij wilde de mensen van de vrees bevrijden door de studie van de natuur, opdat de mens op aarde zalig zou kunnen worden. Daartoe moest de mens op de eerste plaats bevrijd worden van de vrees voor de dood en de vrees voor de Goden. Epicurus ontkende de persoonlijke onsterfelijkheid. Doel en zin en waarde van het leven liggen in het leven zelve, in het leven op de aarde, hier en nu. Het is niet moeilijk in te zien, dat zulk een leer weinig aantrekkelijks had voor de ontwortelde, geproletariseerde en machteloze massa's van het Romeinse Imperium. Onmisbaar was voor dezulken de troostvolle belofte van de wederopstanding na de dood, die de mysterie-religie hun bood.

Geloofde Epicurus aan de Goden? Misschien, maar hij leerde nadrukkelijk, dat de wereld uit zichzelf ontstaan was en geenszins door de Goden was geschapen. De Goden, indien ze bestaan, spelen eeuwig en onbekommerd in hun gelukzalige verblijven tussen de ruimten. Zij bekommeren zich niet om de wereld, noch om de mens. Deze Goden waren voor Epicurus het voorbeeld, hoge ideaalbeelden van de mens. Want hij zag het leven als een heilige, edele kunst en als een vreugdevol spel. Der Mensch ist nur da ganz Mensch, wo er spielt, zo uitte zich eeuwen later Schiller in zuiver Epicuristische zin.

Waarlijk heel iets anders is het Epicurisme dan platte genotjagerij en het bandeloos uitleven van driften. De Romeinen, voor levens-



verfijning niet vatbaar, hebben het Epicurisme ge vulgariseerd. Stoïci en Christenen, in gemeenschappelijke negatieve reactie op Romeinse bandeloosheid, hebben zich fel tegen het Epicurisme gekeerd en het zijn onverdiende slechte reputatie bezorgd. Haat en verborgen plebejische afgunst tegenover de, voor hen onbereikbare, edele, aristocratische levensverfijning der Epicureeërs, heeft bij de onontwikkelde Christenen ongetwijfeld mede een rol gespeeld.

Zeker, Epicurus leerde, dat lust de hoogste deugd was, terwijl daar tegenover de Stoïcus Cleanthes verklaarde, dat de lust iets bijkomstigs was en geen enkele waarde in het leven had. Goedwillende, maar slechte verdedigere van het Epicurisme beweren, dat Epicurus met lust geen zinnelijk genot bedoelde. Maar zij vergissen zich. Het begrip lust bij Epicurus omvat zowel het zuiver lichamelijke als het hoogste geestelijk genot. Hij stond boven de schrijnende tegenstelling tussen aardse lust en hemelse vreugde, die de ziel der Christenen verscheurde en nog verscheurt. De aarde was hem hemel.

Aangenaam en lustvol leven, dat is de hoogste deugd. Inderdaad, dat leerde hij. Maar het is niet mogelijk aangenaam te leven zonder verstandig, betamelijk en rechtvaardig te leven. Omgekeerd is het niet deugdzaam noch verstandig, niet betamelijk noch rechtvaardig om onaangenaam te leven. Het verstand moet en kan leiden tot een redelijke beheersing van de aandriften. Want alleen redelijke beheersing leidt tot harmonie en bestendigheid in het lustleven en dus tot de hoogste lust (ataraxie).

Door redelijke beheersing en aesthetische verfijning wordt het gehele zinnelijke leven opgeheven tot en onlosmakelijk harmonisch verbonden met de hoogste gebieden van de geest. En alleen deze weg leidt tot een duurzame innerlijke vrede. En innerlijke vrede is de hoogste gelukzaligheid.

Dankbare, vreugdevolle overgave aan het heilige leven, beheerst en geleid door het klare bewustzijn, het gezonde verstand, voert tot een samenvallen van hoogste lust en diepste vroomheid. Dat is de verheven leer van Epicurus; dat is Hellas op zijn schoonst, het Hellas, dat er in slaagde Apollo en Dionysos tot een schitterende synthese te verenigen.

Tegenover de koude onaandoenlijkheid, de apathie der Stoa staat de warme gevoeligheid, de ataraxie bij Epicurus. Het Stoïcisme is een typische levensbeschouwing en levenshouding van mannen en voor mannen met zijn harde strengheid en kille verstandelijkheid.

Welke echte, warmlevende vrouw kan zich daartoe aangetrokken gevoelen? Maar de tuin van Epicurus moet vele vrouwen onder zijn leden gehad hebben.

Tegenover het scepticisme van de Stoa en de daaruit logisch voortvloeiende accentuering van de strenge plicht staat de gelovige houding ten opzichte van de mens bij Epicurus en zijn beklemtoning van liefde en vriendschap. Hoe hoog schat hij de vriendschap, die hij beschouwt als de hoogste en edelste lust. Zonder een vriend te eten, dat is het leven van een leeuw of een wolf, zegt hij vol afkeer.

Ondanks zijn streng plichtgevoel tegenover de Staat was de Stoïcijn toch een individualist. Daar tegenover accentueert Epicurus het natuurlijke gemeenschapsgevoel. Maar tegenover de Staat staat hij afwijzend. Van hem kunnen we leren, dat Staat en Gemeenschap geenszins hetzelfde zijn. Hij geeft de raad zich zo weinig mogelijk met politiek te bemoeien. Dring U niet op de voorgrond, zo zegt hij, leef teruggetrokken. Hij wist en begreep, hoe gemakkelijk machtsbegeerte, ijdelheid en persoonlijke eerzucht zich verbergen kunnen achter het schone vaandel van taak- en plichtsbef. Hoe diep verwant is deze levenshouding aan die van de Chinese wijze Lao Tse.

Voor de Stoïcijn is het leven een zware taak, die hij van zijn schouders werpen mag, als het hem te zwaar wordt. Zijn God is een verantwoordelijke, zorgende Vader, want de Stoïci waren monotheïsten, al gebruikten ze de woorden God en Goden door elkaar.

Voor Epicurus is het leven een luchtig spel en zijn Goden zijn juist daardoor Goden, omdat zij onbekommerd en zorgeloos spelen. En tot deze Goddelijke staat wilde Epicurus de mensen opvoeren. Daarin lag juist de menselijke waardigheid. Typisch Helleens is deze houding. De Helleen had in het algemeen geringschatting voor handarbeid, die de mens vuil maakt en lelijk. Zelfs de beroemde beeldhouwer Phidias ontkwam niet aan deze geringschatting. De mens, dat was voor de Helleen, op de allereerste plaats de wijze die in een smetteloos witte toga rondwandelt onder de zuilen. Dat arbeid adelt, is voor de Helleen onaanvaardbaar. Zelfs Plato, die overigens zeker niet meer Helleens dacht en voelde, houdt zich in zijn Staat uitvoerig bezig met de wijzen en de wachters, maar van de onderste laag, de werkers, weet hij niet veel te vertellen. Hij vond ze onbelangrijk; ze produceren slechts.

Onze tijd staat helaas zeer vreemd en zelfs vijandig tegenover de Helleens-Epicuristische levenshouding. Wij liggen op onze knieën

voor de Arbeid en het Bezit, deze veeleisende hogepriesters van God Mammon. De cultus van de arbeid is een typisch symptoom van mannelijke overwaardering van activiteit en productiviteit. De man is de uitvinder van de homo economicus, voor wie het leven hoofdzakelijk draait om materiële waarden. Het rusteloos produceren, het zweeten en het zwoegen, het ophopen van goederen, de arbeid is heilig verklaard. Voor de Westerse mens is bezigheid iets prijzenswaardig en ledigheid iets slechts. Zijn onbevredigdheid jaagt hem voort in een rusteloze hyper-activiteit. In de jacht naar geld en bezit en macht zoekt hij tevergeefs vergoeding voor het schrijnend gemis aan gemeenschap, aan innerlijke vrede, aan diepe verbondenheid. En het resultaat is een ontzaglijke goederenrijkdom gepaard met steeds grotere geestelijke armzaligheid. Vele socialisten hebben deze dwaze verering van de arbeid overgenomen. Arbeid adelt! Maar de adel werkt niet, smaalden de proletariërs. Neen, inderdaad, de edelman werkt niet. Daardoor is hij juist een edelman. Hij leeft niet om te werken, noch werkt hij om te leven. Hij leeft hoofs; hij maakt zijn leven tot een schoon spel, tot een edele kunst. Omdat hij dat kan, is hij een edelman. Geenszins was het de bedoeling van het oorspronkelijk Socialisme om van de edellieden proletariërs te maken, maar om de proletariërs te verheffen tot edellieden. Zijn het niet de nationaal-socialisten geweest, die de arbeider enerzijds tot een heilige verklaard hebben en anderzijds hem tot de diepste verslaving hebben gebracht? Is niet in Rusland de opbouw alles en de mens niets?

Laten we ons de fabel van de brave burger La Fontaine herinneren. In de winter komt de arme, uitgehongerde krekkel naar de welvoorzienige woning van de mier en smeekt om een graankorreltje.

„Maar wat heb je dan de hele zomer gedaan?“, vraagt de mier stom verbaasd.

„Ik heb gezongen“, stamelt de krekkel.

„Dan ga je nu maar dansen“, antwoordt de mier hardvochtig.

Zo staat de ijverige burgermier, vol verwaten zelfvoldaanheid over zijn nuttigheid, zijn arbeidzaamheid en zijn materiele welvaart tegenover de kunstenaar-krekkel, de zingende dwaas. De mier werd ons op school ten voorbeeld gesteld. Ga tot de mieren, gij luiard! Ach, mocht de wereld toch eindelijk wat ruimte bieden voor de zingende dwazen onder de mensen, want we hebben er zo een behoefte aan. De ijver en de deugd der mieren schept steeds grotere rijkdommen en doodt alle schoonheid en alle waardigheid. Zijn we

dan vergeten, dat het: in het zweet uws aanschijns zult ge arbeiden, als een straf bedoeld is? Ontzaglijk heeft de mens gearbeid in deze wereld. Het lied van de arbeid heeft in duizend toonaarden geklonken en het klinkt nog steeds. Stop! Stop! Zijn we dan gelukkiger geworden? Arbeid adelt? Zijn ze dan zo vol adel, de zwoegers en de zweters, de bietenrooiers, de haringvissers, de mijnwerkers, de taxi-chauffeurs? Waar is de adel van hen, die hun leven verslijten aan de lopende band? Waar is de adel der verzuurde pannelikkers? Waar de adel der nerveuze zakenlieden, die slechts leven voor de „zaak“?

Neen, alleen die arbeid adelt, die doel is in zichzelf, waaraan men zich overgeeft uit volle liefde, waarin men zichzelf verliest. Alleen die arbeid adelt, die we verrichten terwille van het arbeiden en om de vreugde van het scheppen. Alleen die arbeid adelt, waarin we ons zelf verliezen, zoals de scheppende kunstenaar zich verliest in zijn schepping. Alleen die arbeid adelt, die opgeheven is tot spel. Maar de arbeid verricht om materiëel gewin, om loon, uit economische noodzaak, ontadelt ons. Het loon kan de arbeid niet verzooten. Het is een wee en misselijk-smakend surrogaat voor de niet door stoffelijke waarden te vervangen arbeidsvreugde. Weg met de loon-slavernij, zongen eertijds de socialisten terecht. Waarom zingen zij dat nu niet meer?

Maar één ding hebben de vlijtige mieren inderdaad tot stand gebracht. Ze hebben de techniek geschapen, die bewonderenswaardige machines, die onze arbeid van ons af zouden kunnen nemen, die het mogelijk maken met weinig inspanning van de ganse aarde een paradijs te maken, een tuin van Epicurus. Denken we slechts aan de ingrijpende gevolgen, die de toepassing der atoomenergie voor vrede-sdoeleinden zou kunnen hebben.

De tijd van de mieren is voorbij, zij hebben hun taak verricht. Hun noeste vlijt is in zijn tegendeel omgeslagen, is zinloos geworden; hun deugd werd ondeugd. Ze verwoesten meer dan ze opbouwen en beginnen dan opnieuw. Wilt ge een derde wereldoorlog, zo volgt de mieren. Wilt ge vrede en vrijheid, zo jaagt de mieren weg en maakt plaats voor de krekels!

Laten we leren spelen! Der Mensch ist nur da ganz Mensch, wo er spielt! De tijd zal komen, waarin de Bijbelvloek zal zijn opgeheven en de aarde zal zijn een tuin van Epicurus, waarin de mensen licht en vrij en vol van heilige levensvreugde zullen wandelen en spelen. En eerst dan zullen wij waarlijk edelen zijn, meer dan edelen, koningen, de vrije koningen der aarde.

## Boekbespreking

*Het menselijk geluk*, filosofie der gelukservaring, door Prof. Dr. L. van der Kerken, S.J., Uitgeversmij N.V. Standaardboekhandel, Amsterdam, 1952. Ingehaaid f 10.90, gebonden f 11.90.

Een uitvoerige, gedegen uiteenzetting van het gelukservaren in zijn verschillende stadia van enkel geluksgevoel, over geluksvoorstelling en -besef heen stijgende tot de opperste gelukzaligheid (beatitudo), zoals die door mystici zou worden doorleefd, een verheven toestand, waarin wijsheid en liefde verenigd worden gedacht en de geest zich opheft tot beleving van het goddelijke. Het streven naar geluk, dat ieder eigen is, wordt door de schrijver gezien als een streven naar eenheid met de totaliteit van het eigen wezen, het „ervaren der volkomenheid van zijn eigen existentie”.

De intensiteit der gelukservaring wordt dan slechts beperkt door de begrenzingen der eigen persoonlijkheid. Zo vermeerderd de diepte en omvang van 's mensen geluksbesef met zijn nadering tot de volkomenheid, het overwinnen aller beperkingen in een onaangetast vrij en veilig bij-zichzelf-zijn. Het geluksgevoel in al zijn openbaringen tot de bescheidenste toe berust dan op een openstaan voor het Absolute, en is een voorsmaak van het volkomen geluk, genoten in de gemeenschap met het Goddelijke. „De oorzaak van het geluk, het werkelijk gelukkig makende, ligt niet buiten de geest, maar ontspringt in zijn diepste intimiteit; de mens is oorspronkelijk gelukkig; hij is het van geestelijke huize uit”. Aldus kan deze menselijke beleving worden gezien als een verwijderde voorsmaak der uiteindelijke gelukzaligheid, de geborgenheid in God.

De schrijver noemt het gelukkig zijn tegelijk een ervaring van een volkomen gelukkig *zullen* zijn, dat ons niettemin reeds nu gelukkig maakt.

Aan het einde dezer belangwekkende studie wordt een inzicht ge-

geven in het geluk genoten bij beschouwing der natuur, in de gemeenschap met anderen, en tenslotte in de gemeenschap met God, als beatitudo. Dit boek is geen lichte lectuur, maar in zijn tocht door de innerlijke belevingen in hun velerlei vervlochtenheid heen, is het een diepgaande bestudering ten volle waard. Het zou allicht in leesbaarheid nog kunnen winnen door strengere vermindering van de vele bastaardtermen die onnodig de schoonheid van sommige perioden verstoren. BL.

*Beelddenken en Woordblindheid*, door Maria J. Krabbe, 1951; Brusse's Uitgeverij N.V. Rotterdam, N.V. Van Loghum Slaterus' Uitgeverij, Arnhem. Prijs inge. f 6.40, geb. f 7.90.

Hierin wordt het eigenaardig verschijnsel behandeld, hoe sommige kinderen met het vlot leren lezen en foutloos schrijven de grootste moeite hebben, omdat het gedrukte of geschreven woord, dat bij anderen dadelijk het bijbehorende begrip oproept, voor hen een dood ding blijft, dat hun niets zegt. Ze blijven stuntelig lezen en maken bij het schrijven allerlei onverwachte, zonderlinge fouten, zoals omzettingen van letters of een willekeurig weglaten. Dit verschijnsel wordt „woordblindheid” genoemd. Het kan zijn oorzaak hebben in een andere wijze van denken, niet in begrippen, maar in beelden (beelddenken). Het werk geeft voorbeelden er van zelfs bij zeer intelligente personen als Winston Churchill en de schrijver Aart van der Leeuw, die in hun kinderjaren de grootste moeite hadden om op school mee te komen en gewoonlijk voor hopeloos dom werden aangezien. De schooltijd was voor hen een aanhoudende pijniging.

Het onderhavige werk is vooral belangwekkend, waar het inzicht tracht te geven in dit eigenaardige denken in concrete beelden, dat bij zulke personen optreedt, waar tegenover de grote moeilijkheden, waarmee ze te kampen hebben om de gewone leermethode te volgen, die op begripsdenken is gegrond, andere zeer bijzondere eigenschappen staan, intuïtief scherp inzicht en een eigenaardige geheugensterkte. Dergelijke kinderen, die meestal als onvolwaardig worden aangemerkt, omdat ze op een totaal andere wijze denken, hebben een eigen leermethode nodig. Hiervoor werd in den Haag het Instituut voor Beeldend Denken opgericht, waar leerlingen van dit slag, die op gewone scholen ontwijfelbaar zouden mislukken, op een voor hen geëigende wijze worden opgeleid. BL.



*De hymnen van Proclus*, vertaald uit het Grieks door Dr. K.H.E. de Jong. Ned. Uitgeverij W. P. van Stockum & Zn., den Haag, 1952.

Deze uitgave werd de vertaler op zijn 80e verjaardag door een kring van bewonderaars uit eerbied voor zijn wetenschappelijk werkzaam leven aangeboden. Zij bevat een zevental gedichten van de beroemde wijsgeer uit de Neo-Platonische school, die van 410-485 n.C. leefde en zich vooral verzette tegen de aanwassende vloed van het jonge Christendom. Zijn poëtisch werk maakt in de vertaling nog een krachtige klankvolle indruk. BL.

Dr. G. H. Mees, *The Book of Signs*. Uitgeverij N. Kluwer, Deventer Prijs ing. f 18.75, geb. f 22.75.

Dit merkwaardige, een schat van materiaal behelzende, boek van Dr. Mees volgt op de eerder van zijn hand verschenen werkjes: *The Key to Genesis and Evolution, Paradise and the Fall*, maar het kan ook op zichzelf gelezen worden, zonder het voorgaande te kennen. Wanneer men het gaat lezen, moet men beginnen met een andere innerlijke houding aan te nemen, dan men gewend is te doen tegenover een Westers boek, dat men nu eenmaal in hoofdzaak intellectueel tracht te begrijpen. *The Book of Signs* is in het Oosten ontstaan en draagt daarvan alle kenmerken; men moet daarom allereerst stil beschouwend staan tegenover de uitstalling naast elkaar, van ontzaglijk veel gegevens, waarachter voor ons gevoel de lijn van het betoog nogal eens wat schuil gaat en ook moet men zich niet laten afschrikken door de voor een Westering dikwijls ongewone wijze van uitdrukken. D.w.z. de rijke inhoud van dit boek kan alleen tot zijn recht komen, wanneer men het zonder vooroordeel rustig op zich laat inwerken. Vooral de geweldige veelvormige symboliek, die zich op zo verschillende gebied uit, in de taal, in getallen, in mythen, vooral in de astrologische betekens van de dierenriem, moet men langzaam aan in zijn veel-omvattendheid leren begrijpen. Hier worden niet alleen ongedachte perspectieven geopend, maar ook blijken er steeds weer niet-vermoede samenhangen te bestaan tussen grote godsdienstige verschijnselen enerzijds en allerlei „gewone” levensgebieden anderzijds. De bestudering hiervan geeft zodoende onloochenbaar een grote verwijding van de geestelijke horizon



van de lezer. Daarbij is het echter geenszins zo, dat de schrijver probeert origineel te zijn of te lijken; men wordt integendeel getroffen door de bescheidenheid, waarmee hij er de nadruk op legt, dat hij niet iets nieuws en eigens brengt, maar iets, dat wij allen, althans in essentie, in de diepte van ons onbewuste, weten en kennen. In dit opzicht stemt de mening van de schrijver overeen met die van C. G. Jung, door wiens analytische psychologie wij de bovengenoemde symboliek in de laatste tijd weer enigszins zijn gaan leren begrijpen, nadat deze vrijwel overal op de wereld practisch vergeten is geraakt en dus niet meer verstaan wordt.

En dat, terwijl, naar de schrijver uitvoerig betoogt, en met overvloed van materiaal bewijst, deze alom verbreide symboliek met geringe onderlinge verschillen overal te vinden is, zowel in het Christendom, als in het Jodendom (inclusief de Kabbala), de Islam, het Taoïsme, de Grieks-Romeinse mythologie en vooral het Hindoeïsme en Boeddhisme. Steeds weer wijst de schrijver indrukwekkende overeenkomstigheden aan in de zoëven genoemde „grote tradities”, maar door het niet meer verstaan van symboliek, is men overal in steeds toenemende mate vervreemd geraakt van de ene, levenwekkende „tradition of old”, die aan alles ten grondslag ligt.

Meer dan om het blote aanwijzen der overeenkomstigheden is het de schrijver natuurlijk te doen om het weer toegankelijk maken van de ene traditie omtrent de twee Paden, dat van God af (de Val) noodwendig steeds verder verdwalend in de materie en na de bekering op het diepste punt, dat naar God terug (de Verlossing). Om ons deze twee Paden duidelijk te doen zien, neemt de schrijver ons dan mee op een reis door de genoemde godsdiensten en tegelijk ook door alle mogelijke andere levensgebieden, terwijl voortdurend op de innerlijke samenhang van deze zo heterogeen schijnende vergelijkingsobjecten gewezen wordt. Deze reis die zeker tal van verrassende vergezichten opent, lijkt ons niettemin voor de lezer soms wat verwarrend. Behalve het echt-Oosterse opeenhopen van talloze gegevens, is ook het dikwijls wat sprongsgewijze behandelen hiervan jammer. Voor iemand, die in het behandelde onderwerp in het geheel niet thuis is, worden o.i. soms te veel bijzonderheden tegelijk gegeven, zodat men oppassen moet niet te verdwalen. De min of meer met de stof vertrouwde lezer daarentegen, zal juist de geweldige veelzijdigheid weten te waarderen, al zal hij meermalen kritiek hebben op de interpretatie. Hoe vele, juist van de belangrijkste dingen, zijn niet meervoudig-uitlegbaar, zodat de ene uitlegging vaak

naast, en niet alleen in de plaats van de andere kan treden. Dit laatste wordt nogal eens door de schrijver over het hoofd gezien.

Eigenlijk is dit in zoverre vreemd, daar hij meer dan eens uitdrukkelijk zegt, dat de betekenis van een bepaalde term — in alle grote tradities — niet steeds dezelfde blijkt te zijn en in een concreet geval steeds in het gehele verband van de tekst moet worden beschouwd, — iets dat voor de gemiddelde Westerling soms moeilijk is, maar waarvan de juistheid onmogelijk kan worden ontkend.

Een bijzondere verdienste achten wij het van dit boek, dat het er in is geslaagd het voor het rationele denken onmogelijk schijnende kunststuk te volbrengen om een bepaald gegeven tegelijkertijd volledig als psychologische projectie te erkennen en tevens deze zelfde projectie 100% au sérieux te nemen als symbolische realiteit, dus als psychologische waarheid. Wanneer b.v. het interessante feit aan het licht komt, dat in de voorstellingen van de verschillende volkeren de hel nu eens uit vuur en dan weer uit ijs bestaat, al naar de geografische breedte, waarop deze volkeren leven, is de projectiefactor voor ieder zichtbaar. En de verlichte Europeaan is dan onmiddellijk geneigd de hele hel voor duidelijk aantoonbare fantasie te verklaren. Neen, zegt dit boek nu terecht, die hel is niettemin een absolute realiteit, een psychologische waarheid, waarvan de realiteit alleen maar in verschillende, aan de buitenwereld ontleende, symboliek is uitgebeeld. In overeenstemming hiermee noemt de schrijver de leringen der grote godsdiensten dan ook telkens „the traditional psychology”. En daar wij, ondanks het leven in een verrationaliseerde, vermechaniseerde wereld (waar de schrijver in het begin van zijn boek wel heel erg op afgeeft) krachtens onze psyche allen deel hebben aan deze psychologie, kunnen wij — met wat moeite — de betekenis hiervan weer leren verstaan. Deze moeite is natuurlijk altijd wel besteed en nooit weggegooid, ook al vindt men soms, dat er wel wat erg veel Sankritnamen gebruikt worden. Eén opmerking moet ons echter nog wel van het hart: men zou ondanks de reeds vrij grote omvang van het boek, vaak wensen, dat de schrijver het niet had gelaten bij wat hij zegt, maar dit iets verder had uitgewerkt. In dit verband past ook een andere onvervulde wens, n.l. dat er althans iets gezegd zou zijn over het specifieke, het eigene van de grote tradities, nadat zo overtuigend en overvloedig het overeenkomstige van alle aan is getoond. Maar waarschijnlijk heeft de schrijver dit juist zo gewild, gedachtig aan de vele beschamende en onvruchtbare strijd op religieus gebied.

Al met al, the Book of Signs is een boek, zeer rijk aan inhoud maar waar de schatten door ieder zelf moeten worden opgedolven.

Dr. C. van NES

*Ania Teillard. De Droom, Een toegang tot de werkelijkheid.* Vert. deLigt - van Rossem. 141 blz. Van Loghum Slaterus, Arnhem, 1952.

De literatuur van en over de psychologie van Jung wordt de laatste tijd steeds uitgebreider, en een groot deel ervan wordt in het Hollands vertaald. Anna Teillard, een Franse leerlinge van de Zwitserse meester, heeft een boekje geschreven, waarin zij een aantal dromen van drie jonge vrouwen weergeeft, met de zich daaraan vastknopende gesprekken met „Eleonora”, de psychanalyste. Het betreft niet zo zeer pathologische gevallen dan wel algemene levensmoeilijkheden.

Het boekje laat zich vlot lezen, is wel interessant, maar het wil mij voorkomen, dat de analyste, zeer overtuigd van de onfeilbaarheid van de vereerde meester, zich al te veel als „lerares” gedraagt. Zij drukt zich gaarne pathetisch uit; de droomuitleggingen worden m.i. te grif gegeven. Het zwakste punt van de leer van Jung, de animus-anima-hypothese, staat in het middenpunt „Altijd weer de animus”, mompelt „Ariane”, en ik kan mij dit begrijpen. En nu ben ik helemaal geen Freudiaan, maar aan het sexuele is toch wel te weinig aandacht geschonken. Het geheel is wat romantisch en wat „onschuldig” uitgevallen, en met dit laatste bedoel ik geen lofprijzing. Toch is er veel te waarderen in dit met vrouwelijke toewijding geschreven, maar niet zeer diepgaande en eigenlijk niet zo heel belangrijke werkje.

Dtz.

*Inleiding tot de Psychologie*, door Dr. B. J. Kouwer en J. Linschoten.

Als nummer drie van de Pallas-reeks verscheen reeds enige tijd geleden bij de uitgeverij Born N.V. Assen een inleiding tot de psychologie, een aardig boekje, dat ons met de grondbeginselen der psychologie in aanraking brengt. Wie nog geheel leek op dit gebied is, wordt wellicht door het begin van dit werk enigszins afgeschrikt. Dit is echter het theoretische gedeelte, dat de psychologie als weten-

schap met zijn belangrijkste richtingen in de ontwikkelingsgang behandelt. Het tweede deel zal de leek ongetwijfeld meer boeien, daar het met menig voorbeeld meer op de practijk is ingesteld met hoofdstukken over diepte-psychologie, karakterologie, psychodiagnostiek en practische psychologie. Daar het slechts een klein boekje over een geweldig omvangrijk gebied is, zal het nog vele vragen openlaten, of juist opwekken, hetgeen juist met een inleiding de bedoeling is, om zodoende een aanleiding tot verdere bestudering der zielkunde te geven. P.K.

*Dr. Rudolf Jans: Tolstoj in Nederland.* Uitgeverij Paul Brand N.V. Bussum, Prijs f 8.50.

Een uitvoerige, degelijke studie over den invloed, die de vereerde Russische schrijver had op het geestelijk leven van ons volk. Ondanks de droog-zakelijke stijl van deze verhandeling, is ze bijzonder belangwekkend door de betekenis der besproken cultuurperiode omstreeks het jaar 1900, toen in ons land een veelbelovende opbloeit te bemerken viel van kunst, wijsgerige belangstelling, religieus en sociaal besef.

Nadat Leo Tolstoj reeds een grote naam had verworven als schrijver van boeiende romans, wekten zijn latere meer moraliserende geschriften een sterke weerklank in wijder kring. Profetisch klonk zijn stem over een in haar diepste geweten opgeschrikte wereld. Als gevolg ontstonden of versterkten zich hier talrijke idealistische stromingen, in het bijzonder van wereldhervormende strekking. Personen, die de voorschriften der veel bewonderde bergrede werkelijk trachtte te volgen, o.a. het „wederstaat den boze niet” en weer verlangden te kunnen leven als de eerste Christenen, in een broederlijke gemeenschap van belangen, in een zuiverder, altruïstischer samenleving van geweldloosheid en onbeperkte naastenliefde, verlieten hun gevestigde maatschappelijke posities en trokken zich terug in een idyllisch lijkend landelijk bestaan, enkel willende leven van de opbrengsten hunner eenvoudige, primitieve arbeid. Zo ontstond in Blaricum de groep der „Internationale Broederschap”, hoofdzakelijk van zich noemende Christen-anarchisten. Voor hen was de staat een onheilvolle instelling, steunende op geweld, en zij verzetten zich evenals de vereerde Tolstoj tegen alle oorlog en militarisme. In Bussum kwam er de kolonie Walden, opgericht door Frederik van Ee-

den, die daartoe meer scheen te zijn geïnspireerd door de Amerikaan Thoreau en de Duitse landnationalisator Oppenheimer. In dezelfde richting bracht hij de vereniging „Gemeenschappelijk Grondbezit” tot stand en gaf de stoot tot vorming van enkele productieve associaties. Toen na de spoorwegstaking van 1903 evenzo de bevriende Blaricumse kolonie verliet, riep Lod. van Mierop met steun van Felix Ortt de stichting „Chreestarchia” te Soest in het leven, waarvan de oprichters zich verder grotendeels bepaalden tot humanitaire propaganda. Al de vreemde uitingen van die gistende tijd trekken in het besproken werk ons oog voorbij, een tijd van hooggespannen verwachtingen en de onvermijdelijke ontzuivering. Want al te duidelijk bleek dezen idealisten de oude strenge waarheid, dat het peil van een samenleving slechts beheerst wordt door de graad van zedelijke ontwikkeling der daartoe behorende individuen. Kortweg: men kan geen hecht en gaaf huis of maatschappij opbouwen met ondeugdelijk materiaal.

Het boek is objectief geschreven en zal menigeen, die de illusies en ontgoocheling dier spannende dagen van nabij heeft waargenomen, ten zeerste interesseren. BL.

*Jan van der Meulen: Magdalena Abi und Kant oder das unendliche Urteil.* Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim a. Glan., 1951, prijs f 4.15. Importeur Meulenhoff & Co., Amsterdam.

Magdalena Abbi heeft een uitvoerige critiek geschreven op Kant's filosofie, een critiek, die bij sommige geleerden, zelfs professoren in de wijsbegeerte, een zekere geestdrift schijnt te hebben gewekt en hen waarschijnlijk onthefte van de moeizame taak om zich aan de Koningsberger wijze nog iets gelegen te laten liggen. Zij verwijt hem o.a. bij de transcendente afleiding der categorieën sluitredenen te hebben gebruikt met een verschoven middelterm op de wijze van

1. Alle vossen hebben 4 poten.
2. Listige mensen zijn vossen.
3. Dus listige mensen hebben 4 poten.

Daar de middelterm „vossen” hier in twee verschillende betekenissen is gebruikt, komt er een onzinnig resultaat.

Van der Meulen toont aan, dat de verschuiving in de middelterm door Magdalena zelf is bewerkt, en dat zij Kant ook op meerdere plaatsen verkeerd heeft opgevat.

Het betoog van v. d. Meulen maakt een degelijke en betrouwbare indruk, zodat de meeste lezers zich wel bevrijd zullen voelen van de verplichting om ook de andere partij te horen en zich Magdalena's foliant van 630 bladzijden aan te schaffen en door te werken. BL.

*Dr. Jan van der Meulen: Aristoteles, die Mitte in seinem Denken*, Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim a. Glan, 1951. Prijs ing. f 17.65, geb. f 20.35. Importeurs: Meulenhoff & Co, Amsterdam.

Een zeer belangrijk boek, dat een verrassend licht werpt op de geniale inzichten van de klassieke, door Hegel zo hoog geschatte wijsgeer Aristoteles. De schrijver hoopt, dat bij de huidige verwarring op wijsgerig gebied de oude Griekse denker weer aan het woord mag komen, omdat hij „in kiem de macht bezit deze eeuw uit het diep verval van haar waarheidsbewustzijn op te heffen”. Het besproken werk centreert zich om het begrip „midden” (to meson) dat zowel middelpunt, het centrum, als de middelterm van een sluitrede kan aanduiden en hier soms beeldend als hart of kern kan worden weergegeven. Het boek is gegrond op een degelijke studie van de overgeleverde tekst en zal dus ook voor Hellenisten van belang zijn. Daarbij geeft het een afgerond en indrukwekkend beeld van dit oude, haast encyclopaedische wijsgerige stelsel, zodat het zonder twijfel sterk zal worden gewaardeerd door allen, die ernstig belang stellen in filosofie en er niet tegen opzien een dergelijk wetenschappelijk werk grondig te bestuderen. BL.

Hoofdfiguren van het menselijk denken, een serie gepubliceerd door de uitgeverij Born N.V., Assen. Prijs per deeltje (54 pag.) f 1.45 ing. *Inleiding tot het denken van Plato*, door Dr. G. J. de Vries. *Inleiding tot het denken van A. Einstein*, door Prof. Dr. H. Freudenthal.

Wat het eerste werkje betreft, voldoet dit naar ons oordeel geenszins aan de blijkbare bedoeling om in „algemeen begrijpelijke vorm” een overzicht te geven van Plato's wijsgerige betekenis. Aan populaire geschriften mag men allereerst de eis stellen van helderheid en



eenvoud, wat taal en inhoud betreft, en zo een streng vermijden van onnodige vaktermen en bastaardwoorden. Wie dit werkje met volledig begrip kan lezen, zou zich beter tot verslagen kunnen wenden, die dieper op het onderwerp ingaan, of Plato zelf in een goede vertaling lezen.

Bij de inleiding tot het denken van Einstein ligt de moeilijkheid eerder bij het onderwerp zelf dan bij de toon der behandeling. Het is vrijwel uitgesloten deze abstracte theorieën begrijpelijk te maken voor lezers, die niet een degelijke wiskundige vóóropleiding hebben gehad. Daar nu de vereiste vertrouwdheid met wiskundige begrippen gewoonlijk bij een overigens beschaafd publiek ten enenmale ontbreekt, krijgt men het verschijnsel, dat vele „belangstellenden” zich, op eigen gedachten drijvende, van de relativiteitstheorieën, onjuiste, haast fantastische voorstellingen gaan maken. Hier dreigt het gevaar van schijn-weten, dat eigenlijk aan alle popularisering is verbonden, maar hier heel sterk naar voren komt. Ook kan ik mij moeilijk denken, dat schrijvers van populaire boekjes over Einstein's theorieën zich zelf veel succes van hun opdracht zouden voorstellen.

BL.

*De Yoga - Wetenschap der Adembaling met practische oefeningen*, door Yogi Ramacharaka. P. Dz. Veen, Amersfoort.

Het boekje behandelt methoden, ontleend aan de Indische Yogatechniek, om de adembaling rythmisch te maken en daardoor zowel het lichaam te versterken als ook het gemoedsleven tot evenwicht te brengen. Aan het einde worden nog middelen gegeven om het effect van magnetische behandeling of geestelijke geneeswijzen te verhogen. Waar van andere zijden steeds gewaarschuwd wordt, dergelijke methoden alleen onder vertrouwde leiding toe te passen, lijkt het mij nodig ook hierop de aandacht te vestigen.

BL.

*Erich Neumann, Dieptepsychologie en Nieuwe Ethiek*. Van Loghum Slaterus Arnhem, 1952, 160 pag., geb. f 6.50.

Neumann is een leerling van Jung, dat wil dus zeggen hij hanteert de door deze geconstrueerde grondbegrippen. Er zijn vele uiteenlopende theorieën op het gebied van de zielkunde, die van Jung



wordt geenszins algemeen aanvaard, zij ondervindt veel tegenkantsing. Wie echter op grond van ernstige bezwaren tegen het standpunt van Jung dit boekje ongelezen zou laten, zou verkeerd doen. Zelf neig ik tot een zeker scepticisme ten aanzien van de gedachteconstructies van de Züricher school, een houding, die versterkt wordt door uitlatingen, welke getuigen van een verreikende overschatting juist van de theoretische fundering. Dergelijke uitspraken treft men ook hier en daar bij Neumann aan. Wat b.v. te denken van: „alle godsdienst en filosofie is geworteld in het collectief onderbewuste”? Het laatste woord over deze dingen zou, als dit waar was, door de psycholoog (uit de school van Jung!) gezegd worden. Wie, aldus fluistert de scepticus in mij me in het oor, garandeert mij echter, dat in dit laatste woord de filosofie, eventueel de godsdienst van de beoordelaar niet, onbewust natuurlijk, een hartig woordje meespreekt?

De waarde van het onderhavige boekje ligt echter niet in de theoretische bespiegelingen, maar in de grote betekenis van het probleem, waaraan het gewijd is, aan het licht, dat de schr. daarop werpt en aan de diepe ernst, waarvan het doordrongen is. Men moet wel geheel onbewogen door de tijd gaan, indien men niet met grote belangstelling verder leest na inleidende zinnen als:

„Het probleem van het kwaad is een van de kernproblemen van de moderne mens. Geen enkel beroep op oude waarden en normen kan ons van de erkenning weerhouden, dat wij in een wereld leven, waarin het kwaad, gigantisch uit de diepten in de mens opstijgend, ons allen zonder uitzondering voor de vraag stelt, hoe wij daarmee in het reine kunnen komen... Ieder is de bondgenoot van het kwaad, ieder, die gezien heeft maar niet gehandeld, ieder, die zich heeft afgewend, omdat hij niet zien wilde, ieder, die niet gezien heeft, ofschoon hij had kunnen zien, maar buitendien ieder wiens ogen niet zien konden. Schuldig zijn wij allen... Het kwaad, dat is doorgebroken in de wil tot heersen van de Nazi's, is hetzelfde kwaad, dat tot heden de oplossing van het sociale vraagstuk en de onafhankelijkheid van de gekleurde rassen in de beschaafde wereld verhinderd heeft en dat met alle macht de werkelijkheid van het één-zijn der mensheid probeert te vernietigen en het bewustzijn van een voor allen geldende bestemming van mens en cultuur tracht te doven... Zolang het kwaad niet het eigen bestaan bedreigt, wordt het met veel mooie manteltjes omkleed, die pas worden afgerukt, wanneer het zich in zijn aanval direct tegen de eigen persoon, het eigen huis en het eigen land keert. *Niet de strijd tegen het kwade* — dit is de bittere waar-

heid van onze ervaring — *maar hoogstens de strijd tegen de ondergang door het kwaad zet de bedendaagse mens in beweging.*”

Wie zo schrijft, voelt zich geroepen een bijdrage te leveren tot de oplossing van een kwellend vraagstuk, dat de toekomst van de gehele mensheid raakt.

„De oude ethiek heeft bewezen niet in staat te zijn de vernietigende krachten in de mens in toom te houden” constateert de schrijver en vraagt zich daarna af, hoe dit komt en wat er nu nodig is. De oude ethiek ziet hij als een geheel van in geboden vastgelegde absolute normen. Absoluut wil hier zeggen, dat bij het aanleggen van de maatstaven geen rekening wordt gehouden met de eigenaardigheden van de persoon, die beoordeeld wordt. De normen stellen een ideaal van volmaking. Wat aan de verwezenlijking van dit ideaal in de weg staat, moet verdwijnen. Dat kan geschieden door onderdrukking van de ongewenste elementen in de menselijke persoonlijkheid of door verdringing. De eerste methode is relatief onschuldig. De nodige zelftucht en ascese, immers, betekenen het aanvaarden van ongemak en leed. Deze worden bewust doorleefd en zo wordt de verbinding tussen het kwaad, dat tot de persoonlijkheid behoort en het bewustzijn niet verbroken. De verdringing daarentegen verbant het kwaad naar het onbewuste, van waar uit het zijn onheilbrengend spel vrijelijk spelen kan. Aldus treedt in de mens een noodlottige splitsing op: hij vereenzelvigd zich geheel met het toelaatbare in hem, de bewuste persona, zoals Jung het noemt, terwijl het ontoelaatbare, de onbewuste schaduw aan de contrôle van het bewustzijn is onttrokken.

Uitvoerig gaat de auteur vervolgens na hoe de mens op dit in zich zelf verdeeld zijn reageert en werpt daarbij een helder licht op vele inderdaad voor de mensen van nu (maar toch niet alleen voor de mens van nu?) karakteristieke tekortkomingen. Inzonderheid de bladzijden over de zondebokpsychologie laten duidelijk zien hoeveel gruwelijks het gevolg is van deze tot in de grond verkeerde innerlijke houding.

Het hoofdstuk over de trappen van ethische ontwikkeling, dat zich, wat het essentiële aangaat, geheel los laat maken van zijn theoretische vooropstellingen, betoogt dan, dat de mens onder de ban van de oude ethiek een vooruitgang is vergeleken bij de mens in wie het onbewuste overheerst, de mens, die nog geen persoon is, maar dat hij in de huidige situatie een gevaar is voor het welzijn van het geheel.

In een derde hoofdstuk wordt, wat de schr. de nieuwe ethiek noemt, ontwikkeld. Deze stelt de eis, dat de mens zichzelf leert zien, zoals hij werkelijk is in plaats van zoals hij lijkt te zijn. Ook het verdrongen onbewuste deel hoort tot zijn persoonlijkheid en moet als zodanig worden aanvaard. Hij mag zich niet blijven afwenden van het kwade in hemzelf, ondersteund door het onbewust projecteren ervan op een object buiten hemzelf. Hij moet ook het duisterste en lelijkste in zichzelf erkennen als tot hem behorend, het aan het licht brengen, het doorlijden en het verwerken. Eerst wie in het volle besef van zijn eigen verantwoordelijkheid gestaan heeft tegenover de donkerste zijden van zijn eigen bestaan en dat niet alleen in abstracto („natuurlijk ik weet wel, dat er ook aan mij het nodige hapert”) maar in concreto, is in staat anderen te begrijpen en de juiste houding te vinden ten opzichte van het kwaad buiten hem. De nieuwe ethiek wijst de tyrannieke heerschappij van het bewuste deel der persoonlijkheid over het geheel af en kent als eerste plicht de gehele bewustwording. Een slothoofdstuk licht deze gedachten door verschillende voorbeelden toe.

De studie van Neumann komt mij, nog eens: afgezien van mogelijke theoretische bezwaren, uitermate belangrijk voor. Het brengt de mogelijkheid een urgent probleem, misschien wel het probleem van deze tijd, op te lossen een eindwegs dichterbij haar verwerkelijking. Pr.

*De Koopman van het Geluk, Robert Crottet, Uitg. Van Loghum Slaterus, Arnhem, 1952.*

Na „De betoverde Bossen” en „Maoeno’ ’nu een derde boek van de schrijver, die ons van de Skolt-Lappen vertelde. Het gaat ditmaal niet over dat wonderlijke volk in het hoge Noorden en toch ademt deze geschiedenis van een moderne Europeaan, welke van zijn rationalistische afweerhouding tegenover alles wat wijst op de achtergrond der dingen geneest door een hem diep treffende ervaring op een verlaten eiland in het Ladogameer, dezelfde geest. Pr.

# Inhoud van de Achtste Jaargang

BINGER, Dr. JULIETTE, De Ik-Du gedachte van Martin Buber	168
BLOK, Ir. J. A., Mikado-verering en Sjinto	19, 72
DIETZ, Dr. P. A., Over waarde en norm in het humanisme	7
— — De man of de massa	103
— — Over de Grenzen der Verdraagzaamheid	151
— — De andere Nietzsche	213
— — De Plaats der Parapsychologie in de Vernieuwing van ons Wereldbeeld	245
GILTAY, Mr. H., Vinoba Bhave zet zijn kruistocht voort	181
— — Tweeërlei Zedelijkheid	199
HART, Dr. W. A. 't, Inleiding tot een vergelijkende studie van godsdienst, wijsbegeerte en wetenschap	27
HERBERT, JEAN, De huidige practische waarde der Hindoese mythe	155
PRAAG, MAX VAN, Epicurist of Stoïcijn?	258
PRINS, Dr. D. H., Opnieuw beginnen	1
Redactie	49, 97, 145, 193, 241
REDDINGIUS-SALOMONSON, F., Nietzsche's ontdekking van de „wil tot macht”	57
Van heinde en verre	37, 84, 135, 184, 226
WESTRA, Prof. Dr. P., Albert Schweitzers philosophische en religieuze ideeën	112

## BOEKBESPREKING

ANAÏS NIN, Djuna's Droomzegel	45
BAILEY, ALICE A., Een verhandeling over Witte Magie, de weg van de discipel	191
BANNING, W., Het Communisme als politiek-sociale wereldreligie	91
BEEK, Prof. Dr. M. A., Aan Babylon's Stromen	143
BEUKEN, Dr. W. H., Heilige Dronkenschap, Jan van Ruusbroek	186
BLOK, Ir. J. A., Uit de werken van Tsjwang-Tze	41
BONGER, H., Leraar der Mensenrechten, Thomas Jefferson	186

BROEKMAN, Prof. R. W., Eeuwigheid en Oneindigheid ..	239
BRUGMANS, Dr. H., De Revolte van het Gemoed, Jean-Jacques Rousseau .. .. .	87
BUBER, MARTIN, De Weg van de Mens .. .. .	93
Catalogus v. d. Bibliotheek der Theosofische Vereniging ..	96
COOLEN, ANTOON, Gouden Legenden .. .. .	93
FRANCK-DUQUESNE, ALBERT, Création et Procréation .. ..	144
DIJKSTERHUIS, Dr. E. J., Het wereldbeeld vernieuwd, van Copernicus tot Newton .. .. .	87
ECKEHART, MEESTER .. .. .	42
EINSTEIN, ALBERT, Zoals ik het zie .. .. .	43
FREUDENTHAL, Prof. Dr. H., Inleiding tot het denken van A. Einstein .. .. .	281
GEBSER, J., Kentering van het Westelijk wereldbeeld .. ..	46
GROTTET, ROBERT, Maoeno .. .. .	138
— — De Koopman van het Geluk .. .. .	286
Historische Encyclopaedie .. .. .	96
HOYKAAS, Dr. R., De chemische omwenteling, Lavoisier ..	234
Invallen en uitvallen van een Ongenoemde .. .. .	142
JANS, Dr. RUDOLF, Tolstoi in Nederland .. .. .	279
JASPERS, KARL, Inleiding tot de Philosophie .. .. .	92
— — Rechenschaft und Ausblick .. .. .	187
JINARAJADASA, C., Grondbeginselen der Theosofie .. .. .	90
JOAD, Prof. Dr. C. E. M., Gids van het moderne denken ..	141
JONG, Dr. K. H. E. DE, De hymnen van Proclus .. .. .	275
— — Witte Magie .. .. .	237
KERKEN, L. VAN DER, Het menselijk geluk .. .. .	273
KERPER, JAN, Muziek als vorm van levensontplooiing .. ..	94
KOUWER en J. LINSCHOTEN, Dr. B. J., Inleiding tot de Psychologie .. .. .	278
KRABBE, MARIA J., Beelddenken en Woordblindheid .. ..	274
KWEE SWAN LIAT, Ontmoeting tussen Oost en West .. ..	138
Lichamelijkheid .. .. .	232
LINDEBOOM, Dr. J., Een Franc tireur der Reformatie. Sebastian Franck .. .. .	234
MAYER, CHARLES, L'homme, esprit ou matière? .. .. .	239
MEES, Dr. G. H., The Book of Signs .. .. .	275
MEULEN, JAN VAN DER, Magdalena Abi und Kant oder das unendliche Urteil .. .. .	280
— — Aristoteles, die Mitte in seinem Denken .. .. .	281

NEUMAN, ERICH, Dieptepsychologie en Nieuwe Ethiek ..	282
NOORDENBOS, Dr. O., Plan en Gericht. Augustinus ..	234
ORTT, Ir. FELIX, Droomleven .. .. .	140
OS, Prof. Dr. C. H. VAN, Moa, Moa .. .. .	95
OUSPENSKY, P. D., Tertium Organum .. .. .	231
PETERSEN, OLAF, God en de Techniek .. .. .	233
POORTMAN, J. J., De Theodicee, het Continuïteitsbeginsel en de Grondparadox .. .. .	88
PRESSER, Dr. J., Gewiekte Wielen, Richard Arkwright ..	87
PROOST, Dr. K. F., Tussen twee werelden. Philo Judaeus ..	234
RAMACHARAKA, YOGI, Wetenschap der Ademhaling met prac- tische oefeningen .. .. .	282
RAVESTEYN, Dr. W. VAN, Satyre als medicijn, Jonathan Swift	186
ROBBERS, Dr. H., Neo-Thomisme en Moderne Wijsbegeerte ..	188
RUDHYAR, DANE, Astrologie. Aanleg en Karakter .. ..	142
SARTRE, JEAN-PAUL, De teerling is geworpen. Tussen de ra- deren .. .. .	42
SCHURMAN, Dr. G. J., De Taal van het Onbewuste Zieleven	47
SCHWARZ, Dr. O., Psychologie der Sexualiteit .. .. .	192
SIZOO, Prof. Dr. A., Geschiedenis der oud-Christelijke Griekse Letterkunde .. .. .	236
SMITH, F. HAROLD, The Buddhist Way of Life, Its Philosophy and History .. .. .	48
SPRINGER, Dr. J. L., Existentiële Metaphysica .. .. .	143
TEILLARD, ANNA, De Droom .. .. .	278
TENHAEFF, Dr. W. H. C., Het Spiritisme .. .. .	89
— — Magnetiseurs, Somnabules en Gebedsgenezers ..	140
TEXEIRA DE PASCOAS, Napoleon .. .. .	232
TRITTON, A. S., Islam. Belief and Practices .. .. .	48
VRIES, Dr. G. J., Inleiding tot het denken van Plato .. ..	281
WASSINK, Dr. J. H., Bloesemtij der Letteren, Het Humanisme van Petrarca .. .. .	87
WESTENBRINK, H. G. K., Het Erfhuis der Natuur, Darwin ..	186
YESUDIAN, SELVA RAJA, Sport en Yoga .. .. .	190
ZORAB, G., Magnetiseurs en Wondergenezers .. .. .	238

