

**Anton
Constandse
Het
weerbarstige
woord
Essays**

Boeken van Anton Constandse

Een dynastie van staal

De alarmisten 1918-1933

Geen morgenrood. Beeld en balans van onze eeuw

Achter de schermen van de diplomatie. Over de achtergronden van de Tweede Wereldoorlog

Bevrijding door verachting

Eros – de waan der zinnen

Anarchisme: inspiratie tot vrijheid

Het weerbarstige woord

Anton Constandse

Het weerbarstige woord *Essays*

Voorwoord

De essays die in deze bundel zijn verzameld zijn uiteenlopend van aard, maar natuurlijk nauw verbonden door de geest van de auteur. Ze hebben betrekking op de macht van het woord in de geschiedenis, dus op de maatschappelijke invloed van profane en zogenaamd heilige boeken. Men pleegt te spreken van 'het voegen van de daad bij het woord', maar het woord zelf is een daad. De term 'weerbarstig woord' betekent in die zin: een daad van verzet. Men zou ook kunnen denken aan het feit dat het woord niet gemakkelijk te hanteren valt, dat het 'gebeiteld' moet worden, bij voorbeeld in kunstzinnige geschriften. Dit is stellig van toepassing op de hier besproken boeken. Maar soms kan 'woord' synoniem zijn met 'logos', en zo nauw is de relatie tussen woord en gedachte, dat het denken zich nooit had kunnen ontwikkelen zonder het spreken schrijven. Vandaar dat de gekozen titel vooral te maken heeft met onconventionele ideeën. Voor zover de essays zijn gewijd aan personen, zal hun uitzonderlijke verschijningsvorm onmiddellijk opvallen. De kritische behandeling van boeken, en met name ook van het 'Boek der boeken', is een gevolg van de anarcho-atheïstische mentaliteit van de auteur. Deze heeft wel gestreefd naar het geven van zoveel mogelijk informatie, dikwijls van 'alternatieve' standpunten, die dikwijls een marginale plaats innemen in de samenleving. Overigens ontbreekt het persoonlijke accent – juist ook aan het begin en het einde – geenszins.

De auteur

De hier gebundelde essays zijn oorspronkelijk gepubliceerd in de volgende periodieken:

De Gids: De romantische Christus (1974), Heeft Jezus ooit geleefd? (1976), Een herdenking: Rousseau en Voltaire (1978), Journalistiek en Literatuur (1978), De schuld van het christendom (1978), De historische betekenis van biografie en autobiografie (1979);

Bzzlletin: de rol van het boek in de geschiedenis (1979), Volkomen persvrijheid: een utopie, maar toch: een ideaal (1979), Een politiek bewogen interbellum (1980), Hispanisme in het interbellum (1980);

Hollands Diep: Freud, een zwaarmoedige dissident (1977);

NRC-Handelsblad: Vrijmetselarij, een eeuwenlang misverstand (1978), Jean-Paul Sartre: vermaard als activist, beroemd als filosoof (1980);

Vestdijkkroniek: Simon Vestdijk: de religie en het atheïsme (1980);

VPRO-Gids: Emile Zola: het menselijk geweten (1980);

De Nieuwe Linie: Geestelijke bagage: ballast of motor (1979), De Spaanssprekende wereld; gefrustreerde bron van cultuur (1979).

Inhoud

- 9 Geestelijke bagage: ballast of motor?
- 18 De rol van het boek in de geschiedenis
- 29 Volkomen persvrijheid: een utopie, maar toch ook:
een ideaal
- 43 De historische betekenis van biografie en autobiografie
- 54 Journalistiek en literatuur
- 64 Een politiek bewogen interbellum
- 75 Een herdenking: Rousseau en Voltaire
- 97 Freud, een zwaarmoedige dissident
- 103 Jean-Paul Sartre: vermaard als activist, beroemd als
filosoof
- 111 Emile Zola: het menselijk geweten
- 116 De romantische Christus
- 136 De schuld van het christendom
- 146 Heeft Jezus ooit geleefd?
- 158 Simon Vestdijk: de religie en het atheïsme
- 175 Vrijmetselarij: een eeuwenlang misverstand
- 182 Hispanisme in het interbellum
- 194 De Spaanssprekende wereld: gefrustreerde bron van
cultuur

Geestelijke bagage: ballast of motor?

Een mens kan tijdens zijn leven misschien – buiten zijn studieboeken dan – tweeduizend gedrukte werken in zijn bewustzijn opnemen. Elke week één, laat ons zeggen veertig per jaar, en dit gedurende vijftig jaar. Er zullen lieden zijn die aan dat getal op geen stukken na toekomen, en anderen die deze raming ver overschrijden, waarbij veel afhangt van het gehalte van de boeken die gelezen worden. Over romans, gedichten, ontspanningslectuur enzovoort willen we het hier niet nader hebben, maar ze zijn natuurlijk bij die bedachte tweeduizend inbegrepen. Welke ‘standaardwerken’ zouden gelezen moeten worden als een duurzaam geestelijk bezit, niet als ballast die men uitwerpt, maar als een energiebron, als een motor voor de voortdurende werkzaamheid van het bewustzijn? Ieder die zich met dit probleem bezighoudt zal een subjectieve en persoonlijke aanbeveling geven. Maar die kan wel gemotiveerd worden, vooral wanneer men – zoals wel altijd zal gebeuren – een terugblik werpt op de inhoud van eigen of geleende boeken. Doordat ik ‘vakmatig’ veel meer dan tweeduizend werken heb moeten lezen, valt het mij wel moeilijk een beperkte balans op te maken, maar ik doe mijn best.

Van de bijbel uit...

In de civilisatie van West-Europa heeft het christendom als ideologie, in het spraakgebruik en de literatuur een ongewone rol gespeeld. Toch acht ik zelf – hoewel ik de kerken nogal uitvoerig en kritisch heb bestudeerd – de kennis van de bijbel geen verplichte studie, op zes uitzonderingen na, en dan liefst met begeleidende commentaren, zoals er zijn verschenen in bijvoorbeeld de ‘modernistische’ serie Tekst en Uitleg. Het grootste deel van de bijbelboeken gaat over oorlogen, het komen en gaan van koningen, politieke profeten, conservatieve leefregels (gehoorzaamheid, heiligheid van het gezag), duiste-

re legenden en mythen. Men kan zeggen: die geboden en verboden ken ik wel, of: ik word er niet wijzer van. Men moet niet vergeten dat er voor het bestuderen van die zesenzestig boeken, die honderden jaren uit elkaar liggen, jaren en jaren van historische, archeologische, psychologische, antropologische studiën nodig zouden zijn. En dan zou men gedwongen worden rond te draaien in de duizend jaar vóór de tweede eeuw van onze jaartelling, ten koste van de moderne geschiedenis. Als ik nochtans zes bijbelboeken aanbeveel is dat met het oog op 'algemene ontwikkeling'. Ik neem dan het boek *Genesis*, een mythologisch en legendarisch geschrift dat veel materiaal in onze taal heeft geleverd, en het laatste werk: *De Openbaring*, dus opgang en ondergang van een kennelijk mislukte schepping, waarin voor de mensheid ontzaglijk veel verdriet was weggelegd. Het is niet opvrolijkend, maar dat zijn jodendom en christendom nooit geweest. Twee andere boeken getuigen daar dan nog van op een eigenlijk filosofisch vlak: het boek *Job* (van verschillende auteurs, met als kernen een fatalistisch vrome prozaïst, en een ernstig twijfelende dichter) en het boek van *De Prediker*, een scepticus bij uitstek, zodat die twee niet bepaald de heerlijkheid Gods voor het grijpen vinden. Wat het Nieuwe Testament aangaat leze men één Evangelie, bijvoorbeeld dat van Mattheus, omdat Jezus nu eenmaal in onze wereld niet te ontlopen valt. De heerlijkheid die hij verkondigt is overigens ook niet van deze aarde, ze ligt óf in een stoïcijns en gekalmeerd gemoed (zo zelden in het christendom te vinden) óf in een gedroomde immateriële hemel, óf in een nog altijd niet gekomen duizendjarig rijk. Blijft één boek dat tenminste een verademing is: het *Hooglied*, een reeks wellustige bruidszangen, waar voorgangers dan ook – gezien hun sombere wereldbeschouwingen – nogal mee in hun maag zaten, want zondeloze seks komt in de kerk niet veel voor, wel vaak met zonde beladen seks.

De hier geschetste achtergrond is zelden een bruikbare basis voor denken en voelen van onze tijd, die op zijn minst onchristelijk is wat de ideologie aangaat. De ontkerstening gaat driftig voort. Haar grondslagen liggen in de ervaringswetenschappen, waarmee iedereen wel – ook door de techniek – in

aanraking komt. En in logisch denken, waar men geen verhandelingen over behoeft te lezen: haar normen zijn aan alle mensen eigen. Ook de gemeenschappelijke behoefte aan lustgevoelens (zinlijke en artistieke bijvoorbeeld) wordt niet aangeleerd. Wel is een probleem, vanwaar bruikbare regels komen voor het menselijk gedrag in een gemeenschap. Waarschijnlijk heeft men hier te doen met een instinct van de soort om voort te leven als collectieve eenheid. In dat geval is de identificatie van een lid van die soort met alle andere, uitgedrukt in 'Doe een ander wat ge wilt dat men u doet', een redelijke richtlijn in ons. Ze is zeer oud, en niet gebonden aan religie of nationaliteit of 'ras'; universeel. En zowel Darwin als Kropotkin hebben op het verschijnsel gewezen in de dierenwereld. Spinoza, geconcentreerd op de mens, heeft die ethica gezien als een gevolg van de redelijkheid, van de logos, die in iedereen potentieel aanwezig is. Maar hoe het zij, het 'geweten' (als vorm van instinctief weten) is autonoom, berust niet op bevelen van buitenaf. Wat dit aangaat vind ik de lezing waardevol van de geschriften die hier volgen. Van Spinoza diens *Theologisch-politiek traktaat*, dat boven jodendom en christendom uitstijgt, waarin God ontdaan is van alle mensvormigheid en het wezen der werkelijkheid is geworden, de oernatuur, die zich in de mens openbaart als lichaam en geest (monistisch dus), als natuur en gedachte. Dan van Kropotkin zijn *Ethiek*, aangevuld met *De inleiding tot de ethiek* van G. Heymans, die onderstreept hoezeer zedelijk handelen een zaak is van persoonlijke verantwoordelijkheid. Hierbij voegen men dan *Het existentialisme is een humanisme* van Sartre, die er de nadruk op legt dat ieders keuze van betekenis is voor de samenleving, waartoe elkeen behoort, want ieder geeft een voorbeeld. 'Zo is onze verantwoordelijkheid veel groter dan we zouden kunnen veronderstellen, want ze bindt de hele mensheid... Zo ben ik verantwoordelijk voor mezelf en voor allen, en schep ik een zeker beeld van de mens, zoals ik dat kies; terwijl ik voor mezelf kies, doe ik dat voor de mens.' De persoonlijke vrijheid gaat gepaard met een enorme verantwoordelijkheid. Het zou goed zijn dan ook kennis te nemen van een geheel andere, vaak tegengesteld lijkende school, die

van de 'behavioristen', die menen dat een cultuurpatroon een gevolg is van indoctrinatie, van het opleggen van modellen en rollen aan de enkeling. Aldus wordt datgene wat 'behoorlijk' is door de opvoeding en het sociale milieu aan ons meegegeven. Tot die richting behoren Ruth Benedict en Alfred Kinsey (de man van 'sexual behavior') maar het is wellicht goed uit te gaan van een boekje van Margaret Mead: *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. De algemene opvatting is dat zeden en gewoonten 'vanbuiten' op ons af komen, en zeer kunnen verschillen. Verwant is deze theorie (men zal nog later ook spreken van 'structuralisme') aan het historische materialisme van Karl Marx, die de structuur van de maatschappij, de sociale verhoudingen dus, aansprakelijk stelt voor haar zedelijke, juridische, zelfs filosofische opvattingen. Men leze daartoe *Zur Kritik der politischen Oekonomie* (al van 1859!) waarin wordt gesteld dat het maatschappelijke zijn de inhoud bepaalt van het bewustzijn. Maar zowel ten aanzien van het marxisme als van het behaviorisme moet men bedenken dat in zo'n cultuurpatroon wel zeden en gewoonten zijn opgelegd, maar niet het al of niet zedelijke handelen. Zeden zijn niet zedelijk, en in elk patroon van een civilisatie vindt men goede en slechte, menselijke en wrede karakters. De besten 'keuren' altijd in elk model van civilisatie, en dat oordelen gaat uit van ethische en logische normen, die aan alle mensen eigen zijn. Maar goed: van de bijbel uit – en niet terug – heb ik dus weer zes andere werken opgedolven uit mijn herinnering. Dat zijn er samen twaalf.

Over filosofie

Nu is een levensbeschouwing ('wat behoort ik te doen?') nog iets anders dan een wereldbeschouwing ('welk beeld heb ik van de werkelijkheid?') maar het is vaak niet mogelijk deze beide uit elkaar te houden. Ontgroeid zijn we aan het geloof aan geesten en goden, mensvormige wezens die zouden ingrijpen om ons lot te bepalen. Aan de mythe wordt nog veel eredienst bewezen, maar liefst enkele uren van de zondag, en verder zijn de mensen realistischer dan men van gelovigen zou vermoeden. Het doorbreken van meer objectieve beelden

van de realiteit is een gestadig werk geweest, en men kan niet verwachten dat iemand nog werken leest van Copernicus of Galilei, van Newton of Darwin.

Wat nu het verscheuren aangaat van illusies of vormen van bijgeloof kan een aantal auteurs wel worden aanbevolen. Er zijn allereerst de 'anti-moralisten', die de huichelarij hebben willen ontmaskeren van de brave predikers die anderen hebben opgedrongen wat ze zelf verwierpen. Ludwig Feuerbach heeft de gelovigen verweten dat ze spraken als mensen die op God vertrouwden, terwijl zij handelden als volkomen ongelovigen. Men kan, als men dit constateert, twee kanten uit. Men kan dus zeggen: praat zedelijk en doe anders. Dit heeft het cynisme gebaard van Macchiavelli in zijn boek *De vorst*. Tweeërlei moraal, zeer bewust, voor twee soorten van mensen, en met een peidooi voor de overheersers. Omgekeerd echter was daar driehonderd jaar later Max Stirner en zijn *De enige en zijn eigendom*, die ook alle moralisme afwijst en het egoïsme predikt... voor de armen, de proleten, de overheersten, die moeten leren: 'Mij gaat niets boven mij', maar in dit geval tegen het uitbuitende egoïsme van goden, van staten, van eigenaren die de armen pogen te beroven van hun 'eigendom', de produkten van hun arbeidskracht. Stirner is wel degelijk een filosoof van het proletarische individualisme, hij beveelt de armen aan egoïstisch te zijn, zich niet meer te laten misbruiken. En wat dit betreft is het nodig van Bakoenin te lezen *God en de staat*, een betrekkelijk bescheiden verhandeling van diepe betekenis over het verzet van de menselijke mens, de vrijheidlievende mens, tegen Kerk en staat. In iemands geestelijke bagage waarlijk geen ballast.

Dan komt men tot de 'objectivisten', die een wereld zonder wonderen en met vaste 'wetten' hebben ontdekt, de naturalisten, de materialisten. Men kan natuurlijk kritiek op hen uitoefenen, vooral wat hun kennistheorie aangaat. Want de wereld die we kennen is de werkelijkheid zoals zij aan ons mensen verschijnt (Spinoza heeft dat geweten, en Kant heeft het onderstreept) door middel van onze zintuigen en onze hersenstructuur. Het is beter agnost te zijn, in die zin dat we ons niet uitspreken over het wereldbeeld van geheel andere (denkbare)

soorten. Maar dat menselijke wereldbeeld is toch objectief in die zin dat het voor alle mensen geldt, en dat men ermee kan werken, het kan toepassen, dat men er de techniek (toegepaste wetenschap) op kan baseren. Men behoeft dus niet te gaan piekeren over de vraag wat stof is, in de praktijk is die er eenvoudig, een tafel is van hout, en hout is hard, en daarmee basta. Zo'n pragmatisch wereldbeeld vindt men bij Ernst Haeckel, die onder andere een boekje heeft geschreven over *Het monisme*, bedoeld als een synthese van het naturalisme van Spinoza en het eenvoudige materialisme. Men moet Haeckel dus wel kennen. Zijn wereldbeeld is dat van honderden miljoenen van onze tijd. De meeste beoefenaren van natuurwetenschappen zijn (althans in hun vak) materialisten, en op die basis kunnen ze uitstekend werken in de fysica, de scheikunde, de biologie enzovoort.

Er is echter ook nog wel een andere filosofie, die haar uitgangspunt vindt in de erkenning van het bestaan van driften, van hartstochten, van verlangens en teleurstellingen. In deze categorie moet men Friedrich Nietzsche plaatsen, met zijn hoop dat de Hogere Mens zal komen. Die Ueberschensch wordt dan voorgesteld in de dichterlijke en visionaire hoofdstukken van *Also sprach Zarathustra* (ook vertaald), welke utopie men moet kennen: ze is van een poëtische schoonheid. Natuurlijk zou men alle geschriften van Nietzsche wel moeten lezen, zoals zijn *Ecce Homo*, en zijn *Antichrist*, maar dan vervalt men in een hele bibliotheek. Niet vergeten mag worden dat Nietzsche begonnen is de leerling te zijn van Arthur Schopenhauer, de pessimistische wijsgeer die aanknoopte bij Kant en bij... het hindoeïsme, om te betogen dat de mens leeft in illusies (ook ons wereldbeeld zou schijn zijn), die herhaaldelijk worden verscheurd. En dan ontdekt men dat het leven eigenlijk lijden is. Nietzsche ontworstelde zich aan die zwaarvoedigheid, maar bleef zijn vroegere meester wel waarderen als 'opvoeder', als iemand die probeert de mensen stoïcijns te maken, te harden tegen het leed. Nu was Schopenhauer echter ook een meesterlijke essayist, met veel humor en sarcasme, zich bewust van de tegenstellingen in hem zelf. Hij heeft een literair hoogtepunt bereikt in zijn bundel opstellen *Parer-*

ga und Paralipomena, eens vertaald door H. W. Ph. E. van den Bergh van Eysinga (twee dikke delen) en later in fragmenten uitgegeven door de Arbeiderspers. Er zijn diepe gedachten in te vinden over leven en dood, wijsgerige speculaties. Ook zijn hoofdstelling dat we de werkelijkheid slechts kennen als onze voorstelling en als bedrieglijke drift (die hij, evenals Nietzsche, verkeerdelijk *Wille* noemt), terwijl hij ons anderzijds heeft vergast op bijna komische uitingen van zijn antifeminisme en op zeer agressieve oordelen over professoren zoals Hegel, zijn tegenpool. Wat Hegel aangaat, die denkt dat de logos (meer opgevat als noodzakelijkheid, als wetmatigheid, dan als rede in onze zin) de wereld leidt, zijn leer is min of meer in ons land vertegenwoordigd door professor Bolland. Diens beschouwingen over het ontstaan van het christendom en de symboliek daarin omvatten vele geschriften. Maar men kan een blik werpen in de *Spreuken*, aanhangsel bij zijn *Zuivere Rede*, om zich te verbazen over zijn elitaire wijsheid aangaande religieuze gelijkenissen, en over zijn onwijsheid op maatschappelijk gebied. Als we de opsomming daarbij laten hebben we aan de eerder genoemde twaalf boeken over geloof en ongeloof er nog zeven toegevoegd van een wijsgerig karakter.

Maar hier kan men toch ook nog de publikaties noemen van psychologische aard, omtrent de verdringing van driften door de civilisatie, de erotische achtergronden van velerlei verbeeldingen. Natuurlijk komen dan Sigmund Freud en zijn gedachten over het onderbewuste naar voren, ook in verklaringen van dromen. Van grote sociale betekenis zijn drie van zijn (vertaalde) boeken, namelijk *Totem en Taboe*, dan *Analyse van het Ik en massapsychologie*, en (inzake de godsdienst) *De toekomst van een illusie*. Zijn vroegere leerling Wilhelm Reich, die meende dat de verdringing van seksuele driften kon worden beperkt in een andere, meer lust-aanvaardende cultuur, schreef onder andere *Einbruch der Sexualmoral*. We zijn dan dus gekomen tot drieëntwintig boeken. We wijzen erop dat we voorbij zijn gegaan aan standaardwerken, die naslagwerken zijn, zoals die van Windelband over de wijsbegeerte, van Quack over het socialisme of van Mauthner over het atheïsme.

De schone kunsten

Tenslotte iets over de oeverloze zee van de artistieke literatuur, waarvan de voornaamste werken natuurlijk ook veel te zeggen hebben van psychologische aard. Ze zijn in vertalingen voorhanden en hebben alle tot uitgebreide studies geleid. Er zijn visionaire, dichtelijke en barbaarse fantasieën bij, zoals de *Zangen van Maldoror* van de graaf de Lautréamont, pseudoniem van Isidore Ducasse. Hij heeft bij voorbeeld de voorstelling gegeven van de afschrikwekkende godheid, maar ook van de onmetelijke oceaan als oerwerkelijkheid, de idee van een steeds scheppende en tevens vernietigende chaos, enerzijds schoon, anderzijds barbaars. Veel prozaïscher is de markies de Sade in zijn opvatting van de natuur (ook van de menselijke natuur) als lustbegerig en wreed tegelijk. Hij sluit in zoverre aan bij Macchiavelli, dat hij de moraal bedrieglijk vindt en zich het recht voorbehoudt amoreel (en ook immoreel) te handelen, onder andere omdat hij de stelling verdedigt dat de deugd gestraft en de ondeugd beloond wordt. Men kan een indruk krijgen van zijn gedeeltelijk perverse fantasieën door lezing van de romans, gewijd aan *Justine* en aan *Juliette*. En wie kent al niet het drama *Hamlet* van Shakespeare en de *Don Quijote* van Cervantes, twee grote figuren van de Renaissance die (in 1616) op dezelfde dag zijn overleden? De ridder van de droevige figuur, aanvankelijk geschetst op zijn eerste korte tocht als een dwaas, wiens hoofd op hol geslagen is door het lezen van ridderromans, ontwikkelt zich tot een wijze waarnemer en edele strijder. Wat de lessen in wellevendheid aangaat moet men evenzeer denken aan de Renaissance als bij het lezen (of zien spelen) van de *Hamlet* van Shakespeare, dramatischer door het daarin verborgen Oedipuscomplex. In beide gevallen een uiterst 'moderne' verweving van verbeelding en realiteit, verwarrend doordat fictie en objectieve werkelijkheid soms nauwelijks meer in het bewustzijn van de hoofdpersonen zijn te onderscheiden. En is het niet zo, dat in onze geest verzinsels veel zin kunnen hebben, ten goede of ten kwade, bij het bepalen van onze levensbestemming?

Lustiger, althans ten dele, zijn twee als erotisch bestempel-

de klassieken: de *Decamerone* van Boccaccio en *Gargantua en Pantagruel* van Rabelais. In beide gevallen heeft men te doen met uitbundige verhalen van seksuele aard, met een ondergrond – of afwisseling – van wijsgerige ernst. Boccaccio was een kenner van het werk van Dante. En Rabelais was een geleerde arts, in wiens gedachten humanisme en pacifisme een opmerkelijke rol spelen, meer dan in de opvattingen van Boccaccio, al is die ook sceptisch gezind jegens kerk en christendom. De mateloze fantasieën in beider verhalen zijn overigens terecht beroemd geworden. En zouden we uit de overstelpende veelheid van literaire, maar het denken verrijkende geschriften er nog enkele durven te noemen, dan iets van de Noorse dramaturg Henrik Ibsen (bij voorbeeld zijn *Volksvijand*) en van Heinrich Heine, laat ons zeggen zijn *Harzreise*. Maar wie zulke auteurs eenmaal heeft leren kennen zal het daarbij niet laten.

Wat ons land aangaat is voor mij de grootste schrijver – en niet alleen van de negentiende eeuw – *Multatuli*, die wezenlijk behoort tot de grote Europese radicale romantiek, in conflict met het cultuurpatroon van zijn (en onze?) tijd. Een baanbreker met een scherpe pen, en een dichterlijke verteller vol humor, weemoed en medegevoel. Zijn strijd voor de emancipatie van inlanders, arbeiders, vrouwen, intellectuelen en politici, op talloze gebieden, mag niet doen vergeten dat hij grote literatuur heeft voortgebracht op een hoogst originele manier. Intussen, als we met het noemen van zijn naam deze serie afsluiten, hebben we drieëndertig meesterwerken genoemd, die we als geestelijke bagage voor het hele leven zouden willen aanbevelen.

Heeft het boek ooit een rol gespeeld in de geschiedenis van de mensheid? Men is geneigd deze vraag bevestigend te beantwoorden, maar daarbij stuit men toch op stromingen, die in beginsel zulks ontkennen. Daar zijn allereerst de orthodoxe christenen, die zich ook gaarne beroepen op het joodse Oude Testament, waarin de historie wordt gezien als de voltrekking van Gods plan, dus van een bij voorbaat vastgestelde evolutie, waarin de menselijke wil geen essentiële rol speelt. Wat men nu ook onder God moge verstaan, in deze visie is hij oppermachtig, een Opperheer, een meester van mensen. Bij voorkeur wordt dan verwezen naar psalm 46, vermaard doordat de aanhef is vertaald als 'Een vaste burcht is onze God' (in een modernere versie, de vertaling van 1951, luidt deze zin aldus: 'God is ons een toevlucht en sterkte') en waarin men deze passage aantreft: 'Komt, aanschouwt de werken des Heren, die verwoesting op aarde aanricht, die oorlogen doet ophouden tot het einde der aarde, de boog verbreekt, de lans stukslaat, de strijdwagens met vuur verbrandt.' In deze tekst spreekt vervolgens God zelf: 'Laat af en weet dat Ik God ben. Ik ben verheven onder de volken, verheven op de aarde.' Waarna in de psalm de gelovigen weer juichen: 'De Here der heerscharen is met ons, een burcht is ons de God van Jacob.' Met andere woorden: het is God die de geschiedenis maakt, en de mensen zijn nietswaardige dienaren. De confessionele groeperingen in ons land hebben nooit opgehouden te verklaren dat onze vaderlandse geschiedenis de voltrekking was van een plan Gods, zowel dus de tachtigjarige oorlog als de functie van de Oranje's (hoewel dat voor katholieken toch een moeilijk te aanvaarden beginsel is geweest), de schepping van het koninkrijk in 1815 en wat er allemaal op volgde. Het is duidelijk dat in zulk een visie geen enkel boek een rol speelt van betekenis, en dat ook de Heilige Schrift alleen Gods

Werk begeleidt en 'openbaart', zonder dat daarin een taak wordt vastgelegd voor de mens, tenzij deze taak is: te berusten en te geloven.

Het is nu opmerkelijk dat zulk een vroom automatisme (logisch als men in God een Almachtige ziet) ontkerstend kan terugkeren in een filosofie van de geschiedenis. Wat Toynbee aangaat, tegen wiens transcendente bouwsels professor Pieter Geyl zo terecht in het geweer is gekomen, hij kon nog een beroep doen op zijn christelijke geloof om de goddelijke 'planmatige' opkomst en ondergang van culturen aannemelijk te maken. Vreemd genoeg vond hij geruime tijd een bewonderaar in de historicus Jan Romein, (zijn vertaler in ons land), hoewel dit achteraf toch wel weer psychologisch aannemelijk viel te maken. Romein is nooit losgekomen van de marxistische visie dat de historische evolutie bij voorbaat vaststond, en dat ze moest uitlopen op het socialisme, dat ons de opdracht gaf van zijn heerlijkheid te getuigen, zoals de eerste christenen niet konden nalaten de komst van de Messias en de ondergang van de bestaande orde te verkondigen. Voor Marx was de utopie dialectisch (hegeliaans) gegrondvest: het feudalisme had geleid tot zijn negatie, het kapitalisme, al bleven daarin niet weinige kenmerken van het vroegere patroon bestaan. En het kapitalisme moest de mensheid voeren naar het socialisme, dat er weer noodzakelijkerwijze uit moest voortkomen. Natuurlijk was dit geloof een steun voor de socialisten van de vorige eeuw, die zulk een bijstand wel nodig hadden. Gepredikt en geloofd werd dat – onafhankelijk van de menselijke wil – de socialistische samenleving moest en zou komen. Die wil zou worden bepaald door de bij voorbaat vaststaande ontwikkeling en zou dus als zodanig wel een rol spelen, maar die gold als secundair van aard, omdat hij deel uitmaakte van het menselijke bewustzijn, dat de geschiedenis niet zou maken. In zijn *Zur Kritik der politischen Oekonomie* schreef Marx: 'Het totaal van de productieverhoudingen vormt de economische *structuur* van de gemeenschap, de reële basis waarop zich een juridische en politieke bovenbouw verheft, en waaraan bepaalde sociale vormen van het bewustzijn ontspringen. De produktiewijze van

het materiële leven bepaalt over het algemeen het sociale, politieke en geestelijke levensproces. *Het is niet het bewustzijn der mensen dat hun zijn bepaalt, maar omgekeerd hun maatschappelijk zijn, dat hun bewustzijn bepaalt.* Die 'onderbouw' nu raakt verwickeld in interne tegenstellingen, en Marx gelooft dat de produktieve krachten in tegenspraak komen met de eigendomsverhoudingen. 'Er treedt dan een tijdperk in van sociale revolutie. Met de verandering van de economische grondslag wentelt zich de ganse geweldige bovenbouw langzamer of sneller om.' Dat wil zeggen: de juridische, politieke, religieuze, artistieke en filosofische, kortweg de ideologische vormen, wentelen om als gevolg van de economische tegenstellingen. Als men nu het boek beschouwt als een manifestatie van geestelijk leven, van de 'bovenbouw', vervult het een secundaire rol, namelijk de functie van het begeleiden, het registreren, het 'openbaren'. Het boek is dan geen drijfveer, geen oorzaak van handelen. Opvallend is dat in deze theorie *Das Kapital* van Marx evengoed niet had behoeven te verschijnen, want ook zonder dat boek had de evolutie naar het socialisme zich onafwendbaar moeten voordoen. Als bijbel, als 'boek der boeken', als 'openbaring' werd het beschouwd als een soort heilig geschrift, en als zodanig werd het een instrument in landen met marxistische regeringen, even duister voor socialisten als vele bijbelpassages zijn voor christenen, maar juist daarom hoogwaardig. Het heilige is er niet om begrepen, maar om aanbeden te worden. De loop van de geschiedenis kon niet worden veranderd, zo meenden de orthodoxe marxisten. Nu geloofden deze marxisten niet aan enige persoonlijke god, en de niet te stuiten oppermacht was meer bovenpersoonlijk gedacht dan bovenmenselijk. Maar pro- of anti-communistische boeken zouden aan het historische proces niets wezenlijks kunnen veranderen: ze begeleiden het voornamelijk.

Er zijn natuurlijk veel meer bewegingen die de functie van het boek niet hoog aanslaan. Hindoes worden geacht beslissende betekenis toe te kennen aan iemands *karma*, islamieten zijn soms *fatalisten*, animisten denken zich het gebeuren gedreven door *geesten*, en men kan wel duizend voorbeelden

aanhalen van geestelijke stromingen die de rol van de mens in het historische proces niet hoog achten. En het Heilige Boek is dan geen uiting van menselijk vernuft en creativiteit, maar van geloof en vertrouwen in de afloop van het maatschappelijke gebeuren.

Een conserverende factor

Toch is in de praktijk moeilijk vol te houden dat het boek als vorm van persoonlijk initiatief geen beslissende functie zou hebben, vooral waar het gaat om individuen die massa's vertegenwoordigen. Wel gaat het in eerste instantie om een conserverende werking, waartoe een beperkte elite wordt gemobiliseerd. Men kan er niet genoeg de nadruk op leggen dat het schrijven, bron van het vóórlezen, aanvankelijk een werkzaamheid is van religieuze voorgangers. De tekens zijn ook symbolen, ze stellen dingen en gedachten voor. Hoewel het mededelen van feiten, zoals in de brieven (kleitabletten, papyrusrollen) wel spoedig parallel gaat lopen met de gewijde literatuur, is deze laatste toch de oudste. Het woord is een machtselement, het kan ook als inscriptie in rotsen of gebeiteld op tafelen opwekken en afschrikken. Het is magisch, want het behoort op te roepen tot wat wettelijk is voorgeschreven, en trouwens niet alleen de mensen (de onderdanen) te bezielen, maar ook de goden uit te nodigen de mensen bij te staan. Een deel van de verhalen uit de cyclus van *De ridders van de Ronde Tafel* met de wonderdoende koning Arthur bevat allerlei voorbeelden van Keltische magie. Als men zal gaan spreken van *legenden* zijn dat wezenlijk vertellingen *die gelezen moeten worden*, niet geschreven bij wijze van het vergaren van kennis, maar *opdat* de hoorders worden geïnspireerd tot bepaalde gedragingen. Vandaar ook dat de poëzie ouder is dan het proza: het dichtwerk is gemakkelijker in het geheugen te prenten en behoudt eerder de voorgeschreven tekst. De Indische veda's bij voorbeeld worden gereciteerd in verschillende toonhoogten, dus min of meer gezongen. Van de psalmen kan men hetzelfde zeggen. Het doet er weinig toe of de woorden objectieve geschiedenis overbrengen: zelfs in de middeleeuwen heeft niemand daar zorgen

over. Ook de kronieken hebben een functie, bij voorbeeld om de afstamming van een adellijk geslacht, dat zich beroemt op antieke of zelfs goddelijke oorsprong, kracht bij te zetten. Bijna steeds moeten bestaande verhoudingen worden gewijd, wetten worden geheiligd, zeden en gewoonten worden verklaard uit een goddelijk gebod.

De rol van de mythe is dus uiterst gewichtig in de oudste literatuur. De mythe is een heilig verhaal, door de antropoloog Malinowski aldus omschreven: 'Een praktisch nuttig en noodzakelijk handvest van primitief geloof en morele wijsheid.' Het 'woord Gods' is mythisch, het houdt met het geloof ook de sociale instellingen in stand, die ermee corresponderen. Zoals de magie het verschijnsel is van het opwekken van hetgeen men wenst (door menselijke en goddelijke interventie), zo is de mythe een wetboek in verhalen en verbeeldingen. Het gezegde van Walter F. Otto: 'De taal heeft een mythische oorsprong' is kennelijk in overeenstemming met de historische werkelijkheid. Nog veel later is een heilige schrift *taboe*, men mag er niets aan veranderen opdat er geen ongeluk over ons kome, en als de gelovige niet begrijpt wat hij leest is dat geen argument tegen het lezen: de tekst behoort zelfs het verstand te boven te gaan. Dat lezen behoort trouwens te geschieden met luider stemme, niet alleen om de analfabeten bij te staan, maar ook om te getuigen. Het 'boek der boeken' vervult een belangrijke historische functie, het is een grotendeels mythische verklaring van de voorgeschiedenis van ons leven en samenleven, maar tevens een wetboek omtrent hetgeen er moet gebeuren. De eigendomsverhoudingen, de positie van slaven en vrouwen, de voorbereiding op oorlogen, de eerbied voor staatsinstellingen vormen concrete doeleinden. Hoewel een gedroomde paradijstoestand niet onvermeld mag blijven – ook als belofte voor de toekomst, en in dat opzicht was het scheppingsverhaal in Genesis even belangrijk als de profetieën van Jesaja – moet de gelovige hoorder vooral worden geconfronteerd met bloed en strijd en dood, ter wille van de goden (geschapen naar het beeld der mensen, hoewel veel machtiger), van de koningen en... van de profeten. De bijbel en de koran hebben een quasi-historisch karakter, dat zeer

kritisch moet worden bekeken, maar daarom is het niet begonnen: *ze moeten geschiedenis maken*. En het zou getuigen van een tekort aan begrip voor het boek als men die historisch-actieve functie zou miskennen. Merkwaardig genoeg hebben dezelfde theologen, die voorgeven te geloven aan de exclusieve taak van God bij het maken van de geschiedenis, tegelijkertijd de vrome lieden opgewekt te lezen – of zich te laten voorlezen – om te handelen, liefst in de trant van de voorouders.

Als men zich nu afvraagt wat hiervan is gebleven in de profane literatuur, dan blijkt dat het wetgevende, maatgevende karakter van het boek, internationaal bezien, nog steeds overweegt. De grootste oplagen – en de heilige schriften halen die ook nog steeds – worden bereikt door religieuze of daarmee verwante boeken. Ze zijn *stichtelijk*, zij moeten iets bevestigen, ook als ze zich aandienen als romans. In verzen wordt het godsdienstige levensgevoel (en de doodsgedachte) veelvuldig geopenbaard, maar in romans niet minder. Men weet dat de bloei van de roman bepaald wordt door de burgerlijke structuur van de samenleving, en begint in de achttiende eeuw. Veel van deze literatuur is schokkend genoemd, omdat het nu eenmaal behoort tot het wezen van de kunst om te onthullen: verlangens, driften, gevoelens, toestanden, en dan in die zin dat wordt geopenbaard wat eigenlijk niet zou mogen bestaan. Natuurlijk komt die letterkunde tegemoet aan de behoefte aan medelijden: aan ons allen is niets menselijks vreemd. De held van de tragedie sterft voorbeeldig, dat wil zeggen: voor ons, want wij hadden kunnen zijn wat hij is. Zijn dood is echter een ernstige waarschuwing: hij heeft goden en wereldlijke machten uitgedaagd en gaat daaraan te gronde. Reeds Lucretius Carus heeft verklaard waarom het zien spelen van een tragedie en het luisteren naar haar tekst een lustgevoel geeft: wij hadden ook kunnen ondergaan, maar we leven nog, de identificatie met de stervende held heeft niet belet dat we veilig en wel naar huis en naar bed gaan, overigens met een des te diepere gehechtheid aan het leven. De burgerlijke roman mag de wreedste, de hardste, de roerendste gevoelens en situaties beelden, hij is zelden komisch, veelal

tragisch. Zijn functie is duidelijk: hij moet ons behoeden voor het lot van de held of heldin. Er worden in de grote literatuur veel meer tranen geplengd dan dat er wordt gelachen, maar dat heeft iets te maken met de schoonheid die wordt gewekt door vitale ontroeringen, die in de laatste tijd vaak 'existentieel' zijn genoemd. Het is met de schoonheid vreemd gesteld, als ze geen betrekking heeft op beelden of schilderijen, niet op muzikale klanken en de melodie van woorden: ze is dan meestal het produkt van verdriet. Dit is een 'plaatsvervangend lijden', we ondergaan de smarten niet werkelijk en verblijden ons daarover. Maar sociaal bezien worden we in feite opgewekt te voorkomen dat we op levensgevaarlijke wijze in conflict zouden komen met zeden en gewoonten, met wetten en gezag, met oorzaken van onze ondergang. Men kan zich afvragen waarom staten en ganselijk niet democratische regeringen de romans hebben toegelaten waarin seksuele taboes werden verloochend, waarin ongewettigde moord en doodslag vóórkomen, wreedheid wordt gedemonstreerd. Soms hebben ze ingegrepen als ze vreesden dat er in zulke lectuur een kwaad-opwekkend element zou kunnen schuilen. In het algemeen is datgene wat romanfiguren overkomt een afschrikwekkend voorbeeld. De meest gelezen auteurs, van genres die overbekend zijn (Balzac, Flaubert, Dickens bij voorbeeld), hebben meelij gewekt. En als ze dat niet deden hebben ze zelden de samenleving geschokt. Men denke daarbij aan de vele verhalen met goede afloop in de soort zoals Courths Mahler die heeft geschreven, overigens nooit zonder het loon der burgerlijke deugden te prijzen. Of erotische vertellingen die gebrandmerkt werden als pornografie, terwijl zij óf feitelijk afschrikten (zoals de markies de Sade) óf de lieflijkheid van het geslachtsverkeer (men denke aan D. H. Lawrence en zijn Lady) in het licht stelden.

De meeste literatuur is gebaseerd op een schoonheid die toch conserverend werkt. Maar hoeveel te meer geldt dit voor geschiedeniswerken, voor schoolboeken, voor detectiveverhalen, voor ontspanningslectuur en voor de steeds overvloediger wordende geïllustreerde bladen. Hier heeft men te maken met de uitgebreide markt, die voorzien wordt door be-

houdende uitgevers, ook uitgevers van kranten die journalisten zoeken, in staat romans en verhalen na te bootsen. Het is treffend hoezeer men van politici, filmsterren, televisiehelden en... van auteurs... romanfiguren poogt te maken. Ze mogen aan de marge leven in ongeregelde seksuele verhoudingen, ver over de schreef gaan, daaraan natuurlijk ook lijden als ze trachtten zich te verblijden, want ze hebben een 'plaatsvervangende' functie. Zozeer dat de manager van een popartiest universele bekendheid poogt te geven aan een misdrijf, waarvoor de kunstenaar (korte tijd dan) in de cel heeft moeten boeten. Maar het is niet nieuw: hoe heeft het lot van Verlaine, na zijn homoseksuele verhouding tot Rimbaud, of het trieste einde van het bestaan van Oscar Wilde, niet miljoenen geroerd! En... gewaarschuwd!

Voor zover men kan spreken van het conserverende karakter van het boek kan men niet zeggen dat het nieuwe verhoudingen schept, maar wel dat het van grote betekenis is om verhoudingen te bestendigen, waarin het boek is ontstaan. En dit is geen passieve functie, zoals orthodoxe marxisten het wilden doen voorkomen. Het boek is een onmisbaar element in de civilisatie, die zich bestendigt, en een zeer actieve factor, of men nu heeft te maken met heilige Schriften in feodale verhoudingen of met romans in de burgerlijke maatschappij. We laten hier terzijde de boeken die slechts bedoelen concrete kennis over te brengen, maar de 'technische' taak die ze hebben (ook als ze de geesteswetenschappen betreffen) is natuurlijk minstens zo onmisbaar voor de duurzaamheid van een civilisatie.

In de profane literatuur grijpen de goden niet meer in, zoals bij Homeros nog de onsterfelijken van de Olympos, en tot in de vorige eeuw volgens calvinisten nog 'de God van Nederland'. Maar als Xenophon zijn *Tocht der tienduizend* of Julius Caesar zijn *Gallische Oorlog* beschrijft wordt de nationale trots gestreeld door lijden en strijden van voortreffelijke volksgenoten, en welk een invloed hadden zulke werken op de geschiedenis! Kan men niet hetzelfde zeggen van alle geschriften over de oorlogvoering, ook als ze burgeroorlogen betreffen? Wie zou de functie van boeken als die van Clause-

witz, van Mao of van Che Guevara durven te miskennen? Of, om er niet zonder schroom wegens zijn degenererende karakter van te gewagen, wie zou kunnen twijfelen aan de invloed van Hitlers *Mein Kampf*? De rol van het boek in de geschiedenis is altijd zeer aanzienlijk geweest. En wel zodanig dat de vervalsing van de aard van het werk van 'grote mannen' de moeite waard werd geacht. Een schrijnend voorbeeld daarvan is het misbruik dat de Duitse nazi's hebben gemaakt van de speculatieve en romantische ontboezemingen van Friedrich Nietzsche. Deze stond in een aantal kernvraagstukken aan de kant van de humanisten: wat zijn afkeer aangaat van het antisemitisme (dat hij 'plebejisch' heeft genoemd), zijn haat jegens het pruisendom, zijn bewondering voor Romaanse en Slavische kunst, zijn verlangen naar 'eugeneese', naar veredeling van de menselijke soort. Maar de faam van zijn naam maakte het wenselijk te proberen hem in te lijven, met behulp van bedrieglijke bloemlezingen en twijfelachtige citaten, bij de verkondigers van 'het derde rijk'.

Emancipatie

Tot nu toe hebben we voornamelijk aandacht gevraagd voor feitelijk conformerende strekkingen bij het gebruik van het boek. In welke mate heeft het revolterend gewerkt? Uit de aard der zaak minder dan conserverend. De greep die staten en regeringen steeds hebben gehad op de produktie van boeken (en in latere tijd op radio- en televisieprogramma's) is groot gebleven. Dit blijkt des te meer als men zich realiseert in hoevele landen dictatoriale regimes bestaan die een dwingende censuur uitoefenen, zodat een aanzienlijk deel van de literatuur van Latijns-Amerika door ballingen wordt geschreven. Niettemin rijst de vraag of het boek niet waardevoller is gebleken wanneer het dissident is geweest? Wat dit aangaat kan er nauwelijks twijfel bestaan aan de oppositionele aard van een deel der literatuur. Dit behoeft niet te worden bewezen inzake politieke geschriften van alle tijden. De voorbeelden liggen voor het grijpen, uit de periode van Renaissance en Hervorming, uit de achttiende eeuw met haar Encyclopedisten, de negentiende eeuw en de wijd verbreide

socialistische literatuur. Men staat in ons land versteld over de enorme produktie van iemand als Domela Nieuwenhuis, die (toen nog als sociaal-democraat) de grootste stoot heeft gegeven tot het ontstaan van een actieve arbeidersbeweging. De oplagen van zijn brochures liepen in de tienduizenden. Hij schreef 162 boeken en brochures en vertaalde er 38. Hij heeft meegewerkt aan 70 Nederlandse en buitenlandse tijdschriften. Het is onnodig te herinneren aan de produktiviteit van Marx en Engels, van Proudhon en Bakoenin, van Lenin en Mao. Zowel de ontkerstening als het socialisme, zowel de seksuele hervorming als de wijzigingen in de moraal hebben zich voltrokken op stromen van boeken. Ze zijn zoals mensen: enerzijds produkten van bestaande verhoudingen, anderzijds scheppers van nieuwe toestanden, levende gevolgen en oorzaken tegelijk, getuigen van de evolutie of de revolutie. Het is dus zeer wel mogelijk dat het boek een zeer bevrijdende functie vervult, en toen Harry Mulisch inzake de Cubaanse revolutie sprak van de noodzaak 'het woord bij de daad' te voegen, gaf hij uitdrukking aan de overtuiging dat woorden daden zijn, en dus ook factoren van opstandigheid kunnen wezen. Met name de geschiedenis van deze eeuw, met haar proletarische en anti-koloniale bewegingen, heeft de rol van het boek op de voorgrond gesteld. In strijd met de stellingen van orthodoxe marxisten dat de evolutie zich min of meer automatisch in 'de onderbouw' van de samenleving, de sociaal-economische structuur zou voltrekken, hebben de socialisten en communisten zelf bewezen hoezeer ze geloofden aan het tegendeel: dat revolutie en socialisme allereerst zaken zijn van bewustwording, van geestelijke emancipatie, van scheppende mensen. Zelden is een zo grote aandacht geschonken aan de rol van individuen (en hun boeken!) als in de zogenoemde communistische wereld, waar de geschiedenis zich scheen te concentreren op het gedrag en op de denkbeelden van de grote leiders. Evenals in de wereld van theologen en theocraten het geloof aan de almacht Gods wordt gelogenstrakt door het voortdurende ingrijpen van mensen, zo werd ook in de sfeer van het marxisme de rol van personen hoger geschat dan die van maatschappelijke verhoudingen.

Het boek nu is, hoezeer het ook bepaald moge zijn door de civilisatie waarin het is ontstaan, een bij uitstek individuele schepping. Het is produkt van verhoudingen, maar helpt nieuwe situaties te scheppen als de enkeling de vertolker blijkt te zijn van hetgeen in massa's leeft. Men denke aan Mao's *Rode Boekje*, een soort marxistisch bijbeltje voor gelovigen.

Maar we weten ook allen dat het dissidente boek wordt bedreigd door twee gevaren. We bedoelen niet het risico dat het in beslag wordt genomen, door censuur verminkt of ondergronds wordt gedreven. Het behoudt dan zijn opstandige karakter. We hebben het oog op de mogelijkheid dat het wordt ingelijfd in het arsenaal van regeerders, wordt gecanoniseerd, verkracht en tot instrument wordt van autoriteiten. Dat is herhaaldelijk gebeurd met geschriften van protestanten, in de zestiende eeuw, van voorstanders der Verlichting in de achttiende eeuw, met het werk van socialisten in onze tijd, met name in de landen met communistische regeringen. In de Sowjet-Unie, waar de functie van het boek zeer hoog wordt geschat, is werk van Trotski verboden, maar de studie van Lenin over *Staat en Revolutie* door exegeten ontdaan van zijn eigenlijk anarchistische tendensen. Het uitleggen van klassieke boeken wordt niet zelden een vorm van inleggen. En om een geheel ander voorbeeld te noemen van het gevaar dat niet-conformistische boeken bedreigt kan men wijzen op het oordeel over Sigmund Freud. Hij heeft de ontkerstening van de geest zeer radicaal doorgevoerd door het analyseren van christelijke taboes en kerkelijk bijgeloof, maar er wordt de voorkeur gegeven aan het onderstrepen van zijn cultuurpessimisme, dat inderdaad ontmoedigend kan werken op revolutionairen. Ook hierin wordt bevestigd, hoe hoog de waarde van het boek voor de geschiedenis wordt aangeslagen. Maar vaak ten koste van het boek zelf, zoals professor Geyl eens voortreffelijk heeft uiteengezet in zijn studie over *Gebruik en misbruik van de geschiedenis*, waarmee hij feitelijk bedoelde: van boeken over de geschiedenis. Want van de historie is de mens zich pas bewust geworden... door het boek.

Volkomen persvrijheid: een utopie, maar toch ook: een ideaal

Het woord vrijheid drukt een diep en innig verlangen uit, maar het is zonder nadere omschrijving eigenlijk negatief van aard: het wordt voornamelijk gebruikt om te zeggen waarvan men vrij zou willen zijn, bevrijd, verlost. De intensiteit van deze wens heeft haar wortels in verzet tegen (minstens) drie zeer wezenlijke vormen van gezag, berustend op overmacht. Daar is allereerst de civilisatie (vaak cultuur genoemd), in het algemeen berustend op onderdrukking van individuele driften en neigingen. Het is sinds Sigmund Freud, met zijn theorie van de verdringing der verboden begeerten, en de vele voorbeelden die haar bevestigen, geen ketterij meer deze dwingende rol van de beschaving te erkennen. Het innerlijke verzet daartegen, de daaruit voortkomende complexen en trauma's zijn bijna universeel. Ten tweede is daar de onmogelijkheid, zich aan deze dwang te onttrekken doordat de gemeenschap (nog essentiëler dan de civilisatie) een gedwongen vereniging is: men kan er niet buiten treden, zelfs niet als romanticus of kluizenaar, men kan hoogstens trachten haar grondig te hervormen. Ten derde is daar het toppunt van onderdrukking: de staat, wortelend in maar ook weer overheersend in een samenleving, daarvan vervreemd als 'bovenbouw', en instrument geworden van een of andere 'elite' van bezitters, officieren, geestelijken, bureaucraten, technocraten, begeleiders, ideologen... en wie al niet meer. Het verzet tegen deze drie genoemde machten openbaart zich ook in drie typen, die alle democratisch genoemd kunnen worden: de *vitalist* (natuur contra cultuur), de *individualist* (egoïsme tegen masochisme) en de *anarchist* (vrijheid tegenover gezag), die extreme idealen tot richtsnoer plegen te nemen. De onsterfelijkheid van de rebellie brengt met zich dat een overvloedig aantal mensen zich uitspreekt voor vrijheid van meningsuiting, van woord en geschrift, en een beroep doet op

verdraagzaamheid om die vrijheid mogelijk te maken. Wat dit aangaat is er geen probleem. Maar hoe concretiseert men een abstractie, hoe realiseert men een ideaal, dat een inspirerende utopie is?

De Nederlandse situatie

Er is reden om Nederland te beschouwen als een zeer bevreemdend voorbeeld van een burgerlijke democratie, zowel wat de omvang van de verzorgingsstaat aangaat als wat de mate van persoonlijke vrijheid betreft. Er bestaat genoeg verzet tegen complete registratie der inwoners om zich te kunnen onttrekken aan actieve medewerking daaraan. Er is voldoende kritiek op de Burgerlijke Veiligheidsdienst om aan zijn werkzaamheden niet te zwaar te tillen. In vergelijking met landen als de Bondsrepubliek, België en Frankrijk bestaat er meer emancipatie in de kerken; er kan in de pers, in boeken of op vergaderingen meer worden geschreven of gezegd, dat voorheen als stuitend en gevaarlijk werd beschouwd; de burger (citoyen) is er minder onderdaan. En waarheen zou een vrijheidlievend Nederlander moeten emigreren om beter af te zijn? Het gaat daarbij niet om de vraag of corruptie, nepotisme, belastingontduiking, politieke onreinheid, exploitatie van christelijke liefdadigheid hier meer of minder voorkomen dan elders in de Atlantische wereld. Wel belangrijk is hetgeen er aan het licht kan worden gebracht zonder bestraffing van de 'verlichter'. Natuurlijk moet men even nadenken over de boutade van de populaire stripfiguur Linke Loetje, als hij peinst over de betekenis van democratie: 'Zeg wat je wilt, maar doe wat je gezegd wordt.' We buigen ons echter niet over de vraag hoever de volksinvloed reikt, maar over het probleem van de vrijheid van meningsuiting. En deze lijkt groot.

Nu is deze verworvenheid, die men niet mag onderschatten, het gevolg van de grondwetsherziening van 1848 onder de inspiratie van Thorbecke. Toen werd de staatscensuur opgeheven en gold als regel: 'Niemand heeft voorafgaand verlof nodig om door de drukpers gedachten en gevoelens te openbaren, behoudens ieders verantwoordelijkheid volgens

de wet.' De stelregel is gebleven, maar ook het venijn in de staart: 'behoudens ieders verantwoordelijkheid volgens de wet'. Want de wet kan natuurlijk veel verbieden, zodat de bestraffing volgt, achteraf. En ook aangaande de staatscensuur kon en kan flink worden gemanipuleerd.

We gaan nu voorbij aan de toepassing na 1848 van allerlei verboden door rechters, als het ging om maatregelen tegen socialisten, wie het moeilijk werd gemaakt te vergaderen, te demonstreren, bladen te distribueren, afgezien van zware bestraffingen wegens veronderstelde opruiing. Los daarvan werd in de periode tussen de twee wereldoorlogen de censuur lustig ingesteld of gehandhaafd op twee terreinen: het vertonen van films werd onderworpen aan voorafgaande goedkeuring door de overheid; en evenzo het houden van toespraken voor de radio, een maatregel waarvan alle groeperingen links van de SDAP herhaaldelijk de dupe zijn geweest. Er werd in de jaren 1933 en 1934 nog een andere vorm van censuur ingesteld: wie van zulke genoemde organisaties (waartoe zelfs de Vrijdenkersvereniging De Dageraad behoorde!) lid was mocht niet in overheidsdienst benoemd of gehandhaafd worden, en aldus werd ongewenste propaganda bij voorbaat zeer bemoeilijkt. Na 1945 zijn zulke belemmeringen geringer geworden, maar niet verdwenen. De censuur kon worden uitgeoefend door een beslissing van een burgemeester, dat een film of een bijeenkomst gevaar opleverde voor de openbare orde en daarom niet in de bedreigde openbaarheid mocht komen. Bijna altijd was de linkerzijde het slachtoffer.

De nog bestaande beperkingen van de vrijheid van meningsuiting zijn niet gering, gezien de strafbaarheid van majesteitsschennis; belediging van een bevriend staatshoofd; belediging in het algemeen; godslastering; pornografie; opruiing (of aanbod tot hulp) inzake strafbare feiten. In al deze gevallen kan een preventieve angst worden gewekt, ook omdat de toepassing van de verbodsbepalingen altijd heeft berust op onvoorspelbare beslissingen van rechters, niet zelden op willekeur als dat politiek gesproken zo te pas kwam. Bezien we deze verbodsbepalingen wat nader dan blijkt hoezeer

ze kunnen afschrikken van vrijheid van meningsuiting, juist door de onberekenbaarheid van rechterlijke beslissingen.

Wat de majesteitsschennis betreft heeft Domela Nieuwenhuis in 1886 door een artikel in *Recht voor Allen* dat hij zelf niet had geschreven moeten ervaren dat hij tot een jaar gevangenisstraf werd veroordeeld, waarvan hij ruim zeven maanden heeft moeten uitzitten. Nadien heeft het delict als een zwaard van Damocles boven de hoofden gezweefd van alle republikeinen, totdat de verachting voor de monarchie te groot werd, nadat in 1918 tientallen dynastieën roemloos waren gesneuveld. Toen in 1923 Wilhelmina haar vijfentwintigjarig jubileum vierde, zijn alle revolutionaire en republikeinse commentaren, ongetwijfeld grotendeels 'schennend', door de justitie terzijde gezet, uit vrees voor erger. Het huwelijk van Juliana met Bernhard zou in 1937 een groot schandaal zijn geworden, als de gevolgen van de economische crisis en de Colijnse repressie niet het verzet hadden onderdrukt. Maar toch weigerde het Residentie-Orkest het Horst-Wessel-lied te spelen, dat door de gasten van prins Bernhard met gestrekte armen werd aangehoord, toen een militaire kapel werd gedwongen dit scabreuze lied te vertolken. De oorlog repareerde veel. Terwijl de conservatieve Oranjeklanten – zoals De Quay van de Nederlandse Unie – het koningshuis dapper verloochenden, beriepen de anti-nazi's zich op Wilhelmina in de verbanning, en het Wilhelmus werd plotse-ling een revolutionair lied. Goed, dat is gebeurd. Na de oorlog, en vooral na het aftreden van Wilhelmina in 1948, werd de wet op de majesteitsschennis gewoon niet meer toegepast. In 1956 werden de capriolen van het Hof nog bedekt met de mantel der liefde (de wijze Willem Drees Sr heeft toen de monarchie gered!), maar wat daarna volgde kan onvoorstelbaar worden genoemd. De prinses Irene werd in het geheim katholiek, verliefd op een Franse prins uit het Huis Bourbon-Parma die aanspraken maakte op de Spaanse troon (pure operette!) en het kostte veel moeite haar uit te sluiten van het recht tot opvolging op de Nederlandse troon. Haar zuster Margriet verbond zich met wat de Fransen in de achttiende eeuw een 'roturier' noemden, een 'gewone man'. Daarna

kwam het huwelijk van Beatrix met Claus, alweer een Duitser, zonder adellijke herkomst echter. De explosie die toen volgde is nauwelijks te beschrijven. Ze begunstigde in hoge mate de anarchistische provo's. En vervolgens het 'drama par excellence', de Lockheed-affaire, het bewijs dat prins Bernhard een miljoen dollar aan steekpenningen had ontvangen van de firma die oorlogsvliegtuigen wilde leveren aan Nederland. Deze prins was voor pers en radio vogelvrij, zij het voorzien van een geweten dat kogelvrij scheen te zijn. Het hele begrip 'majesteitsschennis' was opgelost in een nevel van vaagheden. Toen tenslotte in 1977 in *Vrij Nederland* Jan Eter (pseudoniem voor Hugo Brandt Corstius) werd aangeklaagd wegens al te vrijmoedige spotternijen kon men zich afvragen of er op dit terrein nog iets te redden viel. Maar de wet bleef wel bestaan, en 'leden van het koninklijk huis' genoten een (ondemocratische) bijzondere bescherming.

Over de 'belediging van een bevriend staatshoofd' zou men al evenzeer het hoofd kunnen schudden. In de jaren van 1933 tot 1940 functioneerde de dreiging met sancties vooral ten gunste van de gewezen korporaal-huisschilder, die door imbeciele Duitsers was verheven tot de rang van rijkskanselier. Achteraf schaamden rationele Nederlanders zich over de aldus bestrafte antifascisten en zij meenden dat de tijd van het beschermen van oorlogsmisdadigers voorbij was. Dat viel tegen toen de Amerikaanse president Johnson wegens de oorlog in Indo-China en op grond van de vonnissen in Neurenberg en Tokio niet ten onrechte van oorlogsmisdaden werd beschuldigd: er werden processen-verbaal opgemaakt bij de vleet tegen demonstranten die tegen de Amerikaanse oorlog in Vietnam protesteerden. Dat soort straffen raakte echter ook in onbruik toen Nixon president werd van de Verenigde Staten: het was onmogelijk hem te beschermen tegen kwalificaties, die in zijn eigen land gebruikelijk waren geworden. Maar de wet bleef bestaan. Opgemerkt moet worden dat ze nooit van toepassing was op beledigingen, hoe ernstig ook, die communistische staatshoofden werden aangedaan, hoe 'bevriend' ze officieel ook waren.

De wet op de godslastering was in beginsel belachelijk, van

kracht geworden in 1932 op het toppunt van een paniekachtige reactie, maar angstvallig gehandhaafd. Daarbij ging het in wezen niet om een delict wegens belediging of laster jegens Onze Lieve Heer, want dan had deze zelf een klacht moeten indienen, en zijn bestaan bleef in het ongewisse. Het was dus genoeg als een aanhanger van een der honderden goden die ons land rijk is verklaarde dat hij gekrenkt was door een ongelovige die zich smalend over een of andere God (of over Jezus Christus) had uitgelaten. Opgemerkt moet worden dat men Maria of de roomse heiligen vrijelijk mocht lasteren, want in hen geloofden de protestanten niet, die (bij monde van Mr. Donner) de wet hadden helpen indienen. Deze wet kon na de oorlog nauwelijks worden toegepast, en processen dienaangaande ontaardden dan ook in openbare vermakelijkheden. Ze bleef echter bestaan. In de winter van 1978-79 heeft de auteur Gerrit Komrij wegens een persiflage die het heilige avondmaal betrof (en die spotternij berustte op een analyse van Sigmund Freud) nog weer kennis gemaakt met deze wet. Men durfde haar toen echter toch niet toepassen, want godslastering heeft geen betrekking op de kannibalistische achtergrond van de woorden: 'Eet dit brood, het is mijn vlees; drink deze wijn, die is mijn bloed.' Men zocht het toen in een andere richting, namelijk in de strafbaarheid van krenking van een bevolkingsgroep, hoe stupide die ook mocht zijn. Op die manier zouden de weerzinwekkende ouders, die hun kinderen bewust blootstelden aan de verlamming, door te weigeren hen te laten inenten tegen poliomyelitis, ook nog beschermd moeten worden tegen kritiek. Het is me het wereldje wel, zou men kunnen zeggen.

Het verbod van pornografie (waarvan niemand weet wat het is) schijnt het publiceren of vertonen van 'ontuchtige' gedachten of afbeeldingen te betreffen, die brave burgers kwetsen. Als het om 'kunst' gaat durft de rechter niet in te grijpen, en musea krijgen vrij spel om erotische schilderijen en tekeningen te vertonen. Maar tekenaars als Aat Veldhoen zagen hun paringsbeelden geconfisqueerd, volgens een rechter omdat 'de zinnelijkheid van de jeugd' aldus geprikkeld werd, wat verboden werd geacht. Tenminste: als dat niet gebeurt in

een bordeel of in een nachtkroeg vol hoge heren. Nu is ook hier het hek van de dam, en de pornografie (niet te definiëren) heeft welig gebloeid, door zonderlinge akkoorden (met de plaatselijke politie) die de wet tot een aanfluiting maakten en die het begrip van 'verboden ontucht' tot pure willekeur verlaagden.

De wetten inzake opruiing of hulp aan een strafbaar feit kunnen al evenzeer uitlokken tot regelloze beslissingen van de overheid. Er bestaat een wet die in bepaalde omstandigheden de militaire dienstweigering toestaat, maar wanneer is opwekking tot zulk een weigering een vorm van strafbare opruiing? Inzake abortus, nog altijd grotendeels verboden maar in ruime mate praktisch toegelaten, tast men evenzeer in het duister. De aansporing tot het doen plegen van abortus in bepaalde omstandigheden (formeel: aansporing tot een strafbaar feit) komt al jarenlang niet in aanmerking voor vervolging, de abortus zelf evenmin, mits ze wordt uitgevoerd door een arts. Alle lawaai van quasi-christelijke kant over toelating of verbod van abortus is reeds lang zinloos. Als er een wet zou komen die abortus geheel verbood zouden de overtredingen evenmin te achterhalen zijn als in het verleden. Maar de wet blijft voorwaarden stellen die niet te vervullen zijn, zodat opwekking tot vruchtafdrijving (als de vrouw dat wil) een strafbaar feit blijft.

Samenvattende komt men tot de conclusie dat in een land dat (terecht) de reputatie heeft een der meest vrijheidslievende vormen van burgerlijke democratie te zijn, de vrijheid vaak clandestien is, berustende op collectieve loochening van de wet. Het soevereine volk heeft maling aan de wetten inzake majesteitsschennis, belediging van bevriende staatshoofden, godslastering, pornografie, opruiing tot strafbare feiten of dergelijke, en daardoor bestaat er een vrijheid van meningsuiting die de wetten verre te buiten gaat. Zonder deze directe democratie, zonder deze buitenparlementaire macht van het volk zelf zou de geroemde vrijheid veel geringer zijn. In beginsel is de staat geen vriend van autonomie der onderdanen. Een deel van onze vrijheden is illegaal.

Men moet bij dit alles nog bedenken dat volgens de wet

op de godslastering gekrenkte zielen zouden kunnen eisen dat geschriften van Proudhon ('God is het kwaad'), van Nietzsche ('God is dood'), van Multatuli, en van hoevele andere auteurs verboden worden. Of dat de eigen traditionele normen zouden worden opgelegd aan anderen en dat men daarvoor de overheid wil misbruiken, getuige alle kabaal rond het abortusvraagstuk, of rond de uitingen van seksuele hervorming. In het algemeen zijn vrijheden van onderop veroverd, voordat de erkenning daarvan in wetten werd vastgelegd: men denke aan het recht op crematie, de distributie van voorbehoedmiddelen, de verkoop van zogenaamde pornografie. In zoverre wijzen verworven rechten op een zekere volwassenheid van het volk (althans op bepaalde terreinen), op 'burgerlijke ongehoorzaamheid' en 'directe actie'.

Grenzen der vrijheid

In het bovenstaande is betoogd dat de staat uit eigen beweging zelden de vrijheid verbreedt van zijn burgers. Omgekeerd hebben dezen zich grotere rechten veroverd dan in de bedoeling lag van de overheid. Zonder schade voor het algemeen belang en tot nut van de persoonlijke vrijheid zou men de genoemde wetten, die in feite *de vrije meningsuiting strafbaar stellen*, en die daarbij een verbluffende willekeur tot gevolg hebben, kunnen annuleren. De voorstanders van volledige vrijheid van woord en geschrift zullen dit stellig onderschrijven. Maar ook zij staan wel voor problemen. Het is duidelijk dat de wetten waarover het hier gaat voortvloeien uit de maatschappelijke verhoudingen binnen een bepaald systeem. Deze sociale en economische basis heeft veel invloed op alle opvattingen inzake recht, moraal, seksuele zeden, onderwijs enzovoort. Nu is het zo dat in zo'n burgerlijke democratie enerzijds nog recht bestaat dat behoort bij een voorafgaande feodale samenleving, waarvan vooral orthodoxe christenen de pleitbezorgers zijn, omdat de bijbel nu eenmaal is ontstaan in een wereld waarin slavernij, patriarchale familieverhoudingen, dienstbaarheid van de vrouw enzovoort, realiteiten waren. Aan de andere kant bevat zo'n samenleving vele kenmerken van een systeem dat niet meer

is gebaseerd op de particuliere eigendom der produktiemiddelen, niet alleen op de opbrengsten van eventueel vermogen of de inkomsten uit arbeid, en dat ter onderscheiding van het bestaande stelsel socialistisch genoemd zou kunnen worden. Daarin passen dus het gratis-onderwijs voor allen, de zekerheid van een minstens primaire sociale en medische verzorging, het algemeen kiesrecht... en de vrijheid van meningsuiting van allen die tot de minder bevoorrechte standen of klassen behoren. De innerlijke tegenstellingen binnen zo'n maatschappij zijn manifest. Enerzijds is het fascisme van een uiterste rechterzijde, van militaire kanten en van bedreigde bezitters in die samenleving ingebouwd. Anderzijds ook de kans op een sociale omwenteling in radicaal-linkse richting. In een veel simpeler ontwikkeld land als Chili heeft dat conflict in 1973 geleid tot een uiterst bloedige staatsgreep. Wat Europa aangaat zou men bijna vergeten dat zulk een strijd in 1933 (quasi legaal) is uitgevochten in Duitsland. Zowel in Duitsland als in Chili hebben de democraten zich uiterst wettelijk gedragen in die zin, dat ze aan de fascistten (tegenstanders van de democratie) de volle vrijheid hebben gegeven, om die democratie van kant te maken. Nu kan vrijheid van meningsuiting nog zo'n groot goed zijn, ze behoeft niet te leiden tot haar eigen ondergang. Toch heeft democratische zelfmoordneiging en heeft masochisme geleid tot barbaarse toestanden. Wat de staat aangaat, deze is als overheersend werktuig van gezag noch afhankelijk noch ook gecharmeerd van democratie. Zijn apparatuur – het is historisch bewezen – staat evenzeer in dienst van een parlementaire regering als van een militaire dictatuur. Geen vrijheidslievende burger kan zich op zulk een staatsmacht verlaten. Men ziet dus dat soms de autoritaire rechterzijde (in een burgerlijk-democratische maatschappij) wettelijk vrijheid van meningsuiting eist, om een staat te veroveren en dan aan die vrijheid een einde te maken. De vrijheidslievende linkerzijde kan in zo'n geval niet anders dan proberen te verwerkelijken dat de bedoelde vrijheid juist *niet* zal gelden voor de fascistten en verwante groeperingen, opdat deze *niet* aan de macht kunnen komen. Het is een overbekend dilemma, een stukje historische dialectiek.

Geen dictator deinst ervoor terug van democraten het recht op te eisen, armslag te krijgen om zijn tirannie in te voeren, maar 'wettische' democraten schijnen bang te zijn om zo'n dictator alle macht te ontnemen. De Pruisische sociaal-democraten hadden de NSDAP kunnen opheffen en Hitler als ongewenste vreemdeling het land kunnen uitzetten, en ze hadden dit moeten doen los van het 'Reich', die verdachte voortzetting van het keizerrijk, onder de naam van Republiek Weimar. De staat is echter niet de gemeenschap, en deze laatste is een strijdtoneel waarin het gaat om de economische, sociale en militaire macht. In wier handen zal die macht zijn? Dat is geen academisch onderwerp maar een politiek probleem van staking en bedrijfsbezetting, acties van vakbonden, van bedrijfs- en beroepsorganisaties tegen een dictatuur.

Voor vrijheidslievende mensen zijn er natuurlijk tragedies genoeg, zoals in de Spaanse burgeroorlog, toen antimilitaristische anarcho-syndicalisten een republikeinse regering en haar militaire apparaat bijvielen in de strijd tegen Franco. Of onder de Duitse bezetting in Nederland toen vrijheidlievende pacifisten (en juist de besten onder hen!) aan de zijde stonden van de overvallen natie en haar zo mogelijk gewelddadig verzet tegen de nazi's bevorderden. Een leuze als 'vrijheid voor allen' zou toen onzin zijn geweest.

Maar terwijl dit het opentrappen van een open deur schijnt te zijn heeft dit standpunt toch diepere oorzaken en gevolgen dan men zich vaak realiseert. Het gaat hier namelijk niet meer om rechtsopvattingen van staten, maar om idealen omtrent rechtvaardigheid van burgers, die hun politiek beleid op iets meer grondvesten dan op wetten. In feite gaat het voor hen om *ethische categorieën*, en daarbij niet slechts om het handelen ('Doe een ander wat ge wenst dat men u doet'), maar ook en vooral om de motivering. Na Spinoza, die de objectieve, algemeen-menselijke rede als norm verdedigde, heeft Kant het zedelijke keurvermogen centraal gesteld als een universele maatstaf van bewuste mensen. Hoofdzaak bleef daarbij de 'identificatie' van de mens met zijn medemens, dus medeleven en medelijden als ideaal, en het temmen, het redelijk regelen van het driftleven. Dus (daaruit

voortvloeiende) het autonoom, redelijk en zedelijk begrenzen van de eigen vrijheid terwille van die van anderen. *Niet dus een automatisch en bureaucratisch inperken door de staat van de vrijheid van meningen en daden, maar een wederzijds afbakenen van vrijheden.*

Het is nuttig in dit opzicht een der meest extreme voorstanders van persoonlijke vrijheid, namelijk de anarchist Michael Bakoenin, te citeren. In zijn *God en de Staat* heeft hij het volgende geschreven: 'De mens kan zijn persoonlijke vrijheid en zijn persoonlijkheid slechts verwezenlijken door de persoonlijkheden die hem omringen, en alleen dank zij de arbeid en de gemeenschappelijke macht over de gemeenschap. Zonder samenleving zou hij stellig het meest stompzinige en ellendige van alle andere wilde beesten blijven... Gemeenschap, verre daarvan dat deze de vrijheid vermindert, schept integendeel de persoonlijke vrijheid van alle menselijke wezens. Gemeenschap is de wortel, de boom, en vrijheid is haar vrucht. Vandaar dat de mens in elk tijdvak zijn vrijheid niet moet zoeken in het begin maar aan het einde van zijn geschiedenis. Men kan zeggen dat de werkelijke en volledige emancipatie van elke persoonlijkheid het ware, grote en opperste doel is van de geschiedenis...' En verder: 'Vrij zijn... dat betekent erkend en behandeld te worden als vrij mens door al zijn naasten. De vrijheid van elk individu is alleen de weerkaatsing van zijn eigen menselijkheid, van zijn menselijke recht door middel van het geweten van alle vrije mensen, zijn broeders en zijn gelijken. In kan me alleen vrij voelen in de aanwezigheid van, en in de betrekking tot andere mensen. In het bijzijn van een minderwaardig soort dier ben ik noch vrij, noch mens, omdat dit dier niet in staat is mijn menselijkheid te begrijpen of te erkennen. Ik ben zelf niet vrij of menselijk totdat of tenzij ik de vrijheid en menselijkheid erken van al mijn naasten.'

Dit mogen nu hoogdravende woorden gelijken, in werkelijkheid vormen ze de enige basis voor een samenleving van vrije, dat wil zeggen van elkaar afwijkende persoonlijkheden. Het recht van de persoonlijkheid is het recht, af te wijken van anderen. Alleen de wederzijdse erkenning daarvan kan een

grondslag zijn van vrijheid van meningsuiting en van het zoeken van een compromis, om op die basis samen te leven en samen te werken. De staat, gecontroleerd door machtsbergerige groepen, is het minst geschikt om op te treden als zedenmeester, het meest geneigd zijn eigen gezag veilig te stellen. Hij kan dienen – en doet dit ook ten dele – als instrument van collectieve verlangens en behoeften, als de erkenning daarvan kan worden afgedwongen. Maar uit de gemeenschap zelf – en als de situatie gunstig is kan een parlement met de gebruikelijke vertraging daarvan iets vertegenwoordigen – behoort het ideaal der vrijheid van meningsuiting voort te komen, te worden verwezenlijkt en verdedigd. Dat zulks alleen kan op basis van gelijkheid en wederzijds respect voor elkaars opvattingen, hoezeer men elkaar ook kan bestrijden, vloeit uit het voorafgaande voort. Maar het is steeds zo dat een ideaal geboren wordt en groeit buiten parlement en staat; dat het gestalte krijgt in een aantal concrete vormen, en dat een regering aldus voor voldongen feiten wordt gesteld, tenzij ze zich tijdig heeft aangepast aan de nieuwe zeden. Zo is het gegaan met de hervorming van het seksuele leven, van de opvattingen over de monarchie (veroordeeld omdat ze valt buiten de categorieën van gelijkheid en wederkerigheid), van het geloof aan goden, bijbels of pausen (niet meer onfeilbaar) en met de hele santekraam van afgeschafte heiligheden. Maar wel geëerbiedigd behoort te worden ieders menselijke waardigheid, ook door de staat voor zover de structuur daarvan (men denke aan het gevaar van militarisme!) zulk een veredeling mogelijk maakt.

Sancties op misbruik

Maar natuurlijk – zo zal de belangstellende mededenker zeggen – wordt er van de vrijheid misbruik gemaakt. In woord en geschrift, televisie en film zal de ideale vrijheid van meningsuiting tal van klachten verwekken. Nu kan men daarvoor de huidige maatschappij verantwoordelijk stellen en het gebrek aan gelijkheid der persoonlijke omstandigheden, de sociale angsten en agressieve driften aanvoeren om het misbruik te verklaren of te verontschuldigen. Maar tegelijk ver-

schuift men dan de mogelijkheid van volkomen vrijheid naar een zeer verre toekomst. Het is beter te erkennen dat er nooit iets kan bestaan dat absoluut is, of perfect, in geen enkele samenleving. En dus gaat het om het heden, waarin de zekerheid van misbruik geen excuus mag zijn om vrijheid van meningsuiting op zo breed mogelijke schaal te belemmeren. We hebben een aantal wetten genoemd die het bedoelde recht belemmeren willen, die zeer willekeurig worden toegepast en op grote schaal genegeerd. Er zal praktisch niets vreselijks gebeuren als zulke wetten en bepalingen geheel verdwijnen.

Reeds is opgemerkt dat ook de samenleving een gedwongen vereniging is in die zin, dat niemand er zich buiten kan plaatsen, tenzij op straffe van ondergang. Een compromis met een maatschappij blijft dus een eis, juist als een poging met haar te breken ondoenlijk blijkt. De zaak is namelijk dat ook in verhoudingen, die het spreken en schrijven aangaan, niemand alleen en geïsoleerd is. Men heeft, al zijn gedachten en geschriften dan het resultaat van individuele inspanningen, altijd andere mensen nodig om zulke gedachten en geschriften te vermenigvuldigen, bekend te maken, te doen aanvaarden of afwijzen. Het heeft totaal geen zin voor een prediker op zijn eentje zijn evangelie uit te galmen, zijn verdoemingen te doen horen of zijn ideaal aan te prijzen. Maar hij heeft anderen nodig en reeds daardoor wordt zijn abstracte vrijheid beperkt. Iemand moet zich voegen in een collectief kader, hoe klein ook. Hij kan honen en schelden en aanklagen zoveel hij wil, maar hoever reiken zulke ontboezemingen? Kan hij ze doen drukken, doen verspreiden, laten verfilmen, voor radio of televisie krijgen? Er bestaat vanzelf een normale, onvermijdelijke censuur van een gemeenschap, hoe bescheiden deze ook is. Elk tijdschrift, elke vergadering werkt als een zeef. En hoe breder de kring, hoe groter de selectie van hetgeen kan doordringen. Dat geldt voor opruiing en voor pornografie, voor godslastering en majesteisschennis. Als opposanten het ver brengen in de publiciteit is dat óf door vervolging, óf doordat 'het volk er rijp voor is' en dus met velerlei instemming, democratisch gerechtigd. Vele rebellen preken voor eigen parochie, en dat kan niemand deren. Breken ze uit

zulk een isolement heen dan kunnen ze de minderheidsrechten opeisen, die in de democratie hoog genoteerd staan. Men kan in een democratie geen houdbare argumenten aanvoeren voor beperking of verbod van vrijheid van meningsuiting, tenzij van de zijde van autoritaire vertegenwoordigers van de staat, die een gewijd instituut zou willen zijn en doel in zichzelf. Wat ter wille van de burgers moet worden afgewezen.

Niet uitgaande van wetten maar van hetgeen ethisch behoorlijk zou zijn kan men zich niettemin een aantal gevallen voorstellen, waarin woorden gelijk zijn aan daden, en waarheid of rechtvaardigheid geschonden worden. Kan men voor zulke gevallen collectieve regels opstellen? Natuurlijk. Waar een kwetsende leugen iemand veel leed heeft berokkend kan worden gezorgd, dat op dezelfde plaats en in gelijke omvang een rectificatie verplicht wordt gesteld. Maar zulk een plicht kan berusten op een collectief akkoord van drukkers en uitgevers, van radio- en televisieverenigingen, vergelijkbaar met het statuut van de Raad voor Journalistiek, waar de staat buiten gehouden wordt en waarbij geen staatsbestraffingen worden toegepast. Tegen fascistische machtsaanspraken die aan de vrijheid een einde zouden maken, kan fors worden opgetreden. Anderzijds kan de gekwetste enkeling bereiken, dat hem genoegdoening op het terrein van de publiciteit wordt verleend. Een beroep op macht en geweld van de staat (een staat die geenszins als zedenmeester mag functioneren) is strijdig met de vrijheid van discussie en polemieek. Sancties op misbruik behoren binnen het terrein van het opheffen van een zedelijke schuld te worden gehouden, door organen die zijn voortgekomen uit de gemeenschap, en zonder beroep op de justitie van een altijd bedenkelijk staatsregime. De vermenselijking van de civilisatie kan er slechts door toenemen.

De belangstelling voor levensbeschrijvingen en voor beken-
tenissen is altijd zeer groot geweest. Wat we nu 'human in-
terest' noemen, de aandacht *niet* voor massa's of groepen,
maar voor individuen, is zo oud als de mensheid. Dit is be-
grijpelijk: de identificatie met één mens, het zich wezensgelijk
voelen met iemand, is natuurlijker dan de solidariteit met een
collectiviteit. In het laatste geval kan een gevoel van geza-
menlijke veiligheid overwegen, de vrees daarbuiten te vallen,
de angst ook voor vijandige massa's. We hebben dat ervaren
in de botsingen tussen staten, tussen kerken, de twee een-
heden die Sigmund Freud in het bijzonder noemt, als hij het
heeft over de massapsychologie. Maar veel duidelijker en
directer is de verhouding van mens tot mens. Biografie en
autobiografie spreken ons dus onmiddellijk aan. Na lezing
kan men zeggen: ik ben een mens, en niets menselijks is mij
vreemd, of we dat in goedkeurende of afkeurende zin doen.
Het lezen over een anders leven is dus een eigen belevenis.

Enkeling en geschiedenis

Als men zich nu afvraagt welk aandeel de enkeling heeft aan
het proces van de geschiedenis wordt de zaak ingewikkelder.
De orthodoxe voorstanders van het historisch materialisme
zien die rol tamelijk passief en als een weerklank op maat-
schappelijke verhoudingen. In het marxistische socialisme
heeft die dogmatiek twee aspecten gehad. Het ene was dat de
functie van de menselijke wil ernstig werd onderschat, en dat
ieders individuele verantwoordelijkheid werd verkleind. Er
was sprake van het geloof dat het socialisme noodzakelijk, en
onafhankelijk van ieders eigen wil, moest komen door de
anonieme ontwikkeling van de sociale verhoudingen. Aan de
andere kant was dit geloof natuurlijk ook een steun, een vorm
van vertrouwen in de toekomst. Ook christenen konden dit
koesteren.

Het merkwaardige is echter dat niet alleen in christelijke en burgerlijke, maar ook in socialistische bewegingen de rol van de voorganger, de pionier, de leider heel sterk op de voorgrond is gesteld. Zozeer wordt de historie vastgehecht aan personen, dat men daarin een verloochening zou kunnen zien van de naamloosheid van de geschiedenis. Bij ons zeggen namen als die van Abraham Kuyper, van Domela Nieuwenhuis of van Vliegen, Schaper en Troelstra veel meer dan programma's. Ze hebben hun herinneringen geschreven en die worden beschouwd als de ruggegraat van de kennis der historie van de arbeidersbeweging. We laten nu terzijde hoeveel meer dat geldt voor figuren als Lenin, Mao Tse-toeng, Fidel Castro... en vult u zelf de serie maar aan. Nu weten we wel dat de geschiedenis tot stand komt door een wisselwerking van mensen en omstandigheden. Geen van de genoemde enkelingen heeft bereikt wat hij had willen realiseren. Aan de andere kant moet men zich afvragen hoeveel gunstige omstandigheden ongebruikt zijn gebleven door het ontbreken van de juiste mensen. Men kent het toneelstuk van Pirandello: *Zes personages op zoek naar een schrijver*. Ze kunnen hun rol niet spelen omdat het stuk niet klaar is. En zo falen duizenden goede bedoelingen. Maar het omgekeerde is even waar: het stuk ligt klaar om gespeeld te worden, maar de acteurs ontbreken. Met andere woorden: het bewustzijn en de wil vervullen een zeer grote rol. En zo'n bewustwording en die wil openbaren zich in een persoonlijkheid.

Vandaar dus dat de talloze verzamelaars van biografieën en autobiografieën zulke lectuur lezen als romans, en dat bij hun leven vele politici al romanfiguren zijn. De belangstelling voor hun persoon, hun vrouwen en kinderen, hun leed en vreugde, is zo groot, dat hun privé-leven in boeken, tijdschriften en kranten steeds breder wordt uitgemeten. Als daarvan meer bekend wordt kan iemands verleden – men denke aan Aantjes – hem noodlottig worden. Of zelfs een echtscheiding, die aan een minister al eens zijn functie heeft gekost. Men kan zich afvragen of dit rechtvaardig is. Of de heer Aantjes minder kansen op reclassering moest hebben dan een gewone veroordeelde. Maar dan vergeet men toch iets. De hier ge-

noemde, min of meer historische personen zijn ook vertegenwoordigers van collectiviteiten, al hun woorden en handelingen worden door het gewicht ervan vermenigvuldigd. En dat is het verschil tussen de gewone roman en de biografie: de betekenis daarvan is loodzwaar in vergelijking met die van een familieroman. Als Winston Churchill geen Brits premier zou zijn geweest in de tweede wereldoorlog zouden zijn denkbeelden, woorden en daden nog wel stof hebben kunnen zijn voor een biografie, maar die zou nooit de aandacht hebben getrokken van de werken die nu over hem zijn verschenen.

Wat Churchill aangaat vond ik trouwens een verstandige opmerking in een boek over hem, dat niet veel om het lijf heeft, al is het geschreven door zijn lijfarts, Lord Moran: *De onbekende Churchill*. De auteur heeft echter wel goed door dat Churchill een rol speelde, met zijn sigaar, zijn V-teken, zijn onhebbelijkheden. Hij was autoritair, omdat hij vond dat zulks paste bij een oorlogsleider. Terecht zegt Moran dat Churchill een type werd, een beeld, een legende. Hij had een enorme dunk van zichzelf als symbool, hij werd narcistisch. Moran zegt terecht: 'De rol die hij speelde zou voor hem geschreven kunnen zijn. Hij stond boven de wet.'

Imago

Er treedt nu echter ook een ander element naar voren. Zo'n persoonlijkheid krijgt onherroepelijk een imago, een bepaalde verschijningsvorm. Dat heeft hij of zij gemeen met belangrijke auteurs, die ook – evenals politici – geleidelijk opvallen, of met acteurs (men denke aan Ko van Dijk) die niet minder gezocht zijn als helden van de privé-rubrieken dan politici. En opvallend is nu dat zij zelf ook dat imago willen kweken, werken aan de manier waarop ze gezien willen worden. Dat is in de politiek vrij logisch, want leiders vertegenwoordigen daar een partij of beweging. Maar we doen niets af aan de betekenis van onze belangrijke schrijvers als we zeggen dat ze in hun werk onverbloemd een deel van hun eigen leven hebben gereproduceerd, zij het niet – of niet altijd – rechtstreeks. Wat weten we ontzaglijk veel van Jan Wolkers in Oegstgeest, van Harry Mulisch in Haarlem, van Vestdijk in Harlingen...

enzovoort. Het autobiografisch element is juist bij schrijvers van betekenis aanzienlijk, ook als ze alleen over anderen schijnen te schrijven. Flaubert bij voorbeeld, die ten onrechte als een objectieve realist is beschouwd, heeft deze pantheïstische woorden gesproken: 'De romanschrijver is in zijn boeken als God in zijn werk: nergens zichtbaar, maar overal aanwezig.'

Maar... wat is imago? Wat komt dan tot uiting in de biografie of de autobiografie? De wil om op een bepaalde manier te verschijnen, dat zagen we, maar dat is juist het scheppende element. Er is een opmerking van de Spaanse schrijver Miguel de Unamuno, ontleend overigens aan een Engelse psycholoog. Hij onderscheidt in één mens drie personen, echt: 'personae', verschijningsvormen. Ten eerste zoals hij is, maar zoals niemand hem kent, zoals hij waarschijnlijk ook zichzelf niet kent. Ten tweede zoals hij verschijnen wil (en dat is voor hem het belangrijkste), ten derde zoals hij meent te zijn, en dat is voor zijn lot geenszins beslissend. De onbekende aspecten van een auteur of een politicus zijn vaak voor de historie onbelangrijk. Er is een gezegde: 'Niemand is groot voor zijn kamerdienaar.' Maar dat is het oordeel van de dienaar, die niet buiten de kamer komt. Historisch is het imago het gewichtigst. Men denke aan Marx, die voor zijn dienstbode een behoudende bourgeois was, zo niet een ordinaire verleider, maar wiens imago door zulk een wetenschap niet valt uit te wissen. Zou hij een autobiografie hebben geschreven, dan zou hij stellig gezwegen hebben als het graf over die episode met zijn ontmaagde dienstmaagd.

Nog een zijdelingse opmerking over het vormen van een imago, dat eigenlijk een mythe zou moeten heten. De politicus of de auteur stellen zich dan op als duidelijk herkenbare persoonlijkheden. De gecompliceerdheid daarvan kan bij het beeld behoren. Opmerkelijk is nu, hoevele zogenaamde columnistten, die kritiek plegen uit te oefenen en schrijven op eigen gezag en eigen verantwoordelijkheid – dus buiten de collectieve redactie vallen van een dag- of weekblad – dat zulke schrijvers van cursiefjes ook dikwijls optreden vanuit een bepaalde, door hen zelf gekozen positie. Bij Carmiggelt is dat vrij duidelijk de plaats van de wandelaar of cafébezoer-

ker, de ietwat melancholische observator van gewone mensen, die ons een paar minuten boeien. Bij Samuel Montag (Henk Hofland) leidt dat tot diepzinniger overwegingen en eigen sceptische filosofieën. Blokker wil zich voordoen als een ontnuchterde, bittere individualist. Op een andere manier kan men dit ook zeggen van Hugo Brandt Corstius, die de laatste tijd optrad als Victor Baarn, Stoker, Piet Grijs, Batus en Jan Eter, alle vijf zeer kritisch, maar onderscheiden. In de laatste gedaante nu, de meest agressieve, heeft hij volgens conservatieven majesteitsschennis gepleegd, ten aanzien van een prins, die al jaren door toedoen van de media op de pijnbank zou liggen, als hij voor pijn erg vatbaar was. Over deze man is alles al vrijelijk gezegd, maar de stijl van de auteur heeft hier het meest geïrriteerd. Men kan zich afvragen wat dit feit te maken heeft met de biografie. Veel. Want zo zeer treden deze columnisten op namens zichzelf, dus autobiografisch, dat ze vanuit deze positie eigenlijk evenveel over zichzelf schrijven als over anderen. En men kan van deze werkwijze de politiek-culturele betekenis moeilijk ontkennen.

De autobiografie

Tegen deze achtergrond moet men nu nader de betekenis bezien van een levensbeschrijving voor de geschiedenis, of voor de opvatting van de historie. Er zijn minstens drie vormen van autobiografische aard. Ten eerste zijn daar de brieven, niet geschreven om gepubliceerd te worden en daardoor – tenminste dikwijls – des te waardevoller. Er is geen politicus van betekenis, geen schrijver van klasse, of zijn brieven zijn gepubliceerd (voor zover ze bewaard zijn gebleven). Maar men moet wel goed weten tot wie ze gericht zijn, en dan ontdekt men hoe gecompliceerd iedereen is, hoe verschillend mensen reageren op anderen. Men weet natuurlijk hoezeer een levensrol, en daarmee een levenslot, door die anderen wordt bepaald. Maar als de geadresseerde niet van doorslaggevende betekenis wordt geacht voor carrière en reputatie, bestaat er minder zorg om op een bepaalde manier te verschijnen. Hoe weet men echter of en wanneer juist daarom de

brief geschreven is? Hoeveel 'literatuur' is er dan in brieven? Volkomen openhartig zijn ze zelden, ook niet als ze geliefden of vrienden betreffen. De gulzigheid waarmee brieven van Menno ter Braak en Du Perron, van Flaubert of de Goncourts, van Wilhelm II of graaf Ciano worden gelezen houdt verband met het feit dat dezen – zoals we reeds zagen – eigenlijk optreden als romanfiguren. De mode die vooral in de achttiende eeuw toenam, om romans in brieven te schrijven, is onvergankelijk gebleken. Maar ook als het gaat om nuchtere epistels trekke men een portie subjectiviteit, dat wil zeggen begeerde eenzijdigheid, af van de teksten die onze feitelijke kennis moeten vergroten.

Ten tweede is daar de bekentenis-literatuur, maar daar behoort men nog voorzichtiger mee te zijn. Bij de Heilige Augustinus en bij Rousseau zijn masochistische kenmerken aanwezig, een soort zelfkastijding, die ook een hebbelijkheid is in perioden dat seksuele ontboezemingen op prijs worden gesteld. De modernste 'feministische' romankunst, voor zover ze gebaseerd is op eigen ervaringen, is bewust tendentius als ze wil onderstrepen hoeveel vrouwenleed er bestaat. Schrijfsters worden wegens 'onthullingen' soms gevierd als verlossende vrouwelijke goeroes, en zij niet alleen. Als men denkt aan Henry Miller moet men wel ontdekken dat deze verkozen heeft uitdagend te zijn door seksuele vrijheden in woorden en daden, om ten slotte van een individualistische emancipator een Meester te worden. Maar zowel de brieven als de bekentenissen zijn wapens in de literaire en de politieke strijd. Men kan toch moeilijk zeggen dat Menno ter Braak een politicus was, zelfs niet één zonder partij. Maar zijn functie in het vooroorlogse comité Waakzaamheid is nog na 1945 een factor geworden in de koude oorlog. Hij moest postuum dienen als argument van burgerlijke democraten tegen communisten, die even gevaarlijk werden geacht als fascistten. Jan en Annie Romein, in de verdediging gedrongen, waren er in die tijd evenzeer bij betrokken als in 1939, toen zich in het comité de breuk voordeed tussen anti-communisten en voorwaardelijke verdedigers van de Sowjet-Unie. Een soortgelijk conflict deed zich trouwens voor in 1956, na de onderdrukte

opstand in Hongarije, in de PEN-club; zo weinig zijn literatuur en politiek gescheiden te houden. Wat nu Ter Braak aangaat, diens postume historische betekenis heeft Pieter Geyl ertoe gebracht in 1951 (in *De Gids*) zijn uitvoerige essay te schrijven ('Reacties op Ter Braak en Du Perron') waarin hij de objectiviteit van Ter Braak terecht beperkt acht. 'Ter Braak die voor een relativist versleten wordt, is integendeel een naar het absolute hakende geest. Hij erkent maar één norm, de zijne: zijn spontane voorkeur en zijn spontane afkeer de teugel vieren durven.' Men kan moeilijker van zijn brieven gebruik maken dan zijn aanhangers denken. Maar het gebeurde en gebeurt, om geschiedenis te maken of te beschrijven.

Ten slotte zijn er de 'normale' herinneringen, enerzijds leerzaam wegens de milieubeschrijvingen, als het om 'grote' mannen en vrouwen gaat ook om de wijze waarop politieke beslissingen worden genomen; anderzijds ook onmiskenbaar vormen van rechtvaardiging. En men doet er goed aan de feiten te controleren aan de historische objectiviteit. De correcties op memoires zijn soms veelvuldig, zoals in het geval van Wiessing en Romein-Verschoor. Er is natuurlijk geen sprake van dat men de autobiografieën van Domela Nieuwenhuis en Troelstra, van Wibaut of Aletta Jacobs zou kunnen missen. En de munterij op de Zeven Provinciën (1933) kreeg een beter beeld door de onopgesmukte verhalen van Maud Boshart (ingeleid door Henk Hofland) die erbij betrokken was. Maar men moet wel kunnen relativiseren, vooral ook als het gaat om 'grote geschiedenis'. Om origineel te lijken heeft Malraux zijn herinneringen 'Anti-mémoires' genoemd. Maar weinig romanschrijvers, essayisten of politici hebben zoveel mystificaties rond hun leven geweven als deze revolutionair, die een bewonderaar en medewerker werd van generaal De Gaulle.

Inzake de kennis van de historie heeft Jan Romein de autobiografie eens – en terecht – gevaarlijk genoemd. Het risico is toegenomen door de reeds genoemde neiging om de geschiedenis te romantiseren (men denke aan de 'vies romancées') en politieke leiders te verheffen tot mythologische gestalten.

Daarbij komt onvermijdelijk de toeneming van het agressieve karakter van ontboezemingen, die tekeergaan (men vindt ze ook bij Ter Braak) tegen gevreesde kleurloosheid van de kritische geschiedschrijving. Wie nu zijn eigen herinneringen gaat schrijven loopt gevaar te verzeilen in de romanliteratuur en daartoe zijn levensloop zodanig te vervormen dat het meest boeiende, of uitdagende, of kwetsende overblijft. Toen men kennis nam van Nietzsche's *Ecce Homo*, een prachtig agressief document, werd de betekenis voor de historie verkleind doordat vrijwel iedereen meende met 'literatuur' te maken te hebben. Nadat de nationaal-socialisten Nietzsche waren gaan misbruiken voor hun plebejische doeleinden hebben ze evenwel *Ecce Homo* zoveel mogelijk verduisterd. Toen had deze hartstochtelijke belijdenis ongewenste politieke gevolgen kunnen hebben. Nietzsche had namelijk wel bewondering voor aristocratische joden, voor de slavische elite en voor Franse muziek. En hij verachtte Wagner, het Pruisendom, het door hem 'plebejisch' genoemde antisemitisme, en natuurlijk de christelijke kerken, waarmee Hitler gaarne akkoorden sloot.

Wat de agressiviteit aangaat van memoires, deze is kennelijk toegenomen. Een opvallend, en hier niet nader te analyseren verschijnsel doet zich namelijk voor, dat de wederzijdse vijandigheid van personen in dit van mensen overvolle bestaan is vermeerderd, met name ook in kunstzinnige kringen. De vertekening van elkanders persoonlijkheid is daarbij onvermijdelijk. Dit geldt in hogere mate voor hen die een 'boodschap' uitdragen en dus in politiek vaarwater komen, zodat 'omzien in wrok' tamelijk normaal wordt.

Voor de loop van de geschiedenis hebben de autobiografieën overigens juist waarde voor zover ze ideologisch tendentieus zijn, iets propageren door een voorbeeld, en aanmoedigen om dat voorbeeld te volgen. Aldus is het boek van Trotski *Mijn Leven*, hoezeer ook een rechtvaardiging achteraf, een sterke antistalinistische factor geworden, zodanig dat de auteur deswege vermoord moest worden. De betekenis van de herinneringen van Emma Goldman, een joods-Amerikaanse anarchiste, ligt in de verbreiding van vrijheidlieven-

de denkbeelden, die een politieke factor zijn. Tegenstrijdigheden tussen wat men is en zijn wil (bron van het imago) zijn er natuurlijk altijd. Maar dat is weer het algemeen-menselijke karakter van het terugzien op het persoonlijke verleden.

De biografie

De biografie nu, de door anderen over iemand geschreven levensbeschrijving, kan natuurlijk veel objectiever zijn, maar heeft toch vaak ook wel een bedoeling. Vandaar het grote verschil tussen de bedenkelijke memoires van ex-president Nixon en de levensbeschrijvingen van hem, die men vindt in boeken over de oorlog in Vietnam, het Watergate-schandaal. In China is het beeld van Mao bezig te wentelen. Zijn uitgebreide bundel geschriften bevat veel autobiografische gegevens, en daaruit zijn de wijsheden geput van het Rode Boekje, maar dat is niet meer heilig. De politieke betekenis van biografieën is enorm. We behoeven nauwelijks te herinneren aan de stroom van onthullingen over Hitler, over Stalin (we spraken van het boek dat Trotski over hem heeft geschreven), over zionisten als Herzl, Ben Goerion, anderzijds over Nasser, boeken die programma's zijn, voor of tegen.

De ontluistering van gevestigde reputaties is echter ook in de mode sinds de steeds kritischer gezindheid van de lezers, hun afkeer van geloven op gezag of van taboes, die gerespecteerd zouden moeten worden. Voorheen waren boeken over de familie Oranje-Nassau ongeveer hagiografieën, heiligenverhalen. Men kan dit ten aanzien van de nog levende nakomelingen niet zeggen, maar het blijkt toch moeilijk ongezouten te schrijven over wijlen koning Willem III, of over het huwelijk van koningin Wilhelmina met prins Hendrik. Dat komt door het politiek-historische karakter van biografieën. Wat Marx aangaat is dat natuurlijk eenvoudiger: de ontluistering van deze heilige amuseert velen, en het marxisme lijdt er niet onder, want dat komt voor in tientallen verschillende gedaanten.

Hoezeer de biografie een wapen kan zijn – en voor Domela Nieuwenhuis was ze dat bij voorbeeld in hoge mate – bleek

indertijd ten aanzien van de Britse staatsman Eden. Hij brak zijn nek in de Suez-crisis van 1956, toen Britten en Fransen de zone van het Suezkanaal wilden bezetten, wat uitliep op een catastrofe. Daarna ging Eden zijn memoires schrijven. Maar de zoon van Churchill, Randolph, die hem niet mocht, doorkruiste zijn plannen door de publikatie van een overhaast geschreven biografie, over Eden dus. En het is leerzaam autobiografie en biografie, van en over dezelfde persoon, te vergelijken.

Wat de nadere kritische ontleding – en vaak ontluistering – aangaat van een bekend geworden figuur moeten we wel wijzen op de invloed van de psychoanalyse, die in deze eeuw steeds sterker is geworden. Reeds Stefan Zweig, die levensbeschrijvingen en herinneringen heeft gegeven inzake Romain Rolland, Verhaeren, Rilke, Fouché, Balzac, dus van kunstenaars en politici, was zich bewust dat men zonder enige kennis van de psychoanalyse geen biografie meer kon schrijven. Maar dat betekende ook het blootleggen van erotische driften, verdrongen of geopenbaard. In het tijdschrift *Die Psychoanalytische Bewegung* van 1930 treft men een aantal analyses van bekende persoonlijkheden aan, terwijl er toen al vele van deze aard waren verschenen, zoals over Rousseau, George Sand, Schopenhauer; en van Freud zelf de baanbrekende studie over Leonardo da Vinci. Ten aanzien van een biografie van de hand van Erwin Kohn, over *Lassalle der Führer*, wordt gezegd dat deze socialistische Duitse leider met opzet is getekend als leider, als symbool dus eigenlijk, ten einde in hem de eigenschappen en het bewuste imago terug te vinden van de voortrekker, die zichzelf met gezag bekleedt.

In de inleiding tot deze studies wordt overigens opgemerkt dat de meeste biografen tot hun onderzoek komen uit bewondering, uit een gevoel van gelijkgezindheid, uit affectie. Door hun identificatie met het onderwerp hebben historici de neiging veel te rechtvaardigen. De psychoanalyticus verlangt geenszins aan te klagen, hij wil allereerst begrijpen, maar hij ontluistert wel vaak grote reputaties. In deze bundel wordt ten aanzien van Frederik de Grote zeer aannemelijk gemaakt

dat deze via zijn haat tegen de vader, zijn genegenheid jegens zijn moeder en zuster, die voor hem verboden zijn door de incestverhouding, in een seksuele crisis kwam te verkeren, waarin jegens vrouwen impotentie optrad. Afgezien van zijn genegenheid voor moeder en zuster zijn vrouwen voor hem (omdat hij ze niet bevredigen kan) gehate en verachte figuren. Hij komt tot homoseksuele relaties. Het was een halve eeuw geleden nog een schok zulke dingen te zeggen. Thans niet meer. In het boek van het echtpaar Van der Zee over de koning-stadhouder Willem III, van wie altijd wel werd vermoed dat hij biseksueel was, komen zeer concrete gegevens voor die de homoseksuele betrekkingen bevestigen. In al die gevallen kan men natuurlijk spreken van de wijziging van een historisch beeld. De geschiedenis zelf kan er niet meer door veranderen, maar wel de opvattingen die we daarover hebben. En ten aanzien van de verering voor vorstelijke personen breekt er dan toch iets. Geen aanbieder van de Hohenzollern of de Oranje's zou dergelijke bijzonderheden in een biografie willen of durven opnemen. Ook in dezen is de biografie een politieke factor.

Na een bezoek aan Cuba heeft Harry Mulisch daarover zijn boek geschreven, dat getiteld is: *Het woord bij de daad*. De politieke betekenis van het woord is onbeschrijfelijk groot, het woord is zelf een daad. Zelden is dat zo goed gebleken als in de levensbeschrijvingen. Niet alleen dat ze vrijwel alle boeiend zijn door de factor 'human interest', niet slechts dat ze onze kennis verdiepen inzake karakters en omstandigheden van het verleden, zij zijn ook creatieve elementen geweest en zullen dat blijven, als het erom gaat maatschappelijke verhoudingen of cultuurpatronen te verdedigen of aan te vallen. In de beschrijving van de geschiedenis zijn zij overigens het zout in de pap, de pikante kruiden in de maaltijd. Aan de kennis van de historie geven ze een menselijke maat, ook als die geschiedenis onmenselijk is. Het contact met verblijdende en bedroevende kanten van het leven der mensheid wordt erdoor verdiept.

I

De verhouding tussen journalisten en letterkundigen is altijd innig geweest, maar gevarieerd. Er waren in alle perioden dagbladschrijvers van wie het werk gerekend kon worden tot de letterkunde, en er waren nog veel meer literatoren, die medewerkten aan dag- of weekbladen. Toch werd een zekere waarde-onderscheiding aangebracht, die natuurlijk willekeurig was, maar wel berustte op essentiële verschillen tussen journalistiek en kunst. Wat periodieken allereerst wensen te brengen is informatie, die verkregen wordt door collectieve arbeid. Men kan zich nauwelijks een voorstelling vormen van het aantal personen dat betrokken is bij het wereldwijd verbreiden van een bericht: de ooggetuigen, de verslaggever die hun subjectieve waarnemingen poogt samen te vatten in een meer objectieve inlichting (tenzij hij het nieuws ideologisch of sensationeel wil kleuren), de bewerking door het persbureau waarvoor hij vaak zijn functies verricht, ten slotte de bureauredacteuren van een krant die de informatie 'persklaar' maken. Men moet dan nog niet vermoeden dat chefs van een redactie of hoofdredacteuren wijzigingen eisen van de berichtgeving, als die niet te pas komt in hun kraam. Het zou inderdaad onmogelijk zijn zulk een produkt van samenwerking (of onderlinge tegenwerking) te verheffen tot het peil van literatuur. Vandaar dat een groot deel van de voorlichting door dagbladen anoniem geschiedt: de dader ligt op het kerkhof. Maar ook weekbladen van de soort van *Der Spiegel* of *Newsweek*, die beschikken over enorme archieven waaruit ze putten en over tekstschrijvers die de definitieve versie brengen, zijn zuinig met het vermelden van namen van auteurs. Geleidelijk zijn ze (soms) wat namen gaan noemen van informanten, maar indien er al sprake zou zijn van kunstzinnige verhalen moeten die te danken zijn aan de uiteindelijke technici, die de tekst hebben herschreven.

Wat nu deze aard van journalistiek aangaat is er geen probleem: de daarbij betrokken auteurs zijn geen kunstenaars. Mocht echter een romanschrijver zich beijveren verhalen te brengen die eigenlijk informaties zijn, dan is dat iets geheel anders. Alle grote auteurs uit de wereldliteratuur van de laatste eeuw hebben gretig kennis genomen van reportages uit kranten, om deze zelf te herschrijven, en men zou honderden grote namen kunnen noemen om dit feit met bewijzen te staven, zo goed als schilders ijverig gebruik hebben gemaakt van foto's. De voor de hand liggende conclusie kon dus zijn: een journalist is geen letterkundige, maar een kunstenaar die optreedt als journalist blijft een artiest.

Nu is echter in deze eeuw de verhouding toch ingewikkelder geworden, bij voorbeeld door het werk van zelfstandige, betrekkelijk vrije journalisten, die geen opdracht uitvoeren of dat deden op een onafhankelijke manier. Of doordat kritische bladen hun medewerkers de vrije hand lieten. Of – vooral! – doordat zulke berichtgevers pioniers waren van geestelijke vrijheid en dan onder autoritaire regimes werden ontslagen of gevangen genomen. Als men de lijsten nagaat van vervolgte auteurs die door Amnesty International, de PEN-club of soortgelijke organisaties voor onbelemmerd geestelijk leven zijn opgesteld; als men de namen leest van degenen voor wie letterkundigen in het krijt zijn getreden, valt het op hoeveel journalisten er zijn onder degenen die dictatoren en junta's hebben durven aanklagen. Deze dag- of weekbladschrijvers zijn in elk geval geen bedienden geweest, geen radertjes van een machinerie, geen elementen van een collectieve inspanning, maar zeer persoonlijke en vrije geesten. Het komt zelden voor dat men dan een onderscheid zou willen maken tussen romanschrijvers, of dichters, en journalisten die als essayisten zich hebben ingezet voor het veroveren van meer sociaal-politieke vrijheid.

En hier dringt zich het vraagstuk op, wie eigenlijk een essayist is. In het algemeen worden immers essayisten wel gerekend tot de kunstenaars. In de PEN-clubs vormen ze een behoorlijk deel van het ledenaantal. In het begin van 1978 leidde de bestudering van het percentage der journalistieke

essayisten tot de conclusie, dat er in de Nederlandse PEN-club op driehonderdachtentwintig leden minstens achten-
twintig bekende journalisten waren, van wie er één (Daniel
de Lange) zelfs voorzitter werd van de club. Als essayist,
uiteraard. Een essay is een 'proeve van bekwaamheid', en
in een W.P.-encyclopedie vond ik van de hand van de heer
Stutterheim de volgende definitie: 'een prozageschrift, een
persoonlijk gekleurd opstel over wijsgerige, met name cul-
tuurfilosofische, esthetische, ethische en maatschappelijke
kwesties.' Zo'n essay moet dan wel 'stilistische kwaliteiten'
hebben. Ten slotte: 'ze zijn subjectiever dan wetenschappe-
lijke studies, en vaak openbaart zich in de stijl een esthetische
bewogenheid. De grens is echter moeilijk te trekken.' Allicht.
Het is ook uitermate moeilijk een omschrijving te geven van
hetgeen als kunstwerk geldt. Aldus blijft er ruimte genoeg
voor het grensgebied, waarin er voor de journalist plaats is
onder de letterkundigen.

2

Maar bij nader inzien is hiermee het probleem: 'Kan een
journalist worden vergeleken met een kunstenaar?' nog niet
opgelost. Misschien is het toch goed wat meer te zeggen over
kunst. Ze moet iets te maken hebben met schoonheid of met
ontroering, zoals zichtbaar wordt bij het gadeslaan van een
schilderij, of het horen van muziek. In proza of poëzie kan de
gewekte bewogenheid niet uitsluitend samenhangen met de
stijl. In ons bewustzijn of ons onderbewuste moet een gevoe-
lige snaar zijn geraakt, moeten we ons bewust zijn geworden
van hetgeen normaal verdrongen is door civilisatie en con-
ventie. De beschaving onderdrukt, en dat heeft Rousseau be-
seft en Sigmund Freud geweten. We worden elk uur ver-
maand en geprikkeld door hetgeen formeel verboden is als
gespreksthema: het levensgevaar, de verstorende drift, het
instinct dat het gezag uitdaagt, de opstandigheid, het over-
spel, de regelloze liefde en de ontbindende haat. Welnu, het
is de kunst die het waagt over zulke realiteiten te schrijven, te
spreken, te schetsen. De romantiek, die door Rousseau
(tweehonderd jaar geleden gestorven) een duidelijke gestalte

heeft gekregen, was in dit opzicht niet minder verstorend dan het latere realisme van Flaubert of het naturalisme van Emile Zola. Onbehagen in de cultuur, onvrede met de civilisatie, de neiging het sociale patroon te doorbreken, het onvermogen zich aan te passen... zulke aandoeningen werden door de kunst geuit en gewekt. Zij openbaarde wat verboden was, de innerlijke conflicten met de samenleving en haar moraal. En hoewel als kunst toegelaten, met zwaarmoedigheid en opstandigheid, kon ze niet ontkomen aan het sociale conflict, aan confrontatie met allerlei neurosen. Men weet welk een grote belangstelling de school van Freud heeft getoond voor de analyse van poëzie, romans, drama's als onthullingen van trauma's en van botsingen met het cultuurpatroon. Het Weense tijdschrift *Imago* heeft er vele voorbeelden van gegeven.

De identificatie met de helden van een gedicht, een roman, een drama vloeit voort uit een verborgen lotsgemeenschap, nu eens een gezamenlijk leed, dan weer eenzelfde gevoel van verlossing, soms van schuld en medeplichtigheid. Terwijl enerzijds het kunstwerk een individueel produkt is, moet het anderzijds een blijk van collectieve beleving worden genoemd, en daaraan dankt het de noodzaak van de vermenigvuldiging. In het tijdschrift *Imago* van 1912 schreef Leo Kaplan een studie over 'Zur Psychologie des Tragischen' met als conclusie: 'Das Drama ist folglich ein sozialer Traum, ein Traum des Herdenmenschen.'

3

Gezien dit karakter van poëzie, proza en essay is het niet verwonderlijk dat tal van schrijvers naast hun werk een vorm van journalistiek hebben beoefend, die een kritische confrontatie met de maatschappij, soms alleen maar ironisch of satirisch, maar min of meer tendentieus, onthullen moest. Internationaal zijn de voorbeelden overstelpend van zulke publicistische activiteiten van kunstenaars. (In ons land: Multatuli!) Heinrich Heine heeft door zijn reisverhalen en politieke reportages grote journalistiek bedreven, Lamartine in de revolutie van 1848, Victor Hugo in de strijd tegen Napoleon III,

Bernard Shaw, wiens beroemde voorreden en essays minstens zo belangrijk zijn als zijn toneelspelen, Emile Zola in de Dreyfus-affaire, Tolstoi in zijn anarchistische verhandelingen, Anatole France, of Jean-Paul Sartre... het thema is onuitputtelijk. In hun verzamelde werken kan de journalistieke produktie niet worden gemist. En dan zijn er de ontboezemingen over actuele vraagstukken in interviews. Veel dichterbij huis: de reportages, de strijdschriften, de sociale vormen van geëngageerdheid van bij voorbeeld Eddie Hoornik, van Harry Mulisch, van Jan Wolkers, van Sal Santen, van Theun de Vries... maar ik wek al de indruk van partijdigheid door de onmogelijkheid volledig te zijn. Alle kunst is tendentieus in die zin dat ze onthullend is en een impressionistische analyse moet geven van een gekweld sociaal bewustzijn. En zelfs als het gaat om de absurde situaties van Kafka of om de roerissen van het onderbewustzijn, zoals ze vaak door Bert Schierbeek zijn geschetst, herkent de mens van heden zichzelf daarin, met alle geschoktheden van zijn bedreigd bestaan. Het zal niemand zijn ontgaan dat *De kus* van Jan Wolkers een verdiepte en feitelijk tragische reisreportage is. Men kan zeggen: een fictie. Maar dat is slechts zeer ten dele het geval. Hoewel het kunstzinnige karakter wel wijst op een herschepping van de realiteit, is deze als historische werkelijkheid onvervreemdbaar van de roman. Wilt u een geheel ander voorbeeld: verscheidene romans van D. H. Lawrence zijn ondenkbaar zonder de daarin vervatte reisreportages, of zonder de commentaren in zijn brieven.

Natuurlijk kunt u wederom zeggen dat de kunstenaar de journalistiek adelt en verheft, er een bijzondere dimensie aan verschaft, maar dat het omgekeerde niet het geval is. Ik heb al erkend dat velen het probleem aldus zullen stellen: als een kunstenaar ook journalist is, betekent dit nog geenszins dat een journalist als een kunstenaar moet worden beschouwd. Wie hebben er niettemin voor hun beroep in kranten of tijdschriften geschreven! Johan de Meester, Menno ter Braak, Louis Couperus, Herman Heijermans, Frans Coenen, en zo voort, in de modernste tijd Evert Straat, Eddie Hoornik, Cees Nooteboom, Harry Mulisch, Willem van Maanen. (Over

Putten!) En om een vermaard Duits voorbeeld te noemen: Günter Grass, wiens verkiezingsredevoeringen en politieke opstellen onmisbaar zijn voor het begrijpen van zijn romans. Goed: men zal herhalen: literatoren dringen in de journalistiek binnen, ze hebben daarin altijd een rol gespeeld; maar daarom is een journalist nog geen letterkundige.

Ik gevoel me nu evenwel geroepen te proberen te betogen dat journalistiek een vorm kan zijn van literatuur.

4

Ten eerste herhaal ik dat niemand onderscheid maakt tussen de literaire waarde van de romans of verzen enerzijds, en de journalistieke essays anderzijds van de vele genoemde letterkundigen. Het genre kan verschillen, stijl en inhoud blijven hoogwaardig. *Ten tweede* is veel typische journalistiek reeds tientallen jaren als letterkunde erkend, en heeft ze zelfs bijgedragen tot een opmerkelijke variatie in de literatuur. Ik doel hier op experimenten als van Ilja Ehrenburg, die met zijn *Tien PK, het leven der auto's* een nieuw soort romans inluidde: het levensverhaal van een technisch produkt, de betrokkenheid daarbij van de gehele maatschappij, niet van enkele personen of gezinnen; en dit zou ook gedaan worden ten aanzien van granen, steden, gebouwen. Het procédé was niet afhankelijk van een communistische gezindheid, hoewel die in de kringen van *Links Richten* in de jaren 1932 en 1933 wel domineerde. Ook hier ging het allereerst om collectiviteiten, die ten tonele werden gevoerd, en om grensgebieden tussen journalistische reportage en literatuur, hoewel men is overeengekomen hier te spreken van letterkunde. Namen als die van Jef Last, Maurits Dekker, Freek van Leeuwen, Nico Rost zijn ook na de oorlog blijvend geïntegreerd in de geschiedenis van onze literatuur. Toch gaf *Links Richten* als zijn programma: 'het beschrijven van de geschiedenis van klasseworstelingen, nieuwe strijdliederen, het politieke drama, het journalistieke strijdgedicht, de klassereportage'. Als zodanig werd de roman *Brood* van Maurits Dekker aanvaard.

Wat echter de invloed aangaat van de journalistiek op de stijl behoefde men niet te rade te gaan bij communisten. Te-

recht werd Willem Visser, die schreef onder de naam Revis, gezien als een vernieuwer, een vereenvoudiger, een vertegenwoordiger van de nieuwe stijl, door zijn reportage van de geschiedenis van 'dingen', waaromheen zich mensen groepeerden: het graven en vervoeren van zand, het bouwen en afbranden van het Paleis voor Volksvlijt, reeksen van monografieën betreffende de historie van Amsterdam. Spreekt men van journalistieke reportage als element van letterkunde dan moet men inzake Rotterdam natuurlijk denken aan Marie Joseph Brusse, al was die ook in de hoofdstad begonnen, aan zijn reclasseringsverhaal *Boefje*, zijn *Het rosse leven en sterven van de Zandstraat*, of zijn drieduizend feuilletons *Onder de Mensen*. Of aan Ben Stroman met zijn romans *Stad*, *Centraal Station*, *Het Huis Carbentus* en literaire reportages.

Er is echter naast deze voorbeelden van artistieke reportages een ander, en wel zeer succesrijk genre ontstaan: dat van de cursiefjes, die gebundeld enorm veel lezers vinden. De ouderen onder ons zullen zich Barbarossa herinneren met zijn scherpe pen in *De Telegraaf*, waarin hij van het hoofdredacteurschap kelderde tot stukjesschrijver, na een absurde en nauwelijks voorstelbare gebeurtenis in 1924, toen een financiële fantast, die zich tijdelijk had ontwikkeld tot een concurrent van de staatsloterij, kans zag vrijwel de hele redactie van *De Telegraaf* op te kopen, en daarna failliet ging na één nummer te hebben uitgegeven van zijn eigen blad *De Dag*, een heel korte dag dan. Maar Barbarossa, of wel Schröder, bleef een vinnig schrijver van cursiefjes en satirische verhalen. Evert Straat, een van onze meest geniale essayisten en vertalers, voor de oorlog in zijn vrije tijd redacteur van het geïllustreerde weekblad *Het Leven*, liet Schröder nauwelijks te overtroeven persiflages schrijven op de nieuwe rijken, onder andere over Mie met de Handjes. En als men denkt aan journalistiek van klasse, dan moet men zich wel de sarcastische commentaren herinneren van Frans Coenen in *De Groene*. Dit genre van de korte stukjes met een verrassend slot, een snelle ontknoping, als commentaar of als verhaal, is in de krantenwereld geboren. In Den Haag zette Carmiggelt zijn eerste schreden op dit literaire pad, om na de oorlog voort te

gaan in *Het Parool*. En wie wil nog twisten over de vraag of Godfried Bomans, Henk Hofland, Jan Blokker, wat dit werk aangaat, journalisten of letterkundigen genoemd moeten worden?

5

Ik zou ten slotte nog terloops drie actuele problemen willen aansnijden. Het eerste betreft wat ik al heb genoemd, de toegenomen betrokkenheid van de kunstenaar bij sociale en politieke ontwikkelingen, waardoor zijn journalistieke werkzaamheden toenemen. U moet wel denken aan de groep *Waakzaamheid* van voor de oorlog, in de acties tegen het nationaal-socialisme; aan *Schrijvers voor Vietnam*; aan degenen die partij trekken voor Zuidelijk Afrika, Chili, Cuba, of tegen het regime van Argentinië. Men zou kunnen spreken van een socialisering van de kunst. Maar alles wat er dien-aangaande wordt gezegd of geschreven of getekend behoort wel degelijk tot de artistieke scheppende werkzaamheid. Ook zonder zulk een directe strijdvaardigheid is toch de medewerking van letterkundigen aan dag- en weekbladen ontzaglijk toegenomen, en hun arbeid is geïntegreerd in het redactionele beleid. Er is weinig sprake meer van ivoren torens.

Ten tweede is het ook zo, dat in de journalistiek zeer bewust werkwijzen worden overgenomen van schrijvers van romans en korte verhalen. Daarin worden persoonlijkheden beschreven en op beeldende manier geanalyseerd, vaak impressionistisch geschetst. Nu zou men in de sociale en politieke journalistiek eigenlijk de nadruk moeten leggen op stromingen, partijen, collectiviteiten. Maar er is een toenemende neiging, de modernste geschiedenis weer te geven door het beschrijven van personen, alsof ze romanfiguren waren. Fictie en non-fictie ontleenen methoden aan elkaar. De buitenlandse politiek wordt op heel treffende manier gekoppeld aan presidenten, diplomaten, dictatoren, en zij leven voor ons als de doorslaggevende persoonlijkheden. Hoewel het marxisme het tegendeel onderwees, namelijk de overmacht van onpersoonlijke maatschappelijke verhoudingen, hebben de communistische bewegingen, en de socialistische ook steeds meer,

de hypnotiserende werking van mannen en vrouwen, van de leidende elite, zodanig op de voorgrond gesteld, dat de politiek daardoor is geromantiseerd, aanschouwelijk wordt voorgesteld in de vorm van uitblinkende individuen. Tekenaars moeten dit natuurlijk altijd wel doen, commentatoren staan aan die verleiding steeds bloot, verslaggevers nog meer, en zo vermeerdert ook de tendens zulke leiders in zwart en wit te schilderen. De geïllustreerde pers heeft zich vrijwel toegespitst op deze methode, men maakt van politici, artiesten, schrijvers en dichters ook steeds meer helden en heldinnen, hoewel ook wel heiligen en schurken. Het meest opmerkelijke is dat auteurs zelf geacht worden te verschijnen als vertegenwoordigers van hun *image*, zelf romanfiguren worden, zoals filmsterren en acteurs. Fictie en realiteit beginnen door elkaar te lopen, en de voorbeelden in de familiebladen, ook de schandalen die er verband mee houden, zijn niet meer te tellen. De identificatie van lezers en kijkers met letterkundigen leidt tot populaire, maar wel ongewone raakvlakken tussen journalistiek en literatuur. Romanschrijvers en dichters verschijnen niet alleen meer door hun gewone werk, maar via dag- en weekbladen, foto's en televisie, en ze leiden een apart leven door de media, met andere woorden door de journalistiek.

Ten slotte is er sprake van een ontmonopolisering van de kunst – ondanks de geprononceerde positie van kunstenaars – juist doordat veel meer dan vroeger romanschrijvers, dichters, journalisten, acteurs voortdurend en veelvuldig voor het volk verschijnen. Kunstenaars vormen een veel minder afgebakende groep dan vroeger. Met de toegenomen losheid van spreken en de grotere moed om te schrijven is het aantal dergenen die op treffende, oorspronkelijke wijze uiting geven aan hun gevoelens en ervaringen ook zeer toegenomen. Er zijn radioprogramma's waarin ongeschoolde mannen en vrouwen op zo'n bijzondere manier verhalen wat ze hebben beleefd, dat ze onbewust grote vertellers blijken te zijn. Er was onlangs een jonge vrouw aan het woord, die spontaan en ontroerend uiteenzette, waarom ze het kind in haar buik zo had gehaat en gevreesd, dat ze voor het welzijn van moeder

en kind wel had moeten smeken om toepassing van abortus. Er komt misschien een tijd, dat kunstenaar of journalist zijn geen privilege meer is, geen groepskenmerk, maar een wijd-verbrede mogelijkheid.

In elk geval is de opneming van onafhankelijke journalisten onder de kunstenaars ook in het verleden al een verschijnsel geweest van ontmonopolisering van de kunst, en derhalve van democratisering. Deze lijkt een onstuitbare evolutie te kenmerken.

Een politiek bewogen interbellum

De maatschappelijke verhoudingen zijn natuurlijk van betekenis voor het ontstaan van een kunstzinnige produktie. Ze bieden vaak het beeld van de omstandigheden waarin een verhaal zich afspeelt of waarin een gedicht ontstaat. Bovendien zijn ze kenmerkend voor de zeden en gewoonten waaraan een auteur min of meer is onderworpen, of waartegen hij zich verzet. Daarnaast echter is er sprake van veel duurzame, soms zelfs essentiële gevoelens en gedachten, die men – ook zonder dat ze verheven zijn – ‘klassiek’ zou kunnen noemen wegens hun herkenbare, algemeen menselijke karakter. Het zou dus onmogelijk zijn de literatuur in Nederland tussen de twee wereldoorlogen te zien als een voortbrengsel van collectieve stromingen of evoluties. Verstaanbaar is die kunst in het algemeen wel: de individualistische verbijzondering is geringer dan in de ‘beweging van tachtig’, toen Willem Kloos uitdagend (en onjuist, wegens het willen negeren van de relatie tussen enkeling en volk) schreef: ‘Kunst moet zijn de aller-individueelste expressie van de aller-individueelste emotie’. Maar de kunst heeft slechts ten dele te maken met de hoogst bewogen periode van de vaderlandse geschiedenis die zou uitlopen op de catastrofe van de Duitse bezetting en een vijfjarige heerschappij van het perverse nationaalsocialisme. Aan vele kunstenaars is veel voorbijgegaan van hetgeen er geschiedde, en dat kan men ook weer kenmerkend noemen voor het interbellum, of... voor de Nederlandse mentaliteit in het algemeen.

Nawerking van de oorlog

Het feit dat ons land buiten de Eerste Wereldoorlog was gebleven heeft natuurlijk een niet geringe betekenis gehad voor de inhoud van de kunstzinnige scheppingen. Al tijdens de oorlog was het pacifisme sterk gegroeid, wat onder andere tot uiting

kwam in de groei van het ledental van de Internationale Anti-Militaristische Vereniging (IAMV) opgericht met medewerking van Domela Nieuwenhuis. De sociale onrust, tenslotte uitlopend op demonstraties, 'hongerrellen', zoals het plunderen van broodwagens, had ook ten gevolge dat de linkse vakcentrale, het Nationaal Arbeids-Secretariaat (NAS), tijdelijk een ledental bereikte van vijftigduizend man. Onmiddellijk na de oorlog was het 'gebroken geweertje' een geliefd symbool, niet alleen van revolutionairen, maar daarna ook van leden van de sociaal-democratische SDAP en de links-liberale Vrijzinnig-Democraten. Ze propageerden (desnoods eenzijdige) ontwapening. Maar hoe zouden we anti-oorlogsliteratuur kunnen hebben van eigen bodem? Er waren wel herinneringen aan de mobilisatie, zoals de goedmoedig-humoristische roman van A. M. de Jong: *Frank van Wezels roemruchte jaren* (1928), later door J. Gans (van *Links richten*) een 'erbarmelijke platluis' genoemd. Maar uit den vreemde kwam *Het Vuur* van Barbusse (moeilijk vertaalbaar, door de loopgraaftermen) en in het kielzog daarvan de 'pornografische' roman *De Hel* (van 1908), terwijl vertalingen uit het Duits enorme oplagen verkregen: *Van het westelijk front geen nieuws* van Remarque, *Des keizers koelies* en *De keizer ging, de generaals bleven* van Plivier, *Oorlog* van Renn, *Gewas 1902* van Glaeser, om er slechts enkele te noemen. Dit genre bleef populair tot omstreeks 1930, toen andere thema's de aandacht vroegen: de economische depressie en de opkomst van het nationaal-socialisme in Duitsland. Merkwaaardigerwijze maakte het Italiaanse fascisme geen diepe indruk: het was blijkbaar te ver van ons af, het werd door elitaire toeristen geen ramp gevonden ('de treinen reden weer op tijd' en 'er werden autowegen gebouwd'), terwijl een fascistische beweging als *De Bezem* van lieden als Jan Baars erg klein bleef. Niettemin mag men wel van het dóórwerken van dit fascisme spreken bij individualisten (hoe vreemd dit ook klinken moge) als Erich Wichmann. Hij haatte bovenal de sociaal-democratie, en hij had een vage verbinding gehad met het anarchisme, zoals in de jaren 1921-22, toen hij met Anton Bakels de campagne voerde om een Amsterdamse zwerver,

bijgenaamd 'Had-je-me-maar' (aanbevolen aan geheelonthouders wegens het feit dat hij op grote schaal alcohol verdelgde), te doen kiezen als lid van de gemeenteraad. De opzet slaagde, hoewel de 'clochard' niet in de raad maar in Veenhuizen terecht kwam, en de tweede man, de colporteur Zuurbier, volstond met het innen van het presentiegeld. De lege stoel werd toen door niemand gezien als een blijk van overwinning van het fascisme, wel van het anti-parlementarisme. De afkeer van het 'establishment' bracht Wichmann echter tot bewondering voor het Italiaanse fascisme, waarin literaire figuren als d'Annunzio en Marinetti, de held van het futurisme, naar voren traden. Ze bewonderden de autoritaire enkeling, die durf had: Mussolini heeft zichzelf 'een artiest' genoemd. De machine en het geweld werden 'motorische scheppingskrachten' geacht. De wijsgeren Bergson en Nietzsche werden er gewetenloos om geplunderd. De Franse royalisten – die al veel eerder 'l'homme nouveau' hadden aangekondigd – waren met brede letterkundige kringen verbonden. Later zouden veel katholieke dichters van *De Gemeenschap* (en zelfs enige tijd H. Marsman) vatbaar worden voor hetgeen toch misdadige fantasieën zouden blijken te zijn, op grond van een soort 'verlicht despotisme' dat eerder had thuisgehoord in de achttiende eeuw. Het Duitse nationaal-socialisme dreef de stroming op de achtergrond en redde veler reputatie nog bijtijds. Wichmann was overigens al in 1929 overleden.

De kunstvormen die in het buitenland als revolutionair werden beschouwd kwamen schaars naar ons land over. Het expressionisme vond in Jan Wiegers, na zijn kennismaking met Kirchner, een bekwaam en soms zelfs fascinerend vertegenwoordiger, juist toen de schilder in Groningen (omstreeks 1924) geboeid werd door een vrijheidlievend pacifisme. Het dadaïsme, bedoeld als anti-kunstvorm, en door zijn nihilistische aspecten werkelijk een produkt van het verwoestende oorlogsgeweld en van het sarcastische pessimisme, werd in betrekkelijk kleine kring bekend gemaakt door Van Doesburg (alias Bonset) zonder veel sporen na te laten in de literatuur, veel minder dan het constructieve, architectoni-

sche, tuchtvolle kubisme van Mondriaan of de gestileerde, geabstraheerde reinheid van de doeken van Van der Leek. In de kringen van *De Stijl* en wat eruit voortkwam overwoog overigens het esthetische element boven de mogelijke sociale achtergronden. Wat elders door en in de oorlog was gewekt of bevorderd moest in ons land wel bleek overkomen.

Intussen liep deze bittere krijg uit op twee revoluties, die zich in grote landen voltrokken: De Russische en de Duitse. De laatste, angstig aangezien, was kort van duur en mislukte op tragische wijze, terwijl ze de herinnering naliet aan de moord op Rosa Luxemburg en Karl Liebknecht, en aan de dood van honderden die voor de snel gesmoorde Beierse radenrepubliek waren gevallen. De Russische omwenteling trok echter door de geschiedenis van Europa diepe voren. Hoezeer ze ook – door binnen- en buitenlandse factoren – werd misvormd, ze zou met name in Azië en in andere, gekoloniseerde gebieden vooral, van ongewone betekenis blijken. Maar voor zover men dit in Nederland waarnam was men uiterst beducht voor de gevolgen ervan. Tijdens het interbellum is angstvallig vermeden, diplomatieke relaties te onderhouden met de Sowjet-Unie. Niettemin kan worden gezegd dat niet alleen de ideeën van het bolsjewisme, de idealen van de revolutie en de theorieën van het leninisme in ons land doordrongen, maar dat de artistieke begeleidingsverschijnselen daarvan soms in brede kring werden gewaardeerd.

Kunst en revolutie

Men wordt zich bij het bestuderen van het literaire leven in het interbellum in hoge mate bewust van de rol die buitenlandse auteurs daarin spelen. Zo is het ook inzake de linkerzijde: ze is zeer afhankelijk van import. Wat de literatuur aangaat treft men steeds weer de naam van Maksim Gorki (onder andere *De Moeder*) hoewel die vóór de revolutie zijn meest opzienbarende werken schreef. Er is nadien, zoals in 1925 wanneer *Het Bedrijf* wordt gepubliceerd, nog wel sprake van aanpassing van dit oorspronkelijk anarchistische talent aan de bolsjewistische situatie, maar daarin blijkt Gorki niet uitnemend. Indrukwekkend is Gladkow, ook een revolutionair

van vóór de omwenteling, wiens boek *Cement* (1924) veel wordt gelezen. Zijn romans *Nieuwe Aarde* en *De Eed* (dit laatste geschreven naar aanleiding van de belegering van Leningrad door de Duitsers, in de Tweede Wereldoorlog) zijn al veel minder bekend geworden. Ilja Ehrenburg, een joodse communist die in wezen 'westers' is, dringt met zijn 'romans over zaken', een journalistiek genre dat navolging zal vinden, bij ons door. In 1923 verschijnt als vertaling *Het aangezicht van de oorlog*, in 1926 *De liefde van Jeanne Ney*, in 1936 zijn boek over de Franse revolutionair *Baboeuf*, maar daartussen door *Tien PK: het leven der auto's* (vertaling van 1931) en een jaar later zijn satirische rapport over de westerse film: *De droomfabriek*.

Wat echter de Nederlandse romanschrijvers en dichters aangaat is de oogst van de revolutie schaars. Dit is voor een klein deel het gevolg van de teleurstelling over het feit dat de grootste omwenteling uitgemond is in een vorm van Russisch patriottisme, dat weinig weerklank vindt. Onze eigen marxisten hebben daartoe het hunne bijgedragen. Herman Gorter had in zijn alomvattend gedicht *Pan* (1912, herzien in 1916) het visioen opgeroepen van de komende socialistische samenleving, alsof hij had voorzien dat in Rusland de sowjets (raden van arbeiders, boeren en soldaten) de macht zouden grijpen. Maar nadat in de Russische revolutie inderdaad het volksverzet zich openbaarde in de schepping van zulke raden, zette de marxistisch-bolsjewistische partij er de domper op, door ze tot organen te maken van de staat. Gorter vond dat de achterlijke situatie in Rusland wel kon verklaren dat het werkelijk linkse marxisme er niet aan zijn trekken kwam, maar dat Moskou zijn wil niet mocht opleggen aan het meer ontwikkelde West-Europa, althans niet aan de marxistische bewegingen van dat gebied. Zijn *Open Brief aan kameraad Lenin* (1920) markeerde zijn breuk met de communistische internationale. Maar wat zijn inspiratie aangaat waren de Russische sowjets toch wel degelijk bronnen van vertrouwen gebleven. In Rusland zelf waren ze verminkt of verkracht, maar als ideaal bleven ze van internationale betekenis. En zo werkte hij enige jaren aan zijn fenomenale gedicht *De Ar-*

beidersraad, dat pas na zijn dood verscheen, en waarin hij een beeld ontwierp van de geschiedenis der mensheid, die volgens hem toch moest uitlopen op het raden-communisme. Het werk is als een visioen. Niettemin is het een blijk van hoop na de nederlaag.

*Nu dan de nederlaag geleden is
En d'arbeiders teruggestoten zijn
In der tirannie donkre duisternis
Nu wil ik zingen, zacht en hel en fijn,
Hoe zij herstijgen uit bekommernis
Weder naar des lichts goudenen zonneshijn.
Want mijn hart leeft hun leven. En 't is wis,
Dat zij herstijgen zullen, sterk en rein.*

Van de dichter was dit nochtans een zwanezang.

Henriëtte Roland Holst, die bij flarden de loopbaan van Gorter had gevolgd, bleef langer hechten aan enig geloof in de evolutie binnen de Sowjet-Unie. In 1922 maakte ze daarheen een reis, en ze schreef er een uitvoerig rapport over. Ondanks de schaduwen zag ze er 'kiemen van nieuwe vreugde en nieuwe schoonheid'. Dat nam niet weg dat ze dat rapport toch ook in mineur eindigde met een vers, dat wel correspondeert met het pessimisme van Gorter. 'Wij zullen U niet zien, Lichtende Vrede, wij zullen niet voelen Uw weligheid.' En verder: 'Wij zijn het geslacht, dat moet vergaan, opdat een beter oprijze uit onze graven.' Het zou niet zoveel jaren duren voordat de dichteres haar heil zou zoeken in een vaag religieus getint socialisme.

Intussen bleef Rusland toch wel veel meer mensen boeien dan alleen communisten. In niet geringe mate was dat het gevolg van de films van Eisenstein, over de oktober-revolutie, en over Potemkin: de opstand der matrozen op de tsaristische vloot in 1905. Dan waren er de Russische films over de opstand van volkeren in Azië, over veranderingen in de opvatting inzake het huwelijk (*Bed en Sofa*) en toenmaals baanbrekende gedachten over liefdesverhoudingen, zoals toege licht in *Wegen der liefde* van Aleksandra Kollontaj. Maar in het algemeen stierf toch de idee af dat het heil uit het oosten zou komen. In de anarchistische beweging overheerste het

onbehagen inzake de feitelijke vernietiging van de libertair-socialistische radenbeweging. De sociaal-democraten werden verklaarde vijanden van de Sowjet-Unie en van het communisme. In goedkope blaadjes voor werkenden en werklozen, zoals *Vrijheid, Arbeid, Brood*, geruime tijd geleid door Meijer Sluizer die als bekwaam journalist ook verscheidene literaire werkjes op zijn naam heeft staan, werden de Sowjet-Unie en het communisme feller bestreden dan het nationaal-socialisme. De verschrikkelijke processen van Stalin tegen zijn communistische mededingers, vooral in de jaren 1936 tot 1938, hebben deze tendens begunstigd.

Niettemin was er een literaire beweging blijven bestaan, die achteraf zeer gewaardeerd zou worden, omdat ze allereerst door het communisme geïnspireerd, het geestelijke verzet tegen het Duitse nationaal-socialisme had voorbereid. De Russische dictatuur had funest gewerkt voor het leninisme, en later zou het pakt Molotow-Ribbentrop, het Russisch-Duitse verdrag van vriendschap en neutraliteit van 1939 tot 1941 nog nadeliger blijken te zijn voor de communistische ideologie. Toch was er in ons land een kern gebleven van vrienden van de Sowjet-Unie en van pro-Sowjet-marxisten.

In de jaren 1932 en 1933 verscheen het blad *Links richten*, dat nadien beschouwd is als een blijk van links literair leven. De letterkunde moest een politieke keuze doen, zo heette het, ze moest partij kiezen, en bij voorbaat 'getuigen voor de (communistische) partij, tegenover het burgerlijk kunstbegrip'. De thema's van de artikelen, de gedichten en romans waren duidelijk anti-kolonialistisch, anti-imperialistisch, pro-Russisch, anti-fascistisch. De tijd was uitermate belangrijk. Afgezien van de voortvretende economische depressie, de loonsverlagingen en de werkloosheid, vielen in deze tijd de munterij op de Zeven Provinciën, de verovering van de macht door de Duitse nationaal-socialisten, de verbeterde nationale reactie tegen alles wat links was, de groei van de NSB (opgericht in 1931) en men vindt dit alles weerspiegeld in *Links richten*. De voornaamste auteurs daarin waren toen Jef Last (wiens romans *Marianne* en *Liefde in de portieken* werden besproken), Gerard Vanter (Van het Reve), Bertus

Meyer, Maurits Dekker (auteur van de revolutieroman *Brood*), de dichter Freek van Leeuwen, de journalist Frans Goedhart (later in het verzet Pieter 't Hoen), de essayist Nico Rost, K. van der Geest, A. Klinkhamer, Theun de Vries, Joris Ivens, Sam Goudsmit, met sporadische medewerking van nog enige andere bekende schrijvers. Opmerkelijk is het misschien, dat A. M. de Jong een 'platluis' wordt genoemd en H. Marsman 'ultra-reaktionair'. Maar gezegd moet worden dat deze groep, nog altijd overtuigd dat het bewind van de Sowjet-Unie de idealen van de Russische revolutie vertegenwoordigde, zich van de algemene tendensen der Nederlandse literatuur zeer onderscheidde. Niet dat *Links richten* grote literatuur publiceerde, maar wel een afwijkende gezindheid, van auteurs die daarnaast en elders wel hun sporen hebben verdiend.

Buiten de genoemde vrienden van de Sowjet-Unie moet men overigens als auteurs met radicale socialistische gevoelens noemen dichters als A. van Collem, met zijn belijdenis van mystiek communisme; Willem van Iependaal, wiens *Liederen van de zelfkant* nooit voldoende zijn gewaardeerd; en zelfs François Pauwels heeft toen (onder andere met zijn *Veldprediker*) goede oppositionele verzen geschreven.

Crisis en fascisme

In de jaren na 1920 werken het antimilitarisme en het socialistische verzet, daarnaast ook de communistische ideologie, nog vrij lang door, zij het dat ze slechts een klein deel van het publiek bereiken. Na 1930 beginnen twee verschijnselen vrijwel alle aandacht op te eisen: de economische depressie en de dreiging van het nationaal-socialisme. Geen van beide zijn zij echter belangrijke thema's geworden voor de vaderlandse letterkunde. In de periode van 1936 tot 1939 werd de Spaanse burgeroorlog een maatstaf voor iemands standpunt ten aanzien van het fascisme (van Mussolini en van Hitler), maar de pers was verward, doordat de Spaanse republikeinen werden afgeschilderd als 'rood' en 'communistisch', terwijl Franco – hoewel een bondgenoot van Italianen en Duitsers – dan in elk geval toch beschouwd werd als een bestrijder van het

rode gevaar. De pers was – afgezien van de anarchistische, communistische en socialistische bladen – vrijwel geheel anti-republikeins, en de slecht voorgelichte plaatselijke bladen spanden wel de kroon in het misvormen van de feitelijke situatie. Er bestaat een enorme literatuur over de crisisperiode en de Spaanse burgeroorlog, maar overwegend in de vorm van artikelen in kranten en periodieken, in essays, ook nog in politieke gedichten, en in geringe mate in romans en de ‘schone kunsten’. Het is waar dat wel tot ons land is doorgedrongen, hoe ontzaglijk veel kunstenaars van naam ook in Spanje zelf hun solidariteit zijn gaan betuigen met de republiek: Picasso, Buñuel, Rafael Alberti, Pablo Neruda, Hemingway, Gide, Orwell, Auden, Huxley, Spender. Wij kennen in ons land voornamelijk reportages over de strijd van Jef Last, van Albert Helman (Lou Lichtveld), van Johan Brouwer. Een zeer groot deel van onze auteurs geven er in hun produktie weinig blijk van geroerd te zijn door crisis en burgeroorlog, al hielden ze er zich in hun privé-leven stellig wel mee bezig. Toch zijn er sinds 1933 genoeg vege tekenen geweest: de beroepsverboden van dat jaar en het daarop volgende 1934, zodat niemand in overheidsdienst lid mag zijn van een organisatie (die van de vrijdenkers inbegrepen) die geacht wordt links te staan van de SDAP. Deze heeft het ook moeilijk, al wordt ze in 1939 dan in een coalitieregering vertegenwoordigd. In 1932 is al een wet van kracht geworden tegen de godslastering, en die wet heeft theocratische trekken. De campagne tegen verkoop van voorbehoedmiddelen, waarvoor in elk geval niet geadverteerd mag worden, wordt heftiger. Een toneelstuk van Hasenclever: *Huwelijken worden in de hemel gesloten*, wordt omstreeks 1930 al door vrome burgemeesters bedreigd, omdat het stuk een goedmoedige satire is op een overigens zeer menselijke godheid. Toen in 1935 de vertaling verscheen van *De Beul* van Pär Lagerkvist, een aanklacht tegen het martelen, maar ook tegen de God die dit duldt, of misschien wil, wekten voordrachten daarover schandaal.

Men mocht wel tegen Hitler protesteren, maar hem – als ‘bevriend staatshoofd’ – niet beledigen, en vooral niet de God

‘uit wie alle gezag is’. In pragmatische termen vertaald komt het allemaal hierop neer, dat het staatsgezag als zodanig geëerbiedigd moet worden. De stichting van het anti-fascistische comité *Waakzaamheid* is daarom een daad van belang van intellectuelen, van Menno ter Braak tot Annie Romein. Maar in 1939 ontstaat de breuk door het opportunistische verdrag van vriendschap en neutraliteit tussen Hitler-Duitsland en de Sowjet-Unie. Het is door Moskou later verklaard als een tegenzet tegen de overeenkomst van München tussen Frankrijk, Engeland, Duitsland en Italië – als een poging om een Duitse aanval op de Sowjet-Unie minstens uit te stellen. In 1939 echter werkte de overeenkomst als een slag zonder weerga voor de anti-fascisten. En de verdedigers van de Sowjet-Unie kwamen in een erbarmelijke positie te verkeren.

Nochtans waren er binnen het comité ook nuances, die een klassenkarakter hadden. Auteurs als Menno ter Braak hadden weinig of niets op met het socialisme of het proletariaat, ze zagen de strijd tegen Hitler allereerst als een actie voor geestelijke vrijheid en persoonlijke onaantastbaarheid, en ze doorzagen onvoldoende de sociale achtergrond die daarvoor noodzakelijk zou zijn. Helaas was het waar dat degenen die in de Sowjet-Unie een waarborg zagen voor de geestelijke vrijheden van het Westen, daarin behoorlijk dwaalden. Een anarchistische, vrijheidlievend socialistische beweging zou misschien een brug hebben kunnen slaan tussen burgerlijke democraten en linkse intellectuelen uit de literaire kringen. Maar deze ‘beweging’ verkeerde toen reeds in een diepe crisis en in ontbinding.

Het kleine drama met het comité-Waakzaamheid bewees hoe stuurloos de democraten geleidelijk waren geworden. Nu was Menno ter Braak zich al veer eerder bewust van zijn gebondenheid aan een klasse. In een brief aan Du Perron (11 juli 1934) schrijft hij over de opstand in de Jordaan:

‘Ik vond: 1e afkeer van het bête geschrijf in de “burgerpers” over “gepeupel”, “Janhagel”, “relletjesmakers” e.d., kortom walging van de bourgeoisie die het moraalmasker voorhangt om een machtskwestie te camoufleren; 2e de absolute onmogelijkheid om mij te identificeren met dat “ge-

peupel”, de fatale realiteit, dat ik tot een klasse behoor, ook al doorzie ik haar hypocrisie...’

Zo’n passage in een brief onthult de sociaal-politieke onzekerheid van de literaire elite, haar angsten, haar gehechtheid aan de burgerlijke democratie als een waarborg voor haar privileges. Men moet de zelfmoord van Ter Braak in mei 1940 mede (hoewel niet alleen) zien tegen deze achtergrond.

Voor zover de literatuur van het interbellum bloeit is dat op het gebied van analyse van de persoonlijke belevenissen en conflicten binnen een bepaalde civilisatie (Couperus, Carry van Bruggen), de historie die ver genoeg van ons aflight om geen direct conflict met de actuele samenleving uit te lokken (de familieromans van Boudier-Bakker en Ammers-Küller, verhalen van Vestdijk over het Spanje van El Greco en het Frankrijk van vóór de revolutie, romans van Arthur van Schendel), de jeugdherinneringen (weer Carry van Bruggen, Vestdijk), de nostalgische en pessimistische verzen bij de vleet (in elke bloemlezing terug te vinden), het toelaatbare realisme van Querido, Heijermans, en de min of meer exotische romantiek, als die van het echtpaar Scharren-Antink, vatbaar voor het fascisme van Mussolini. Bezien van een sociaal-politiek oogpunt is de literatuur in Nederland tijdens het interbellum overwegend burgerlijk, ook als ze romantisch is. Maar dat is geen verwijt. Al of niet bewust werkt ook een letterkundige ‘voor de markt’, hij kan ook niet leven van produkten die onverstaanbaar zijn voor zijn tijdgenoten, of die zoveel weerzin wekken dat hij er geen uitgever voor vindt. Maar wel kan men opmerken dat de geschiedenis van dit tijdvak veel schokkender is geweest dan zijn literatuur.

In 1978 werden twee van de bekendste vertegenwoordigers der Franse Verlichting: Rousseau en Voltaire, herdacht. De eerste overleed op 3 juli van het jaar 1778, de tweede was hem op 30 mei reeds voorgegaan in het graf. Hun namen zijn symbolen geworden van twee verschillende, vaak tegengestelde stromingen in de 'filosofie' van de achttiende eeuw, en hun invloed is vooral in de negentiende eeuw ontzaglijk groot geweest. Wat Rousseau aangaat: diens mentaliteit werd kenmerkend voor dominerende tendensen van de romantiek. Voltaire werd door de progressieve bourgeoisie, die even antisocialistisch was als anticlericaal, beschouwd als een pionier van hun liberale civilisatie. Maar men zou zich vergissen te menen dat de beide auteurs ons niets meer te zeggen zouden hebben. Hoogst merkwaardig is het feit dat ze ideeën hebben verbreid die ook nu nog (of weer) actueel zijn, en wel door gemeenschappelijke kenmerken van de achttiende en de twintigste eeuw. In beide gevallen maakt een beschavingspatroon een diepe crisis door¹ die zowel politiek, als economisch en cultureel van aard is, en die een woelige overgangstijd begeleidt. Pessimisme en utopisme wisselen elkaar af, heimwee naar een onbedorven natuur en 'onlust in de cultuur' (in zoverre is Freud een kind van zijn tijd geweest) vul-len elkaar aan, de kerkelijke godsdiensten worden aangeval-len en uitgehold. Bij de herdenking van Rousseau en Voltaire moet dit aspect van hun werk (en hun tijd) wel het meest opvallen.

Twee gespleten karakters

De karakters van de twee auteurs, natuurlijk ook door erfelijke factoren bepaald, hebben passief en actief onmiddellijk te maken gehad met maatschappelijke verhoudingen. Ze hadden weinig te doen met het toenmalige proletariaat, op het

land en in de steden, dat herhaaldelijk – dus ook vóór de Franse revolutie – in opstand kwam uit de noodzaak te protesteren tegen de onmenselijke omstandigheden, door feodale uitbuiting en uitputtende oorlogen veroorzaakt. Aan de grote omwenteling van 1789 zijn een aantal vormen van rebellie voorafgegaan, die wreed zijn onderdrukt maar een algemene explosie aankondigden. En in 1789 zijn het de paupers geweest die de uiteindelijke stoot hebben gegeven om het feodale regime ten val te brengen. Dat niet zij daarvan profiteerden maar de bezittende derde stand, mag bekend worden verondersteld. Deze burgerij negeerde het bestaan van een proletariaat als vierde stand en heeft weldra – al onder de Napoleontische restauratie – ter bescherming van eigendom en macht een pact gesloten met de resten van adel en geestelijkheid. Welnu, dat dubbelzijdige proces was door de gehele achttiende eeuw heen zichtbaar. De ‘filosofen’ hebben zich verzet tegen het feodalisme en clericalisme, maar zich niet verbreed met de doodarme arbeidersklasse, en ondanks de ‘rêveries’ van Rousseau behoorde ook hij tot de burgerij. Bovendien was hij ten aanzien van de civilisatie veel te pessimistisch om sociaal-revolutionair te kunnen zijn. Maar wel heeft hij zich met dat proletariaat ‘geëncanailleerd’ door zijn jarenlange samenleven (ten slotte zelfs nog gewettigd) met een analfabete, de ‘wasvrouw’ Thérèse Levasseur, bij wie hij vijf kinderen verwekte. Dat deze in gemeenschappelijk overleg te vondeling zijn gelegd lijdt geen twijfel, en in zekere zin heeft de ‘bohémien’ Rousseau nauwe contacten gehad met de ‘dépravés’ van zijn tijd. Zijn neurotische aanleg en zijn seksuele afwijkingen (zijn *Confessions* geven blijk van masochistische neigingen) lagen ten grondslag aan zulke ontsporingen van onburgerlijke aard. Maar evenals bij Voltaire mist men blijken van solidariteit met drang tot revolutionaire emancipatie van de vierde stand, afgezien van het medelijden met droevig terechtgekomen personen en groepen.

Eigenlijk was het leven van Rousseau op zichzelf een regelloos programma. Van gegoede, calvinistische Geneefse afkomst, maar niet in staat de discipline op te brengen die zijn stand eiste, ontvluchtte hij de stad der horlogemakers en vond

heil (hoewel geen heil) bij de enigszins lichtzinnige Madame de Warens, die hem tot haar minnaar maakte en hem 'bekeerde' tot het katholicisme: een als incestueus ondervonden moederbinding, die niet verhinderde dat Jean-Jacques in het buitenhuis *Les Charmettes* ijverig zou studeren. Toen hij achtentwintig jaar oud was kon hij huisleraar worden in Lyon, vervolgens in Parijs ijveren voor een door hem ontworpen nieuw systeem om muziek te schrijven, zelfs korte tijd secretaris worden op het Franse gezantschap in Venetië en na terugkeer in Parijs aansluiting vinden bij de Encyclopedisten, met name bij de hoofdredacteur van de uitgave, Denis Diderot. Deze liet hem artikelen over muziek schrijven, maar er ontstond een daverende twist met de 'deftige' burgerlijke medewerkers, die heil zochten in het mondaine leven, zoals d'Alembert en Voltaire, die tot het 'establishment' behoorden. Zijn grootste succes uit deze tijd was niettemin in 1750 de bekroning van zijn antwoord op de prijsvraag van de Académie de Dijon of 'le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs'. De achtergrond van de vraag was eigenlijk reactionair, en de verdedigers van de vooruitgang moeten zeker de twijfel hebben opgemerkt die uit de vraag zelf bleek, namelijk of de ervaringswetenschap en de logica wel bijdroegen tot betere zeden, en of de kunst de mensen wel beter maakte. Natuurlijk zouden d'Alembert en Voltaire zo'n vraag bevestigend hebben beantwoord. Rousseau – kennelijk onder de invloed van Diderot, een utopische romanticus als het zo te pas kwam – ontkende die zegenrijke werking van kunst en wetenschap. Hij bleef daarmee echter in de trant van ontdekkingsreizigers, die in hun *Relations de voyage* een zonnig beeld plachten te schetsen van 'het leven van de wilden' om de Europese civilisatie te kunnen aanklagen. Daarmee was in de zestiende eeuw Montaigne reeds begonnen, en het is opmerkelijk hoeveel Rousseau aan deze sceptische wijsgeer (ook inzake de opvoeding) zou ontleenen. Hoewel men de anti-progressieve elementen in het vertoog van Jean-Jacques niet over het hoofd kan zien is het dispuut toch verplaatst naar een strijdtoneel van principiële betekenis: het wantrouwen jegens de civilisatie, ook in onze tijd

weer zozeer op de voorgrond gekomen. Deze achterdocht heeft namelijk twee aspecten: de vorm van 'escape', van vlucht uit de tijd en romantiek (met heimwee, zwaarmoedigheid, gevoel van eenzaamheid, bij Rousseau ten slotte tot vervolgingswaan geworden) maar tevens van opstandigheid. Voorbeelden daarvan uit de negentiende eeuw zijn onder anderen Heine en Multatuli.

Nadat Rousseau in 1754 was teruggekeerd naar Genève en het calvinisme schreef hij een tweede antwoord op een prijsvraag (ditmaal niet bekroond) zijn *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), dat al even dubbelzinnig is. De ongelijkheid is wel een kwaad, maar eigen aan een cultuur die in haar geheel een kwaad is. Ze wortelt mede in de privé-eigendom, maar deze is een hoeksteen van de 'beschaving'. Wel is het duidelijk dat Jean-Jacques een verlichting van deze kwalen ziet en verwacht in kleine gemeenschappen, zoals de Zwitserse kantons, waarin zoveel mogelijk mensen kunnen deelnemen aan het openbare leven. Op die basis is ook zijn *Contrat social* geschreven (in 1762 uitgegeven in Amsterdam), een merkwaardige utopie die beoogt vrijheid en gezag met elkaar te verzoenen.

Maar vooral zijn reputatie als kunstenaar begon zich te verbreiden, hoewel hij zelf velerlei kunstvormen – zoals het toneel – funest achtte voor de goede zeden. Hij knoopte gevoelsmatig aan bij het liefdeleed, de eenzaamheid te midden van de massa, de dwang van de zeden en gewoonten en de verkrachting van de sentimenten en driften. Zelf in onmin met de discipline van de civilisatie gaf hij uiting aan de veelvuldige onlustgevoelens, die natuurlijk ook verband hielden met de sociale onrust en de ontbinding van de feodale maatschappij. Hij beschreef de bekoring van rustgevende landschappen evenzeer als de ontroering die gepaard gaat met verboden gevoeligheden: een tot schoonheid verheven verdriet. In dit verband moet men vooral zijn *Julie ou la nouvelle Héloïse* noemen (meer dan zeventig drukken van 1761 tot 1800) en zijn *Rêveries du promeneur solitaire* (postuum verschenen), vervuld van een 'modern' levensgevoel in die zin,

dat alle onbehagen omtrent de cultuur erin wordt beschreven. Zijn opvoedkundige roman *Emile* (1762) was al evenzeer een poging kinderen met respect voor hun eigen aard enigszins te beschermen tegen een misvormende dwang van de samenleving en zelfstandig te maken. De daarin voorkomende geloofsbelijdenis, kennelijk niet christelijk (hoe had Rousseau kunnen geloven aan de erfzonde, als juist 'de natuur' onbedorven was, hoe aan de 'genade Gods'?) maakte hem tot een vluchteling. Van 1756 af hadden de beschermers elkaar afgewisseld: Madame d'Epinaay, de maarschalk van Luxemburg, de prins van Condé, in Engeland de wijsgeer Hume. Maar hij werd steeds onmogelijker in de omgang, zijn vervolgingswaan werd psychopathisch. Des te meer werd hij tot de vertrouwde van alle gekwetste zielen en openbaarde hij de geheimste, voorheen 'onderbewuste' aandoeningen en driften.

Hoe geheel anders – hoeveel minder 'interessant' eigenlijk – was Voltaire (François-Marie Arouet) als karakter. Wat het milieu aangaat kon men zeggen dat hij behoorde tot de elite, waarvan enkele leden soms goedmoedig Rousseau beschermde. Een rijke jongeling met een verbluffend zakeninstinct, dat hem zijn ganse leven niet verliet, zodat hij behoorde tot wat men heden 'een kring van multimiljonairs' zou noemen. Hij was een groot financier, industrieel, koopman, eigenaar van verscheidene buitenverblijven, waarvan dat in Ferney het beroemdste is geworden. Zijn wantrouwen jegens het proletariaat – en zijn eigen huisbedienden – nam met zijn vermogen toe. Hij was wel voor kiesrecht, maar alleen voor bezittende burgers, en hoewel geen christen keurde hij het geloof (of bijgeloof) wel goed als het kon bijdragen tot het in toom houden van lastige ondergeschikten. Vandaar zijn boutade: 'Als er geen God was, zou men hem moeten uitvinden'. Hij was in zijn angst soms grof, getuige zijn pamflet van 1756: *Jusqu'à quel point on doit tromper le peuple*. Zijn grootste reputatie ontleende hij aan zijn in klassieke trant geschreven toneelstukken, zoals *Oedipe* en *Mahomet* en zijn historische geschriften, onder andere gewijd aan Karel XII van Zweden en de Franse koningen Lodewijk XIV en XV. Ze waren beter

gedocumenteerd dan gewoonlijk in zijn tijd vereist werd, kritischer ook, en zijn *Essai sur les moeurs* stelt het kerkelijke fanatisme en de onverdraagzaamheid aan de kaak. Dan, in 1756, bestaat er nog enig vertrouwen in de zegepraal van de rede, gezien als een instrument van de kennis en beschouwd als een disciplinerend vermogen. Er komt bij Voltaire een diep wantrouwen tot uiting jegens drift, instinct, gevoel. Hij acht ze ontbindend, sociaal gevaarlijk als men er de vrije loop aan laat. Vandaar zijn kritiek op 'de natuur', in twee opzichten. Voor zover men te doen heeft met de menselijke aard, volgens Rousseau van oorsprong schuldeloos en rein, past het daarin tevens een bron te zien van riskante strevingen. De mens kan – hoewel potentieel wel in staat tot redelijk gedrag – de tucht van de cultuur, door Jean-Jacques ondervonden als pijnlijk, niet missen. Ten tweede is de natuur buiten ons geenszins een bewonderenswaardige bron (hij kon dus geen oprechte pantheïst zijn) en in 1755 heeft de verschrikkelijk verwoestende aardbeving, die Lissabon tot een puinhoop maakte, die diepste twijfel gewekt, in een lang vers tot uiting gebracht, over de goddelijkheid van de natuur. (Of over de goedheid van God als hij voor die natuur verantwoordelijk zou zijn.)

In de tweede helft van zijn leven is Voltaire steeds pessimistischer geworden, omtrent de natuur en de mensen. In zoverre hebben hij en Rousseau, hoezeer ze ook aan elkaar tegengesteld waren, een geestesgesteldheid weerspiegeld die aan deze eeuw eigen was. Men denke aan de zwarte zucht naar lustgevoelens van de markies de Sade, aan het cynisme van Casanova, aan de jacht op genot van mensen die in wezen ongelukkig bleven. Hoevele punten van overeenstemming zijn er met onze eigen tijd! De seksuele obsessie is geenszins een kenmerk van onze eeuw, ze is alleen verdrongen in het werk van Rousseau en Voltaire. Deze laatste kende een langdurige 'romance' met de markiezin du Châtelet – na allerlei jeugdavonturen – maar de 'filosofen' hebben er met uitzondering van Diderot zelden openhartig over uitgeweid en in de *Emile* van Rousseau komt seksuele opvoeding nog niet aan de orde. Het merkwaardige is dat de twee filoso-

fen die dit jaar herdacht worden ten slotte toch beiden erkennen dat de cultuur lustgevend driften onderdrukt. Rousseau achtte dit een bewijs van het falen van de cultuur, maar hij leed er meer onder dan dat hij opponeerde. Voltaire vond die tucht noodzakelijk, omdat hij anders erger vreesde. Een van de meest boeiende tekenen van zijn zwartgallige wijsheid (1759) is *Candide*, waarin op ironische wijze de stelling van Leibniz werd gepersifleerd: 'Nous vivons pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles'. Alle denkbare sociale en natuurlijke rampen passeren hier de revue. En men vraagt zich af of er niet menig raakpunt was tussen Rousseau en Voltaire, onder andere in *L'ingénu* (1767), waarin een 'natuurmens' wordt geconfronteerd met onze civilisatie.

Maar het was toch niet deze Voltaire, die beroemd zou worden als een voorloper van progressieve liberalen van de negentiende eeuw. Want deze sociaal-conservatieve vertegenwoordiger van de bezittende burgerij was tevens onverbiddelijk in zijn strijd tegen de feodale kerk, *l'infâme*, haar macht, haar onverdraagzaamheid, haar obscurantisme, haar afkeer van vrije kennis en logica. De ontplooiing van de derde stand had een onbelemmerde wetenschap en techniek nodig, een kapitaalvorming die niet gefnuikt werd door klerikaal parasitisme, een opheffing van de voorrechten van adel en geestelijkheid. En wat de strijd aangaat tegen deze standen vervulde Voltaire een rol die de neurotische Rousseau nooit had kunnen spelen, want ze vereiste een soms schaamteloze moed, geschraagd door een krachtige financiële positie. Reeds in 1717 kwam de filosoof erdoor in de Bastille terecht, zijn leertijd in Engeland leidde tot de gedurfde *Lettres philosophiques* (1734), hij zou moedig optreden tegen de inquisitie als verdediger van de families Calas (1762), Sirven (1764), de Chevalier de la Barre (1765), die nog werd verbrand (!) en grote risico's lopen in zijn campagne tegen de zwarte reactie. Wat hem redde was het feit dat de samenleving van het *ancien régime* reeds zo ondermijnd was dat tal van hooggeplaatste geestelijken atheïsten waren (kan men thans niet hetzelfde vermoeden?) en dat voornamelijk edelen reeds lang het geloof in

hun eigen maatschappij hadden verloren. Door dit scepticisme in de hoogste regionen kon ten slotte, ondanks alle moeilijkheden, ook de *Encyclopédie* voltooid worden.

Het was de strijdbare Voltaire, de man die nog veel verwachtte van de cultuur der toekomst, van de redelijke verdraagzaamheid (zijn *Traité sur la Tolérance* is van 1763) en die niet werd geveld door zijn pessimistische *alter ego*, die onsterfelijk zou blijken.

In 1870 schreef Conrad Busken Huet deze woorden: 'In de smeltkroes des tijds is Voltaires kritiek proefhoudender bevonden dan Chateaubriands apologie. Gezuiverd van de smet van haat en hartstocht; door nieuwe en degelijker onderzoekingen van een betere grondslag voorzien, zijn de denkbeelden van Voltaire allengs het gemeenschappelijk eigendom van een groot gedeelte der beschaafde Europese maatschappij geworden. Zijn begrippen over geboorte en dood, mens en God, geloof en rede, die bij zijn leven – welke instemming zij overigens onder de hogere standen vonden – alom door de burgerklasse als ongoddelijk gevreesd en verfoeid werden, boezemen thans in dezelfde kringen zo weinig afschuw in, dat zij integendeel als de standaard hunner wijsgerige ontwikkeling kunnen gelden.'² Wat de afkeer betreft in de 'burgerklasse' van de achttiende eeuw heeft Busken Huet zich wel vergist. Als men daaronder verstaat de bezittende bourgeoisie was Voltaire wel degelijk haar vermetele woordvoerder, al veinsde ze dan gehoorzaamheid aan de heersende klassen, die op hun beurt reeds hadden gecapituleerd voor de derde stand.

Natuur en samenleving

In ons land heeft Rousseau – in tegenstelling tot Duitsland – nooit kunnen bogen op een bijzondere en duurzame belangstelling. In 1912 heeft Henriëtte Roland Holst, toen nog in haar marxistische periode, getracht de socialistische elementen in zijn leven en werken naar voren te brengen. Wat dit betreft is het goed op te merken dat het anarchisme veel meer onder invloed heeft gestaan van utopieën van Rousseau dan het marxisme. Dit is begrijpelijk. Er is in het sociaal-anarchis-

me een heimwee naar een natuurlijke harmonie, naar een ongedwongen 'kleinschalig' leven, in produktie-associaties en communes, en een afkeer van centralistische industrieën, die ook de achterdocht wekten van Rousseau, voor zover hij daar toen reeds door kon worden verontrust. Hoewel bij Bakoenin van zulke 'anticulturele' suggesties niet zoveel te bemerken valt is dit al meer het geval bij Kropotkin, en in nog grotere mate bij Leo Tolstoj. Diens grote weerzin tegen stedelijke nijverheden en staatsgezag leidde ertoe dat hij Rousseau hogelijk heeft gewaardeerd.³ Hij werd onder andere geïmponeerd door deze passage uit *La Nouvelle Héloïse*: 'Ik vind in de eenvoud der dorpen meer kenmerkende trekken, meer zelfstandig denkende mensen, dan binnen het eenvormige bestel van de bewoners der steden, waarin iedereen zich voor doet zoals de anderen zijn, eerder dan zoals hij zelf is. ... Het is mijn doel aan welgestelde lieden te tonen dat het landelijke leven en de landbouw genoegens bieden die ze niet kunnen kennen; dat daar smaak, keuze en verfijning kunnen heersen; dat een verdienstelijk mens die op zijn eigen grond zelf boer zou willen worden er een goed leven zou kunnen leiden; dat ten slotte de zachttaardigste gevoelens er een samenleving kunnen bezielen op een aangename manier dan de geijkte taal der salons doet, waarin onze bittere lachjes op een wat trieste manier de vrolijkheid vervangen die men er niet meer kent.'

En deze nostalgische trekken vond men ook bij de Amerikaan van Franse afkomst, David Thoreau, die zich wilde afkeren van de onrustige gemeenschap door vrede te vinden in de wouden, die zich wilde losmaken van de dwang der maatschappij en die in zijn boek *Walden* (dat hier de dichter en arts Frederik van Eeden sterk heeft beïnvloed) de harmonie van de natuur in en buiten ons heeft pogen te schetsen. Zijn studie over *De civiele ongehoorzaamheid* heeft omstreeks 1850 een golfbeweging ingeluid, die tenslotte zowel Tolstoj als Gandhi en Martin Luther King heeft bewogen tot hun propaganda voor lijdelijk verzet. In de beweging die streefde naar de oprichting van agrarische kolonies, communes en produktieve associaties, vrij-socialistisch en antimilitaris-

tisch, vaak ook vegetarisch; onder de voorgangers van hetgeen thans de stichters van rein-biologische tuinen beogen, was de gedachtenwereld van Rousseau sterk aanwezig.

Natuurlijk is deze ook belicht vanuit het standpunt van de romantische literatuur, in talrijke essays en hoofdstukken van boeken, en ook door H. Brugmans (in 1951) in de studie *De revolte van het gemoed, Rousseau en het sentimentalisme*. Het laatste werk in de Nederlandse taal over Rousseau is van de hand van de filosoof R. F. Beerling en het concentreert zich op het moderne thema van het heimwee naar de onbedorven natuur: *Het cultuurprotest van Jean-Jacques Rousseau*. Het boek houdt zich niet in het bijzonder bezig met de sociale verhoudingen in de achttiende eeuw, noch met de artistieke betekenis van het werk van Rousseau. De kern van de uitvoerige beschrijving en analyse wordt gevormd door een studie van de volgende hoofdelementen: de opvattingen over de natuurtoestand; de kritiek op de cultuur; de gedachten over de gelijkheid; het ideaal van de vrijheid; wat Rousseau wilde bereiken met opvoeding; en zijn geloofsbelijdenis in de *Emile*. Daarbij heeft de schrijver een hoofdstuk gewijd aan de meningen van Rousseau over het ontstaan van de taal. Vergelijkingen met opvattingen van denkers uit onze eigen eeuw (zoals Heidegger, Lévi-Strauss en Sartre) maken het boek des te waardevoller, en men kan het een welkome bijdrage noemen tot de herdenking van de Franse wijsgeer en kunstenaar. Aan Voltaire schijnt men hier geen bijzondere aandacht te hebben geschonken.

Wat de verhouding aangaat tot de samenleving is deze samenvatting van Rousseau over het conflict tussen enkeling en maatschappij opmerkelijk: 'Dit is de ware oorzaak van al deze verschillen: de wilde leeft in zichzelf; de gemeenschapsmens (*homme sociable*), altijd buiten zichzelf, kan slechts leven in de geest van anderen, en uit hun bewustzijn alleen trekt hij de conclusie dat hij zelf bestaat.' Het is een extreem oordeel, dat in een moderne speculatieve filosofie niet zou misstaan en een probleem dat het existentialisme weer heeft opgeworpen. Maar het is vreemd voor de achttiende eeuw in

zoverre dat de meeste filosofen de nadruk hebben gelegd op de werkelijkheid van de menselijke soort, niet op de essentie van een individu. Zo vinden we bij Buffon (door Beerling enkele malen genoemd in verband met de seksualiteit) in zijn essay *De la nature* deze opmerking: 'Een enkeling, van welke soort hij ook zij, is niets in het heelal; honderd of duizend individuen zijn nog niets; de soorten zijn de enige wezens der natuur: eeuwige wezens, even oud, even duurzaam als de natuur zelf.' We moeten, aldus Buffon, de soort niet beschouwen als een verzameling van enkelingen die op elkaar lijken, maar als 'een geheel, onafhankelijk van het getal en van de tijd'. Zulk een beschouwing bracht ook mede dat er gesproken kon worden van een 'natuurlijke moraal', een soort-instinct, een inwonend besef van solidariteit tussen soortgenoten, ter bestendiging van het geheel waarvan iedere enkeling afhankelijk is. In zijn verhandeling *De l'esprit* legt Helvétius de nadruk op het gevoel van genoeg, op de lustervaring, die gepaard gaat met het leven in gemeenschap, zowel waar het de liefde als de sociale deugden aangaat. 'Ik zeg dat alle mensen slechts streven naar hun geluk; dat men hen niet kan onttrekken aan deze neiging, en dat het nutteloos zou zijn dit te proberen en gevaarlijk als men erin zou slagen; en dat men bijgevolg de mensen slechts deugdzaam kan maken door het persoonlijke belang te verzoenen met het algemene belang.' In zijn *Système de la nature* heeft de 'heidense' auteur d'Holbach het aldus samengevat: 'De mens is het werk van de natuur; hij bestaat in de natuur, hij is onderworpen aan haar wetten, hij kan er zich niet uit bevrijden, hij kan er zelfs niet uittreden in de gedachte.' Wat overweegt is 'le grand tout dont il fait partie'. Het is in deze zin dat een moraal uit de natuurlijke staat zelf is ontstaan, niet door goddelijke openbaring of kerkelijke geboden. De samenleving is ons aller moeder.

Bij Rousseau echter – hoewel het in zijn werk wemelt van tegenstrijdigheden – is de grondtoon dat de maatschappij een vorm is van drukkende dwang. 'Ik haat daarvan het ongemak (la gêne) en ik haat dit ongemak dodelijk.' De 'natuurmens', soms ook 'de wilde' (sauvage) genoemd, zou vrij zijn omdat

hij alleen is. Dit is een weinig aannemelijke veronderstelling, want dan zou de vrijheid niet als doel van ons streven gelden, een te veroveren verworvenheid, maar een voor altijd verloren voorrecht uit de oertijd van het menselijke bestaan. Toch is het dat wat Rousseau eigenlijk (hoewel niet altijd) betoogt. De zonde ligt dan niet in de enkeling, maar in de gemeenschap. Nu heeft Sigmund Freud wel onderstreept dat volgens hem de cultuur en dus de gemeenschap bestaat door onderdrukking van driften en het kweken van angsten, en dat in die zin 'geweten' een vorm is van 'sociale angst', zodat *Unbehagen in der Kultur* onvermijdelijk is. Maar dat is nog geen oordeel omtrent goed en kwaad, terwijl Rousseau de 'beschaafde' maatschappij – altijd een gedwongen vereniging – eigenlijk een kwaad acht. Dit extreme individualisme is echter een fictie, een veronderstelling van hetgeen heerlijk zou zijn: vrij en alleen te wezen, terwijl het onmogelijk is, want dan zou de mens niet bestaan. In de *Emile* heet het nog: 'Un être vraiment heureux est un être solitaire.' Maar tegelijk weet hij dat zo'n individu er onmogelijk zou kunnen wezen. En wat dus als in een droom werd verondersteld leeft voort als een 'verloren paradijs', een 'gouden tijdvak', een 'nostalgisch geluk', en vandaar weer als een niet te verwezenlijken utopie.

Men moet daaruit de vele inconsequenties afleiden in de beschouwingen van Rousseau over persoonlijke vrijheid en gedwongen gemeenschap. De wetenschappen worden kennelijk beschouwd als instrumenten van de gemeenschap tegen de enkeling. En hoeveel weerklank vindt zo'n theorie ook thans in het tijdperk van kernenergie en atoombommen! Zelfs de 'verleugening' door de gemeenschappelijke taal maakt deel uit van de aanklachten tegen de cultuur. De ongelijkheid is natuurlijk een sociaal produkt, dat zou niemand kunnen ontkennen, maar een eenzaam wezen zou niets weten van recht of onrecht, gelijkheid of ongelijkheid, goed of kwaad. Het uitgangspunt van Rousseau is derhalve een onbruikbare hypothese, maar wel een duidelijk protest, een uiting van revolterend onbehagen. Geen wonder dat later de socialisten in zijn werk honderden slagzinnen hebben gevon-

den ten dienste van hun strijd. In zijn *Emile* bij voorbeeld: 'De algemene geest der wetten van alle landen is het steeds begunstigen van de sterke tegen de zwakke, van degene die bezit tegen degene die niets bezit: deze schaduwzijde der wetten is onvermijdelijk en zonder uitzondering.'

Goed bezien kan er eigenlijk geen goed sociaal of politiek systeem bestaan, en tal van uitspraken van Rousseau zouden als anarchistische oordelen kunnen worden uitgelegd. In zijn *Contrat social* geldt als minste kwaad de kleine, overzienbare gemeenschap, waarin de burgers niet vertegenwoordigd zouden worden door afgevaardigden, die als meesters optreden. Men zou dus kunnen spreken van *directe democratie*, voor zover deze doorvoerbaar zou zijn. In de Parijse Commune gold dit beginsel voor de wijken van de hoofdstad, terwijl de afgevaardigden die naar de gemeenteraad werden gezonden te allen tijde afzetbaar moesten zijn, zuivere uitvoerders van een mandaat, geen autoriteiten. Men zou Rousseau hebben kunnen nazeggen dat een vrij volk zichzelf de wetten stelt, zichzelf regeert, autonoom is. Dat is ook een der elementen van het *Contrat social*: de ideale gemeenschap te zien als een vrijwillige verbintenis, een overeenkomst. Het soevereine volk is aldus wetgevende en uitvoerende macht tegelijk: een socialistische gedachte, die zeer vruchtbaar is geweest en als revolutionair ideaal ook nu nog een rol van betekenis speelt.

Maar een gemeenschap is in feite geen vrijwillige verbintenis, en met deze realiteit hebben de anarchisten (in de Parijse Commune, de Russische revolutie, de Spaanse burgeroorlog) moeizaam geworsteld: niemand kan er uittreden. Rousseau heeft prachtige dingen gezegd over de vrijheid. 'Een vrij volk gehoorzaamt, maar dient niet; het heeft leiders, maar geen meesters.' Men moet een einde maken aan een situatie dat 'de mens vrij geboren is, maar in ketenen leeft'. Niettemin: welke algemene leidraad kan er in een samenleving heersen? Geen persoon, maar een idee moet regeren. En zo kwam hij tot zijn utopie van een 'algemene wil', die dan echter weer absolutistische trekken vertoonde. Zo kon Rousseau zowel anarchisten inspireren als 'verlichte despoten', de voorstanders van een 'dictatuur van het goede, of van de rede'. Het zou de

moeite waard zijn de invloed van Rousseau na te speuren in het werk van Heine of van Multatuli, deze 'sociale aristocraten'. En men zou het aldus kunnen zeggen: de gezagloosheid zou (allicht) gelden voor de mens in de natuurstaat. Omdat ze onmogelijk is in de cultuur, de 'pervertering' van de menselijke natuur, en 'kleinschalige' gemeenschappen schaars zijn, zou de beste regering er een zijn van rechtvaardige en wijze mannen. Dus de uitdrukking van een platonisch ideaal. Maar Rousseau vindt evenmin een sluitende oplossing als enige politicus in de praktijk, indien hij zo'n 'contrat social' al zou willen uitvoeren. Er bestaat alleen een voortdurend streven. Om de problemen van de volkssoevereiniteit te overdenken biedt Rousseau niettemin waardevolle gedachten.

Wat nu Voltaire aangaat, deze was veel minder gecompliceerd, voor zover hij zich met politiek bezighield als volksprobleem, want in zijn ogen was ze een zaak van een bezittende elite. En in dit opzicht overwoog geheel de gangbare idee van het 'verlichte despotisme': men moet het land leiden ten bate van het volk, maar de zeggenschap daarbij van het volk behoort beperkt te zijn. Daarbij kon altijd naar voren worden gebracht dat het volk grotendeels analfabeet was, dat het een prooi was geweest van priesters, die door middel van erkend bijgeloof de massa bestierden en exploiteerden, terwijl de adel daarbij als bondgenoot diende. Men kan in onze vaderlandse geschiedenis opmerken hoezeer deze zienswijze nog in het midden van de negentiende eeuw ingang vond bij revolutionairen, aanhangers van Saint-Simon (die persoonlijke vrijheid van minder belang achtten dan het welzijn van het gehele volk) en bij rebellen als Multatuli. In onze eeuw is het de overwegende ideologie in technisch minder ontwikkelde landen die – als ze 'volksregimes' of socialistische regeringen hebben – bijna alle autoritaire systemen kennen. Men kan telkens weer constateren welk een belangstelling in zulke staten er kan worden gewekt voor onze Europese achttiende eeuw en haar politieke of filosofische denkbeelden. In China is zelfs Mao Tse-toeng begonnen met de studie van de eeuw van Voltaire, Rousseau, d'Holbach, Marmontel, en natuurlijk Diderot, de hoofdman van de Encyclopedisten. Het uto-

pisme van deze laatste, zoals in zijn supplement op het reisverhaal van Bougainville, idealiseert de 'wilden', kritiseert heftig civilisatie en geeft een utopie van een humanistisch socialisme. Maar ook hij behoorde tot de 'elite'. Zoals Voltaire zich in dienst stelde van Frederik II van Pruisen (totdat hij 'als een uitgeknepen citroen' werd weggegooid) heeft Diderot de beste betrekkingen onderhouden met niemand minder dan Catharina II van Rusland, al kon die zijn fantastische raadgevingen niet gebruiken. Het was natuurlijk een dwaling te menen dat genoemde vorsten 'verlicht' waren, en ze hebben van de roem van hun filosofen alleen geprofiteerd om hun 'image' in West-Europa op te vijzelen. Maar de ideologie van het 'verlichte despotisme' is ook thans nog zeer actueel. En derhalve spreken auteurs als Voltaire nog tot de verbeelding van intellectuelen van het grootste deel der mensheid, hoewel er veel meer revolutionaire slagzinnen zijn te vinden in het werk van Rousseau. Maar Voltaire was agressief afkerig van de almacht van kerken en dynastieën, zoals hij als geschiedschrijver toonde. In een brief aan d'Argenson van 1740 schreef hij al: 'Men heeft slechts de historie der koningen geschreven, maar niet die van de natie. Het schijnt dat gedurende veertien eeuwen er in Gallië slechts koningen, ministers en generaals zijn geweest. Maar onze zeden, onze wetten, onze gewoonten, onze geest ... betekenen die dan niets?' Zo wordt hetgeen men van het verleden leert een opeenhoping van 'misdaden, dwaasheden en ongelukken', en zeer weinig een verslag van deugden. In zijn studie over de tijd van Lodewijk XIV leest men, als Voltaire over de vooruitgang spreekt van de beschaving in de zeventiende eeuw: 'Men dankt deze vooruitgang aan enkele wijzen, aan enige genieën die in klein aantal verspreid waren over enkele delen van Europa, bijna allen in het duister, en vaak vervolgd: maar ze hebben de aarde verlicht en getroost, terwijl de oorlogen haar teisterden.' Zijn optreden ten gunste van de reeds genoemde slachtoffers der inquisitie en voor de verdraagzaamheid getuigde van veel moed en van een zuivere gezindheid, waar het de afwijzing aangaat van het feodalisme. En mogen dan – evenals bij Rousseau – de pessimistische ten-

densen sterk zijn, als weerslag van de maatschappelijke verhoudingen in een diepe en langdurige cultuurcrisis, er zijn telkens weer opflinkeringen van idealisme ten aanzien van de toekomst der mensheid. En terwijl bij de heersende klassen de vlucht in bossen, weiden en bergen; de verbeeldingen van het 'herdersleven'; de overgave aan mateloze seksuele experimenten, zowel door edelen als door geestelijken zelden zo intensief zijn gezocht; en het 'après nous le déluge' enige tientallen jaren 'en vogue' was (zoals in onze eeuw bij grote groepen van de bevolking in ónze crisis het geval is), heeft de intelligentsia van de derde stand, hoezeer eveneens een elite, veel bouwstenen aangedragen voor de civilisatie die komen zou.

De emancipatie van de geest

Men heeft er de nadruk op gelegd dat Rousseau en Voltaire geen atheïsten waren, en dat is waar. Men zou die benaming hebben kunnen reserveren voor degenen die hun natuurwetenschap tot wijsbegeerte verhieven, zoals d'Holbach (*Système de la nature*), Morelly (*Code de la nature*), of La Mettrie (*Histoire naturelle de l'âme, L'homme machine, Origine des animaux*), hoewel de term 'atheïst' weinig gebruikelijk, want zeer gevreesd was. Eerder populair was het deïsme, vooral ontwikkeld onder Engelse invloed, zowel door Voltaire als door Rousseau. Het handhaafde de fictie van een Eerste Oorzaak, derhalve ook nog wel van een Schepping (zij het niet volgens het bijbelse scheppingsverhaal) waarbij werd gedacht aan een God die aan de elementen van het heelal vorm gaf en een wetmatige beweging. Maar de 'wetgever' greep verder niet in zijn schepping in, hij kon beschouwd worden als een 'roi fainéant' die eenmaal zijn plicht had gedaan. En de werkelijkheid bewoog zich dus verder uit eigen kracht en volgens eigen regelen. Het zou ook onmogelijk zijn dit deïsme nog christelijk te noemen, al werden uitspraken van Jezus wel geciteerd als dat zo te pas kwam. Niet alleen dat het geloof aan wonderen werd opgeheven, ook dogma's inzake erfzonde, genade, drievuldigheid, middelaarschap van de priesters enzovoort werden afgewezen. Wanneer deson-

danks met veel ophef het atheïsme werd verloochend was dit óf een beschermingsmiddel tegen de inquisitie, óf een afwijzing van gezagloosheid en wetteloosheid, die met het atheïsme werden verbonden.

Het deïsme van Rousseau is sentimenteel, gebaseerd op geloof in een natuurlijke harmonie (hoezeer ook door de mens verbroken) met pantheïstische karaktertrekken. De 'solitaire' enkeling voelt zich in verbinding met een machtige, maar niet vijandige Oernatuur. Aangezien men moet aannemen dat deze God niet bepaald gesteld is op de cultuur (een soort zondeval) kunnen de betrekkingen tussen God en maatschappij niet zeer vriendelijk zijn. Het is verwonderlijk dat Rousseau zo weinig conflicten had met de kerk (een sociaal-politieke organisatie bij uitstek) voordat het misbaar ontstond over zijn geloofsbelijdenis uit zijn *Emile*, de vermaarde *profession de foi du vicaire savoyard*. Daarin wordt vooral onderstreept dat 'l'ordre sensible de l'univers' veronderstelt dat er een 'suprême intelligence' moet zijn om de harmonie van het heelal te bewaren. De 'ordre établi' is echter niet gelijk aan de maatschappelijke orde. Men krijgt de indruk dat er sprake is van een pantheïstische godheid, maar dan één die (hoewel geen verantwoording verschuldigd aan de samenleving) toch vererenswaardig is. Rousseau zegt: 'Ik bemerk de aanwezigheid van God overal in zijn werken; ik voel hem in mezelf, ik zie hem rondom mij; maar zodra ik hem wil aanschouwen zoals hij is, zodra ik hem wil zoeken waar hij is, wil weten wat hij is, wat zijn wezen is, ontsnapt hij me, en mijn verwarde geest bemerkt niets meer...' Dit vage religieuze gevoel heeft ertoe geleid dat Rousseau het maatschappelijk gebeuren op rekening van de mens kon schuiven, van zijn door cultuur bedorven aard. Daarnaast verontschuldigde hij zijn God door – in een brief aan Voltaire (augustus 1756) naar aanleiding van de aardbeving in Lissabon – te betogen dat deze het geheel der natuur in stand hield, ook al liet hij delen daarvan vergaan. Maar waar bleef dan de juist onderstreepte intieme verhouding van God met de enkeling? Bovendien conformeerde Rousseau zich toen aan het geloof in de onsterfelijkheid van de ziel, waardoor het aardse bestaan toch slechts een

korte levensepisode zou zijn: een nogal vrome veronderstelling voor een deïst, tenzij men de mensenverachting van de filosoof zo diep achtte dat het leven van de cultuurmens hem niet zoveel belangstelling inboezemde. Intussen was het een vreemde methode om de goedheid van God-Natuur te blijven bepleiten. En Voltaire zou weldra in zijn *Candide* (1759) op lakonieke manier een beeld geven van alle natuurlijke en sociale ellenden van zijn tijd.

Het deïsme van Voltaire heeft niet zozeer betrekking op 'een bewonderenswaardige natuur' (die hij niet zoveel verering waard achtte) als wel op de maatschappij. Hij voert tegen het atheïsme aan dat het de vrees voor straf van een hogere instantie zou vernietigen, afgezien van zijn gehechtheid aan de fictie van de Eerste Oorzaak, die echter ook weer een oorzaak zou moeten hebben! In een brief aan de markies van Villevieille (augustus 1768) schrijft hij dat verderfelijke vorsten en pausen atheïsten zijn geweest, en dat het geloof aan God misdadige naturen zou kunnen afhouden van misdrijven. Door de historische ervaring is dit geenszins bevestigd, want machtige tirannen hebben zich vrijwel altijd op God beroepen, aan wie ze hun gezag zouden ontleenen. Maar Voltaire schreef: 'Ik wil dat vorsten en ministers een God erkennen, en zelfs een God die straft of vergeeft. Zonder deze rem zal ik ze beschouwen als wilde dieren, die me inderdaad wel niet zullen verslinden als ze langdurig hebben gegeten en hun maal zachtjes verteren; maar die me zeker zullen opvreten, als ze me in hun klauwen krijgen wanneer ze honger hebben; en die – na me te hebben verorberd – zelfs niet zullen geloven dat ze een slechte daad hebben gepleegd. Ze zullen zich zelfs geenszins herinneren me tussen hun tanden te hebben gehad, zodra ze andere slachtoffers hebben.'

Dit pragmatische standpunt, ook ondersteund om de dienstbaarheid van zijn personeel te bevestigen, was nauwelijks een hypothese, hoogstens een sociale fictie: hij wilde het geloof preken aan anderen, opdat die hun agressieve driften zouden beteugelen. Enerzijds vroeg hij dramatisch waar God bleef bij de ramp van Lissabon: in de natuur was hij blijkbaar afwezig. Anderzijds riep hij hem aan om zijn medemensen te

temmen. Rousseau vond God wel in de natuur, maar niet in de samenleving: Voltaire miste hem in de natuur maar zou graag willen dat hij als politieagent zou fungeren in de maatschappij als 'de geheiligde orde der samenleving, de eerste grondslag van de heilige gelijkheid (die de wijsgeer overigens loochende), de rem voor de misdadiger, de hoop van de rechtvaardige'. En vandaar de vermaarde passage in dit vers: 'Als de hemelen, ontdaan van Gods verheven aanwezigheid, ooit konden ophouden hem te manifesteren, als God niet bestond, dan zou men hem moeten uitvinden.' Alleen een atheïst kan zoiets schrijven. En wat de Godsvoorstelling aangaat moet men wel tot de conclusie komen dat – afgezien van een pantheïstisch of spinozistisch godsbegrip dat op de achtergrond meedeed – deze 'filosofen' niet alleen geen christenen, maar ook geen echte gelovigen waren.

Omdat de dialoog ook nu nog uitermate actueel is in de kerken, die worstelen met 'de emancipatie van de leek', met 'ontmythologisering van de godsdienst', met 'zuivering van de kerk', het meest met de ontkerstening, omdat dus de sfeer van de achttiende eeuw ook thans heerst in vele godsdienstige gemeenschappen, is het nuttig hierover nog iets te zeggen. Men kan zich verbazen over de grote kennis die men in de eeuw van Rousseau en Voltaire had van alle godsdiensten ter wereld, zodat het relativeren van het christendom onvermijdelijk was. Niet alleen de *relations de voyage*, niet alleen de beschrijvingen van de islam, het boeddhisme, het hindoeïsme, het sjintoïsme en de talloze vormen van het animisme, maar ook de kennis van het verleden namen ontzaglijk toe. Een van de vruchtbaarste publicisten was op dit gebied de graaf de Volney (1757-1820), diplomaat in het Midden-Oosten en kenner van Amerika, verdediger van de natuurwet en de natuurlijke moraal, die het meest bekend zou worden door zijn boek *Les ruines*, gewijd aan de ondergang van tirannen en priesters en de roem van wetenschap en vooruitgang. Maar ook Marmontel, met zijn kennis van de Inca's, moet in dit verband worden genoemd. De opgravingen en de registratie van antieke bouwvallen waren al in volle gang. Kenmerkend

is de titel van het werk van de graaf van Caylus: *Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques, grecques, romaines et gauloises* (1752-67). Tientallen werken over archeologie verschenen, en met name Egypte en Italië baarden opzien. De opgravingen in Herculaneum begonnen al in 1719, die in Pompeji in 1748. Men kan zich voorstellen hoe het geloof werd uitgehold aan een alleen-zaligmakende christelijke civilisatie. Dit proces van 'ontwaarding van waarden' gaat thans in versneld tempo door. Niet alleen de natuur wordt uitgespeeld tegen onze cultuur, ook andere beschavingen. Wat de seksuele zeden aangaat hebben bij voorbeeld seksuologen als Wilhelm Reich en Margaret Mead de zeden van andere volkeren beschreven om de betrekkelijkheid van onze eigen dwingende normen toe te lichten.

In dit verband is het goed een pagina te vertalen van een geschrift van Daniel Mornet, een kenner van de achttiende eeuw maar een vrij conservatief man, inzake natuurlijke moraal en lekenwijsheid.⁵ De ontkerstening van de opvattingen over natuur en moraal, al begonnen in de zeventiende eeuw, wordt er sober in geschetst. 'Als men de geopenbaarde godsdiensten ontkent en als men slechts een vage "natuurlijke religie" overhoudt, wat wordt er dan van de moraal? Want tot dan toe was de moraal slechts een andere naam voor godsdienst. Om goed te leven raadpleegde men noch zijn geweten noch beginselen, maar de geboden van God en de kerk. En als men in moeilijkheden zat consulteerde men niet de rede, maar zijn biechtvader. De filosofen zouden hebben kunnen nalaten zich over dat probleem te verontrusten: "Laten we de waarheid zoeken, en laat de moraal er zich uitredden zo goed als ze kan!" Maar ze hebben allen geprobeerd de moraal te redden terwijl ze zich van de godsdienst bevrijdden. Dat streven was reeds lang daarvoor begonnen. Zeer vaak overigens had men instinctief de moraal, zo niet omschreven als onafhankelijk dan toch beschouwd als los van de godsdienst. Het grootste deel van de *Caractères* van la Bruyère, die een trouwe christen is, had geschreven kunnen zijn door een vrijdenker. De neiging om te moraliseren neemt toe, naarmate de filosofie vordert. Binnen vijftig jaar publiceert men ongeveer

driehonderd werken over de moraal, nog vóór la Bruyère, maar na hem verschijnen er nog meer binnen vijftwintig jaar. En in deze *Pensées, Réflexions, Caractères* neemt de godsdienst steeds minder plaats in. Bayle stelt openlijk het probleem in zijn *Pensées sur la comète*. “Het atheïsme, zo zegt hij, leidt niet noodzakelijkerwijze tot het bederf der zeden.” Hij ontwerpt zeer gunstige vermoedens over de zeden in een maatschappij zonder godsdienst. De hoofdstukken verwekten schandaal. Maar zijn mening, eerst ergerlijk gevonden, werd zeer snel de algemene opvatting. In de *Télémaque* van Fénelon, de *Cyrus* van Ramsay en de *Sethos* van Terrasson, die hem imiteren, zijn de heidenen deugdzaam. Nadrukkelijk geloven alle filosofen aan een moraal die zichzelf genoeg is, Montesquieu in zijn *Lettres persanes*, Voltaire in zijn *Traité de métaphysique* (1734), zijn *Contes*, zijn *Discours en vers sur l'homme* (1734-37), zijn *Poème sur la loi naturelle* (1756) en de minder bekende “filosofen” zoals d’Argens, Deslandes, Barbeyrac enzovoort. Ze zeggen het trouwens gematigd, door de onafhankelijkheid van deze natuurlijke moraal, los van de religieuze moraal, wat op de achtergrond te houden. Het was de advocaat Toussaint die stoutmoedig in zijn boek *Les mœurs* (1748) de knoop doorhakte. Het geschrift wekte verontwaardiging, men veroordeelde het, maar het kreeg twintig edities (op zijn minst) vóór de revolutie. “Wat is de deugd? Ze is de volhardende trouw om de verplichtingen te vervullen, die de rede ons voorschrijft.” En deze rede is in geen geval de godsdienst. “De godsdienst heeft er slechts mee te maken voor zover ze bepaalde zeden voorschrijft. Omdat nu de natuurlijke religie voor dat doel voldoende is ga ik er niet verder op in... Ik wil dat een moslim me evengoed kan begrijpen als een christen.” ’

Tot zover dit citaat uit het boek van Mornet. Die ‘natuurlijke religie’ was de grootste gemene deler van alle godsdiensten, zodat geen enkel dogma kon gelden, hoogstens een algemene vage idee omtrent God (meestal pantheïstisch opgevat) en... omtrent de sociale deugden. Deze religie was niet de meesteres, maar de dienaar van de onafhankelijke moraal. De emancipatie van de menselijke geest, hoezeer ook verbor-

gen achter huichelachtige of vreesachtige formules, hoe onzeker ook nog, voltrok zich onvermijdelijk. Dat ze ook heden nog niet voltooid is kan geenszins verbazen. De evolutie voltrekt zich langzaam en niet gelijktijdig op alle plaatsen.

Rousseau en Voltaire hebben in dit proces een enorme rol vervuld. Er zijn enige terreinen waarop zij zeer geremd zijn geworden door de omstandigheden en hun eigen angsten. Op politiek gebied hebben ze allerlei problemen aangesneden, en in zoverre hebben zij de burgerlijke revolutie voorbereid, zij het op een halfslachtige wijze. Anderzijds hebben ze meer dan dat gedaan door veel verderstreckende problemen, die ook nu nog actueel zijn, te bespreken. Wat het seksuele leven en de erotische moraal aangaat hebben zij – in de tijd van Casanova, Sade en Restif de la Bretonne – hun kop in het zand gestoken en nagelaten redelijke en zedelijke richtlijnen voor te stellen inzake een gezond geslachtsleven. En er zullen wel meer gebieden denkbaar zijn waarop zij schuchter te werk zijn gegaan. Maar in de ontvouwing van het menselijk bewustzijn hebben ze twee eeuwen geleden een rol vervuld, zo belangrijk dat deze nog niet is uitgespeeld. In een periode van depressie, pessimisme, ontredding, heimwee naar een onbedorven natuur en vlucht in de seksualiteit; in onze tijd van ernstige sociaal-politieke conflicten herkennen wij de gevoelens en problemen van Rousseau en Voltaire als de onze. Uit dien hoofde heeft een herdenking van deze pioniers der Franse Verlichting een redelijke zin.

1 Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris, 1935.

2 C. Busken Huet, *Literarische Fantasieën en Kritieken*, Derde Deel, 1873.

3 Gerard Brom, *Le romantisme de Tolstoï*, Amsterdam, 1941.

4 R. F. Beerling, *Het Cultuurprotest van J. J. Rousseau*, Deventer, 1977.

5 Daniel Mornet, *La pensée française au 18me siècle*, 2e édition, 1929.

Freud, een zwaarmoedige dissident

Het is niet verwonderlijk dat ook tientallen jaren na de dood van Sigmund Freud (die in 1939 in ballingschap in Londen overleed) zijn theorieën nog een zo grote belangstelling wekken. Men is geneigd dit allereerst toe te schrijven aan het feit dat hij de seksualiteit als diepste levensdrift aannemelijk heeft gemaakt, in een eeuw waarin de erotiek als lustgevoel een grotere openlijke functie vervult dan ooit te voren.

Bij nader inzien is er toch nog iets anders in het spel: de erkenning van de drift als een sociaal feit, een factor van ongewone maatschappelijke betekenis, en dan geenszins alleen als een genotwekkende, maar tevens als een angstwekkende kracht. Er ligt over het werk van Freud een waas van berustende zwaarmoedigheid. De libido moge als alomtegenwoordig lustverlangen aanwezig zijn, de som der driften (*das Es*, of in het Latijn: *Id*) scheidt niet louter vreugde. In zijn geschrift *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) schreef hij over de drang tot vernietigen: 'De mensen hebben het nu in de beheersing van de natuur zo ver gebracht, dat ze met behulp daarvan elkaar gemakkelijk tot de laatste man kunnen uitroeien. Ze weten dat, vandaar een flink stuk van hun tegenwoordige onrust, hun ongeluk, hun angstig gevoel. En nu valt te verwachten dat de andere van de beide "hemelse machten", de eeuwige Eros, zich zal inspannen om zich in de strijd met zijn even onsterfelijke tegenstander staande te houden. Maar wie kan van tevoren het succes en de afloop weten?'

Uit zulke zinnen spreekt eerder een tragisch dan een optimistisch levensgevoel. En het beeld van een gespleten wereld is de mensheid van deze eeuw zeer vertrouwd gebleven.

Van joodse afkomst, maar bevrijd van mythologische godsvoorstellingen, beschouwt hij de onpersoonlijke Oerdrift als scheppende bron van het leven. Ze spiegelt ons lustgevoel voor, we hechten dus aan het bestaan, dat we willen besten-

digen, want *das Es* heeft zich verbijszonderd in individuen, die min of meer het bewustzijn vormen van de Oerdrift. De persoonlijkheid, *das Ich*, is enerzijds een werktuig van de driften. Ze zijn door Schopenhauer als totaliteit *Wille* genoemd, en hij stond tamelijk twijfelachtig tegenover het vermogen van het *Intellect* om deze kracht te beheersen.

Freud is niet aan dit pessimisme voorbijgegaan. Hij heeft gezegd: 'De mens is een wezen met een zwakke intelligentie, dat door zijn driftmatige verlangens wordt beheerst.' Toch kent het *Ik*, behalve de obsederende dwang van het *Es*, door zijn bewustheid een fysisch-psychische kracht die bij machte is te reageren op de drift, een wil dus, een tucht als instrument van de persoonlijkheid. Aldus is die merkwaardige verdringing mogelijk van hetgeen als hartstocht nooit uitgedelgd kan worden, maar wat wel (hoe vitaal het ook is) uit het klare licht van het bewuste kan worden verdreven en zogenaamd 'onderbewust' zal gaan meedoen. Aangezien het zich in hoge mate manifesteert als libido, als seksueel lustverlangen dat de maatschappelijke structuur gemakkelijk aantast en dat eigenlijk niet genoemd mag worden, wordt het voortdurend door het *Ik* verdrongen.

Tastbaar heeft Ludwig Knoll (in zijn boek *De kwestie-Freud*) het aldus gezegd: 'Het *Ik* gedraagt zich dan als een conservatief stadsbestuur dat de prostitutie verbiedt, maar deze in werkelijkheid slechts naar het onzichtbare en daarmee oncontroleerbare verbant... zich vervolgens echter vanwege de morele zuiverheid van de stad op de borst klopt en volstrekt niet kan begrijpen dat de ongeregelde geheime seksualiteit de gevaarlijkste gevolgen kan hebben.'

Het woord 'prostitutie' moge veel te eenzijdig zijn om de algemeen voorkomende verboden en geheime liefde te karakteriseren, het duidt wel aan dat Eros gedevalueerd is, moreel gedegradeerd. In de woordkeus van Freud: door de *Kultur*, men kan misschien beter zeggen de civilisatie, de maatschappelijke ordening, de zeden en gewoonten. Die *Kultur onderdrukt de erotiek*.

Freud heeft zich natuurlijk wel moeten afvragen of dit noodzakelijk was. Zijn antwoord is bevestigend geweest. Als

de enkeling denkbaar was zonder gemeenschap zou hij zich misschien ongeremd kunnen uiten. De Franse utopist Charles Fourier heeft zich zelfs een samenleving gedroomd die gebaseerd zou zijn op de hartstochten, en dan natuurlijk niet op huwelijk of gezin, maar op de meest vrije liefde. Erkend moet echter worden dat Freud een zeker gelijk had met zijn stelling dat de maatschappij een *gedwongen vereniging* is, voor het Ik evenzeer nodig als de *onbeheerste Oerdrift*. Het individuele bewustzijn dient twee vijandige heren. In zoverre heeft men te doen met een betrekkelijk eenvoudig schema. Gecomplieerd wordt het beeld doordat het beide machten nodig heeft voor zijn instandhouding, maar dat ze beide in hem ontaarden: drift en gemeenschap.

Het is waar dat Freud heeft bijgedragen tot een positieve aanvaarding van de seksualiteit, door haar onvervangbare rol in het leven te onderstrepen. Hij heeft de begrippen penis en vagina, masturbatie en coïtus, fellatio en cunnilingus, orale, anale, genitale lustgevoelens, homo- en heteroseksualiteit, sadisme en masochisme zo openhartig gehanteerd en toegelicht, dat men wel zijn schaamte te boven moest komen ze in het geheim te kennen. Nochtans zal wel niemand Freud pornografisch hebben gevonden, want hij verheugde zich niet bijzonder over de macht van al die (zuivere of geperverteerde) driften. Hij was in de omgang preuts – al was hij zeker geen censurerende moralist – omdat hij de culturele onderdrukking onvermijdelijk achtte. Ook de vaak fatale gevolgen daarvan: huichelarij, onlust, leedvermaak, sadisme, vernietigingsdrang.

In het *onbehagen in de cultuur*, het missen van het beloofde lustgevoel, werd het allemaal samengevat. Weinig opwekkend was de Verhandeling *Über Krieg und Tod* (1915) waarin werd uiteengezet *dat oorlog tot de achtergrond van de cultuur behoorde*, en dat de dood het leven zelfs hoogst interessant maakte. Na de oorlog betwistte hij in een vermaarde polemiek met Einstein, dat de eeuwige vrede haalbaar zou zijn. En dezelfde Einstein werd een willige medewerker aan het plan de eerste Amerikaanse atoombom te ontwerpen!

Had Freud dit nog beleefd, hij zou zijn pessimisme beves-

tigd hebben gezien, zij het tot zijn diepe verdriet. Men behoefde zich niet te verbazen dat hij kort na de Eerste Wereldoorlog, in zijn *Jenseits des Lustprinzips* (in 1920 geschreven) de mogelijkheid opperde van *doodsdriften*, en dat hij in zijn *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1923) als zeer verwante massa-organisaties... de kerk en het leger zag, bijeengehouden door een ideologie, een suggestie, een geloof aan de Vader: een beschermend gezag, dat echter ook onze offering kan eisen.

De samenleving wemelt van manlijke symbolen, schiet- en steekwapenen, maar ook van herinneringen aan de baarmoeder en de vagina. Hoe komt het echter dat libidineuze, lustverlangende driften, zo overvloedig aanwezig in ons lijf en ons bewustzijn, zo worden weerstaan en zelfs geperverteerd, dat ze ophouden maatschappelijke bronnen van genot te zijn? Freud was niet geneigd daarvoor de schuld aan de feodale of kapitalistische samenleving te geven en te vertrouwen op de humanisering en de katharsis van een socialistische orde. Hij zag mens en maatschappij onvermijdelijk gebroken.

Maar een rationele conservatief kan een revolutionaire invloed hebben. Men had het gezien aan de filosofie van Hegel en diens dialectiek. Freud ontluisterde het theologische, het moralistische, het utopische beeld van de werkelijkheid. Hij heeft in zijn *Zukunft einer Illusion* (1927) gezegd dat religieuze verbeeldingen, die uitgingen van de aanwezigheid van een vertroostende en beschermende Vader in de kinderkamer, onhoudbaar waren bij het volwassen worden van het bewustzijn. Natuurlijk hebben alle mythen een betekenis, zoals de sprookjes; maar de kinderjaren zijn er om overwonnen te worden. En wie zich een juiste idee van de realiteit vormt, kan toch pogen haar gevaren te beheersen. Freud hechtte in die zin wel aan de heilzaamheid van de rede, en soms kan pessimisme ondanks zichzelf juist idealisme voeden.

Kunstenaar of hervormer?

Aanvankelijk kon het schijnen dat de 'individuele' psychologie, als instrument van de psychoanalyse, met als hoeksteen de droomuitlegging (een sleutel tot het onderbewuste) niet

allereerst sociaal van aard was. Het tegendeel werd snel duidelijk. Wat men vaak ons 'geweten' noemde, het gebiedende en verbiedende element in onze geest, ons *Über-Ich*, was de abstracte wet (het Kantiaanse 'du sollst') ontsproten aan de essentie van het maatschappelijke gezag. Het had niets goddelijks, het was een verinnerlijkte autoriteit, ontsproten aan 'sociale angst'. En daartegenover stond dan ongebonden *das Es*; daar tussenin het worstelende Ik.

Was dit niet de conceptie van een kunstenaar? Ludwig Knoll hecht eraan dit te geloven. In werkelijkheid bouwde Freud voort op allerlei ervaringswetenschappen, en hij trok er verlichtende conclusies uit. Maar veel begrip voor kunst had Freud stellig. Hij werd zeer aangetrokken door de symboliek, de mythe, het beeld dat zin had, en waarvan hij de zin wilde verstaan. Maar trof men die geheimtaal, in de dromen onthuld, niet evenzeer aan in gedichten, toneelstukken, romans? Vooral in het tijdschrift *Imago* vond men analyses van kunstuitingen, later in steeds meer werken over dromen van mystieken (zoals de heilige Theresia), over drama's van Shakespeare en van Calderón (aan wie respectievelijk C. van Emde Boas en ikzelf dissertaties hebben gewijd), kortom een onbegrensd veld van onderzoek naar verdrongen gevallen van incest, van Oedipuscomplexen, uniseksuele liefdes... alles wat verboden was door wet en zede, maar verdrongen in het bewustzijn, werd in de kunst weer aan de oppervlakte gebracht. De kunst als 'collectieve droom': hoezeer heeft Freud bijgedragen tot de onthulling daarvan. De openbaring van het onderbewuste kan in de kunst een bijzondere ontroering wekken: tragisch en erotisch.

Ludwig Knoll heeft terecht nog een ander element aangeroerd: de wens van 'linkse' denkers om deze psychologie te verbinden met het socialisme, bij voorbeeld Freud met Marx. Beider theorieën zijn ontledend en ontluisterend. In beide gevallen is er sprake van één essentiële drijfveer: bij de een het driftleven, bij de ander de maatschappelijke verhoudingen. Een synthese tussen Freud en Marx moest zich opdringen. Op de meest principiële wijze is dat nagestreefd door Wilhelm Reich, eens een uitnemende leerling van Freud. Minder indringend door Marcuse.

Bij Reich waren de aanwezigheid van seksualiteit in de prille jeugd, haar onnoemlijk vele uitingen en ook haar misvormingen (zoals het sado-masochisme), overgenomen van Freud. Hij berustte echter niet in de duurzame verkrachting van de erotiek en wilde in het socialisme de macht zien die, ja zeggend tegen de seksualiteit, haar tot bloei kon brengen en tot bron van broederschap. Hij schreef een doordringende psychologie van het fascisme, maar ook verhandelingen over *seksuele politiek*. De ontdekking van andere maatschappijvormen dan de patriarchale structuren, waarover Freud het meestal had; matriarchale levensvormen met veel minder seksuele verboden; de mogelijkheid van toekomstige sociale gemeenschappen die 'seksueel-aanvaardend' konden zijn; de overwinning van het Freudiaanse pessimisme door socialistisch idealisme... ze lagen in de lijn van de ontwikkeling. Freud heeft vele poorten ontsloten naar het geheimzinnige rijk van de erotiek.

Jean-Paul Sartre: vermaard als activist, beroemd als filosoof

Bij de dood van Jean-Paul Sartre deed zich het verschijnsel voor dat hij allereerst werd herdacht als sociaal strijder, als tamelijk agressieve dissident van het Westen, terwijl het uitermate moeilijk bleek, zijn wijsgerige en kunstzinnige betekenis te omschrijven. Toch moest er een begrijpelijke relatie bestaan tussen zijn emotionele politieke activiteiten en zijn levens- en wereldbeschouwing. Die samenhang is er ongetwijfeld. Maar men doet er goed aan daarbij uit te gaan van de opmerkelijke, dwarse, recalcitrante, vrijheidslievende persoonlijkheid en niet in de eerste plaats van de projectie van deze geest in een filosofie, die als objectief wordt beschouwd. Na allerlei theoretische overwegingen en speculaties kwam hij tot de conclusie dat hij feitelijk een anarchist was. 'Ik heb nooit enig gezag over mij aanvaard en ik heb altijd gedacht dat het anarchisme, dat wil zeggen een maatschappij zonder gezag, gerealiseerd moet worden.' Men hoort er een echo in van verwante geesten als Noam Chomsky. Het is echter duidelijk dat op zulk een ongebreideld vrijheidsverlangen niet gemakkelijk georganiseerde maatschappijen zijn te grondvesten. En zo vurig en emotioneel de mentaliteit van verzet was, zo weinig stabiel was daarvan de wijsgerige en politieke weerklank, met zijn vele aforismen en paradoxen. De mens Sartre – en dus ook de kunstenaar – zal waarschijnlijk het nageslacht meer boeien dan zijn sociaal-politieke belijdenissen, al hebben die dan voornamelijk in pers, radio en televisie de aandacht getrokken.

Een uitdagende atheïst

Toen Sartre de Algerijnse opstandelingen te hulp kwam en de overheid erover dacht hem deswege aan te klagen, heeft president de Gaulle gezegd: 'Een Voltaire arresteert men niet.' Meer dan Voltaire was Sartre een godloochenaar. Bij het

woord God moet men dan denken aan de twee voornaamste betekenissen die de term kan hebben. Er is geen opperheer, geen commandant die ons zou kunnen of mogen bevelen. En wat dit aangaat had Sartre met Bakoenin kunnen zeggen: 'Als [deze] god bestond zou men hem moeten afschaffen.' Maar voor Spinoza was God de allesbestemmende, doordringende en wetgevende Oernatuur, de Substantie, de Essentie. En ook deze wees Sartre af, ter wille van de volstreekte menselijke vrijheid, de existentie. In tegenstelling tot zijn moeilijke en duistere, door jargon ontsierde wijsgerige hoofdwerk: *L'être et le néant* (1943), sterk beïnvloed door de Duitse geheimtaal van Husserl en Heidegger, heeft hij in zijn *L'existentialisme est un humanisme* (1946) een uiteenzetting gegeven van zijn theorie, die voor elk mens met gezond verstand te volgen is. Als geen God ons wezen en ons wandelen voorschrijft, als er geen predestinatie bestaat, hebben we metafysisch gezien een vrije wil. Alles mag, geen Opperwezen kan ons ter verantwoording roepen. Maar... dan zijn we tegelijkertijd ook zelf en persoonlijk verantwoordelijk. We kunnen ons niet beroepen op heteronome machten die ons van buitenaf bevelen, ook niet als het gaat om politieke of maatschappelijke gezagsvormen. Zelfs als we gehoorzamen aan de wetten des lands zijn we daarvoor zelf aansprakelijk. En terwijl enerzijds daaruit de hoogste menselijke trots ontstaat, is deze situatie anderzijds een bron van angst en benauwdheid: we zijn veroordeeld tot verantwoordelijkheid. De last die God droeg om zich te rechtvaardigen wordt nu gedragen door ons zelf. We hebben ettelijke keuzen gedaan in ons leven, en daardoor is ons leven gemaakt. Het kan niet ongedaan worden gemaakt. Daardoor is de indruk ontstaan dat Sartre een beangstigende pessimist was, omdat de mens zijn lot werkelijk torst, als een dodelijk vermoeide Atlas. Men verwees naar de roman *La Nausée* (*De Walging*, 1938), op zichzelf al moeilijk om door te komen, en op het toneelstuk *Huis Clos* (*Met gesloten deuren*, 1945), om de wanhoop te illustreren, die door Sartre zou zijn verbreid.

Het is niet duidelijk of het de auteur heeft behaagd zijn medemensen angst aan te jagen. Hij zelf heeft altijd hoog op-

gegeven van zijn hoop, zijn verwachting, en in de genoemde studie (*Het existentialisme is een humanisme*) is de wanhoop ook geenszins aan het woord. Later heeft hij een beetje gemanipuleerd met dat woord humanisme. Kennelijk onder de invloed van Nietzsche, diens verachting voor de kleine mens (menselijk, al te menselijk!) en zijn verkondiging van de Uebermensch heeft Sartre het zo gesteld dat voor hem niet de huidige *homo sapiens* de maat der dingen was, maar de mens zoals we die zouden wensen. 'De mens is de toekomst van de mens.' En die mens van de toekomst - aldus in zijn laatste grote interview met Benny Lévi in *Le Nouvel Observateur* (10, 17 en 24 maart 1980) - zal vervuld zijn van solidariteit, van broederschap, bewust van 'les rapports entre les membres de l'espèce', dus van de saamhorigheid der leden van dezelfde soort: de mensheid. Van dit 'wederkerige dienstbetoon' (de term is van de anarchist Kropotkin) hangt het voortleven af van de mensheid. Ze kan zichzelf vernietigen, ze kan alle rampen overleven, maar in dat laatste geval door 'fraternité'. Dat laatste is natuurlijk geen openbaring, en dat Sartre zulks in zijn 'testament' heeft verklaard siert hem, maar hij is er geen profeet door.

Men vraagt zich natuurlijk af hoe iemand die elke *essentie* in zijn existentialisme ontkent kan komen tot een eigenlijk klassieke moraal. Het antwoord is vrij eenvoudig: de ethiek is ons niet van buiten af, en zelfs niet van binnen uit, *opgelegd*, geen 'categorische imperatief', maar ze is een natuurlijk instinct dat vermoord maar ook aangewakkerd kan worden, het instinct van het voortbestaan van de soort. Een zeer kunstzinnige landgenoot van Sartre, namelijk Jean-Marie Guyau, heeft in de vorige eeuw in twee opmerkelijke studies getracht een natuurlijke ethiek te grondvesten, in zijn *Esquisse d'une morale sans obligation ou sanction* (1885) en zijn *L'irréligion de l'avenir* (1887), welke titels voor zichzelf spreken. Er is geen God die ons morele regels oplegt, er is geen staat die een monopolie bezit om ons te bevelen wat we als goed of kwaad moeten aanvaarden. Maar broederschap zal geboren worden uit de rijkdom aan energie en de innerlijke vruchtbaarheid van de mensen zelf. Van deze ethica is Sartre een erfgenaam geweest.

Een autonome ethica

De gedachte dat Sartre geen ethica zou erkennen omdat hij God (als essentie) afwees was tamelijk belachelijk, want in de vorige eeuw was reeds lang de overtuiging gegroeid, bij voorbeeld bij Eduard von Hartmann, ten onzent bij Allard Pierson, en bij een hele school van Franse auteurs zoals (afgezien van Guyau) Han Ryner, Gérard de Lacaze-Duthiers enzovoort, dat de ware ethiek pas begint bij de vrijheid van het geweten. Wie handelt op bevel, op gezag van heteronome machten, kan er zich nooit op beroemen aan zijn daden een ethische waarde toe te kennen. Welnu, in zijn *L'existentialisme est un humanisme* heeft Sartre wel de vrijheid op de voorgrond gesteld, waarvan de mens zich bewust kon zijn door 'de dood van God' (ook al een Nietzscheaanse uitdrukking), maar geenszins de vrijheid om dan 'te doen wat men wil'. De mogelijkheid, zeker, zonder voor het hemels gerecht te worden gedaagd. Maar er is ook een aardse rechtvaardigheid. De mensheid is geen verantwoording verschuldigd jegens God, maar wel jegens zichzelf. Dat was geenszins een nieuwe gedachte, alleen de indrukwekkende formulering daarvan was nieuw. De Spaanse auteur Miguel de Unamuno (geen man die atheïst wilde zijn, al worstelde hij met het christendom) had in een voorrede tot enige van zijn 'voorbeeldige verhalen' (in 1921) ter toelichting van zijn 'voluntarisme' drie fasen herkend in de evolutie van een mens: zijn onbekendheid met zijn (veronderstelde) wezen; de opvatting die hij van zichzelf heeft; de persoonlijkheid die hij wil zijn. De laatste factor was volgens hem de scheppende, de belangrijkste. Wat zegt Sartre? 'Wat betekent het dat de existentie voorafgaat aan de essentie? Dat beduidt dat de mens eerst bestaat, zichzelf ontmoet, opduikt ('surgit') in de wereld, en dat hij zich daarna bepaalt. Wanneer de mens – zoals de existentialist hem ziet – niet te definiëren valt, dan komt dit omdat hij aanvankelijk niets is. Hij zal vervolgens pas zijn, en zijn zoals hij zich heeft gemaakt. Er is dus geen menselijke natuur, omdat er geen God is om die te verwekken. De mens is slechts: niet alleen zoals hij zich opvat, maar zoals hij zichzelf wil; en omdat hij pas begrip van zichzelf heeft nadat hij bestaat: zoals

hij zichzelf wil na die drift om te bestaan; de mens is niets anders dan wat hij van zichzelf maakt.'

Dit is extreem en overdreven. Want er moge dan geen God zijn, er is wel een mensheid waaruit iedereen wordt geboren, een mensheid die zijn mogelijkheden definieert, en welke toekomst mede van hem afhangt. Dit wordt dan ook onmiddellijk door Sartre erkend: we werpen ons op een toekomst, en dan zijn we niet alleen verantwoordelijk voor hetgeen we van onszelf maken, maar ook 'aansprakelijk voor alle mensen'. Door voor zichzelf te kiezen kiest hij voor alle mensen. 'Inderdaad is er geen enkele van onze daden die – als we de mens scheppen die wij zelf willen zijn – niet tegelijkertijd een beeld van de mens scheidt zoals we menen dat hij moet zijn. Kiezen het een of het ander te zijn is tegelijk de waarde bevestigen van hetgeen we kiezen, want we kunnen nooit het kwade kiezen.' Met andere woorden: door ons handelen scheppen we een moraal voor allen. 'Vandaar dat onze verantwoordelijkheid veel groter is dan we zouden kunnen veronderstellen, want ze bindt de ganse mensheid' ('engage l'humanité entière'). Men zou de sociale verplichting van een enkeling niet duidelijker kunnen omschrijven, en als men *God en de staat* van Bakoenin leest, geschreven van een meer 'essentialistisch' uitgangspunt, vindt men dezelfde oproep tot solidariteit, om aldus juist de vrijheid van de enkeling te redden.

Nu is Sartre onmiddellijk in aanraking gekomen met het marxisme, dat zeer 'determinerend' is en geen bovenmatige ruimte biedt aan individueel scheppingsvermogen, dat de gehele mensheid ten goede zou kunnen komen. Men denke slechts aan de stelling van Marx in zijn *Zur Kritik der politischen Oekonomie* (1859): 'De produktiewijze van het materiële leven bepaalt over het algemeen het sociale, politieke en geestelijke levensproces. Het is niet het bewustzijn van de mensen dat hun zijn bepaalt, maar omgekeerd hun maatschappelijk zijn, dat hun bewustzijn bepaalt.' Sartre kreeg dus te maken met een filosofie waarvan hij de betekenis voor de emancipatie van de mensheid niet kon ontkennen, maar die aan zijn 'voluntarisme' nauwelijks ruimte bood. Hij heeft

ingewikkelde redeneringen ontworpen om de twee wereldbeschouwingen nader tot elkaar te brengen. Hij schreef een nieuw theoretisch hoofdwerk *Critique de la raison dialectique* (1960) waarvan het tweede deel niet verscheen, terwijl hij het later met het eerste ook niet meer eens was. Waarschijnlijk zal men tot de conclusie komen dat zijn betekenis niet allereerst lag in het ontwerpen van een bevredigende wereldbeschouwing, maar in het onderstrepen van een humanistische levensbeschouwing, overwegend ethisch van aard, gericht op de toekomst, op 'hetgeen zou behoren te zijn', belangrijker dan hetgeen er was. Van die toekomst was hij bezeten, ook in zijn laatste interview, en die blik voorwaarts heeft zijn ganse actieve leven geïnspireerd. Eens heeft de Franse humanist Rabelais geschreven: 'Weten zonder geweten is de verwoesting der ziel.' Op dat geweten kwam het ook bij Sartre allereerst aan.

De politieke activiteiten die daaruit voortvloeiden zijn indrukwekkend geweest, en steeds bepaald door motieven die alle moderne ethici zouden moeten rechtvaardigen. De identificatie met de 'medemens van de toekomst', de mens in vrijheid en waardigheid, die de verantwoordelijkheid aanvaardt voor het lot van allen, dit 'geëngageerd-zijn' heeft hem tot een rebelse activist gemaakt. Hij koos voor vredelievend samenleven der volken, voor ontkolonisering, voor de Algerijnse onafhankelijkheid, voor de zelfbeschikking van Cuba, voor de vrijheid van Vietnam, voor een menselijke behandeling van de Duitse Baader-Meinhof-groep, voor het bestaansrecht van een extreem-links blad als *La Cause du Peuple*, voor groepen die gediscrimineerd werden. Men kon moeilijk van hem verwachten dat hij daarbij echt politieke maatstaven zou aanleggen. Zijn oordelen, zijn 'keuzen', zijn sterk bepaald geweest door een tijdvak, een gebeurtenis, soms een moment. Al op grond van bedoelingen in zijn eerste hoofdwerk (*L'être et le néant*, 1943) ging zijn vaak hartstochtelijke belangstelling uit naar het nog-niet-zijnde, het wordende, naar wat er komen moest. Hij was niet zeer betrokken bij regimes, bij systemen, en zeker niet bij machtsconcentraties. De Sowjet-Unie had zijn belangstelling in haar worsteling om vrijheid tegen

Hitler, niet meer in haar consolidatie onder Stalin. Hij leek eens een propagandist voor Fidel Castro, maar viel hem in 1971 af naar aanleiding van een overigens weinig ingrijpende affaire: de zaak-Padilla. Ook inzake Vietnam werd hij geleidelijk kritischer. Wellicht heeft hij deswege later zijn affiniteit met het anarchisme ontdekt, zijn onmogelijkheid zich te identificeren met 'de macht of het gezag'. Hij wilde niet een officieel 'instituut' worden en weigerde daarom de Nobelprijs. Opvallend was slechts de uitzondering, die hij tenslotte toch maakte voor de staat Israël bij het aanvaarden van een onderscheiding van de zionisten. Hij zag daar meer in dan een soort staatshulde, en in het genoemde interview met Benny Lévi heeft hij zijn principiële strijd tegen het antisemitisme bevestigend – gewaagd van een nieuw begrip voor 'het jodendom'. In het algemeen echter ging het Sartre om de mensheid als geheel en de verantwoordelijkheid daarvoor in elke persoonlijkheid.

Een scherpzinnige psychologie

Het kunstenaarschap van Sartre heeft een grootse stijl gegeven aan zijn maatschappelijke optreden, maar het zou hem op zichzelf toch niet de faam hebben bezorgd die hij genoot. Zijn toneelstukken en romans zijn te 'elitair' geweest om hem populair te maken. Vaak waren zijn bedoelingen en symbolen duister. Vooral omdat de lezer geneigd was 'overal iets achter te zoeken', en die achtergrond niet altijd duidelijk was, werd de invloed van Sartre op dit gebied beperkt. Ontroering is iets anders dan exegeze, en als het eerste ontbreekt wordt het tweede (de uitlegkunde) nog minder aantrekkelijk dan ze al is. De levendigste en meest boeiende scheppingen van Sartre op kunstzinnig terrein zijn dan ook geen manifestaties van filosofie, maar psychologisch uiterst gevoelige creaties. De psycholoog Sartre zou – naast de filosoof en ethicus – meer aandacht verdienen dan het geval is. Natuurlijk is de invloed van Sigmund Freud en zijn school daarin voelbaar. Wat Sartre heeft geschreven over het antisemitisme (*Réflexions sur la question juive*, 1946) en bij voorbeeld zijn *La putain respectueuse* (1946) zouden onvoorstelbaar zijn zonder

grote kennis van het sado-masochisme, en van de ontaardingen van het driftleven, zonder te beseffen dat moordende agressieve neigingen een object zoeken (de paradox: 'Het antisemitisme was er al voor de joden!'), terwijl ziekelijke moedersymbolen angstwekkende gevolgen kunnen hebben. Deze analyse kan betrekking hebben op vervolgte joden en op bedreigde negers, op discriminatie in het algemeen. In het bewustzijn ontstaan onlustgevoelens, nog versterkt door op-hitsing, waardoor een pogrom- en lynch-mentaliteit kan groeien, die slachtoffers nodig heeft. Het toneelstuk over 'de eerbiedige lichtekooi' is wat dit aangaat even menselijk (of onmenselijk) als ontroerend (of onthutsend!).

Natuurlijk valt de toepassing van psychologische kennis vooral ook op in de literaire essays van Sartre. Onder de honderden uitnemende Franse biografen nam hij een aparte plaats in. Hij probeerde te onderzoeken wie een auteur was, wat hij wilde zijn, hoe hij wenste te verschijnen en welke rol daarbij zijn romans of gedichten speelden. Het essay over Baudelaire (1947) als psychisch gecompliceerde dichter en seksuele maniak kan wel als een juweeltje worden beschouwd van analyse. En de niet voltooide biografie van Gustave Flaubert (1971-72) kan met geen van de toch vrij vele voorheen verschenen levensbeschrijvingen van deze romanschrijver worden vergeleken. Ook als een teveel aan 'inlegkunde' soms stoort, dan nog blijft de aandacht voor allerlei details, die door anderen zijn verwaarloosd, verrassen. De toegenomen blindheid van Sartre heeft het helaas onmogelijk gemaakt dat hij op dit terrein kon voortwerken.

Tegen de ellende op de wereld heeft Sartre veelzijdig geprotesteerd. Hij erkende haar als een enorme hedendaagse realiteit. In zijn laatste interview zei hij echter: 'Maar ik verzet me, en ik weet dat ik zal sterven met een gevoel van hoop. Aan die hoop echter moeten we een grondslag geven.' Voor deze keuze staat de mensheid.

Zelden is Emile Zola (1840-1902) objectief beoordeeld door zijn tijdgenoten, die ervoor hebben gezorgd dat ook na zijn dood de boosaardigheid overheerste, als het ging om zijn reputatie. Toen ik zelf tijdens de Eerste Wereldoorlog moest worden ingewijd in een wat hechter kennis van de Franse taal en letterkunde dan vóór mijn veertiende jaar het geval was geweest, stond de naam van Zola op de index van boeken die verboden waren voor fatsoenlijke jongelieden, welke kleur hun ouders hun ook hadden meegegeven. Zola gold als pornograaf, als een vies auteur, als een neerdrukkende verleider. Dat hij ook sociaal een 'activist' was geweest kwam niet of nauwelijks ter sprake. En ware dit het geval geweest, dan zou dit hem niet op een hoger voetstuk hebben doen plaatsen, want rebellie tegen een gevestigde orde was al even erg als een openlijke onthulling van seksuele wanorde.

In een veel gebruikte bloemlezing, die van Henri Sensine, kon Zola niet gepasseerd worden, en drie fragmenten van een overrompelende literaire waarde werden er in opgenomen. Maar ze werden waarschuwend ingeleid, als om af te schrikken van verdere studie. Want deze auteur beschouwde de mens, een schepping Gods, als een 'bête humaine', gedompeld in 'onreine ondeugd', beschreven met een 'vuile grofheid', geboren in 'modder en mest', volgens een procédé dat beantwoordde aan een 'benepen materialisme'. Zo werden middelbare scholieren en studenten bewerkt.

Dwalende in deze doolhof ontdekte ik echter iets anders, namelijk de beschrijving van een wild kapitalisme, met corruptie, speculatie, hoge winsten en daverende faillissementen. Wat dit aangaat was Honoré de Balzac hem in zekere zin voorafgegaan: in de jacht op buit werden karakters verkracht, vrouwen tot deernen, ouder- en kinderliefde wreed geschonden. Zoals Balzac een romanserie was begonnen, die van 'La

comédie humaine', opende Zola zijn eigen 'roman fleuve', de geschiedenis van een bedorven geslacht, dat van de Rougon-Macquart, tenslotte in totaal bestaande uit twintig grote romans. De schrijver was uit de periode van de romantiek en de mythologie getreden om zich in dienst te stellen van de maatschappelijke en de wetenschappelijke waarheid, benaderd door het zogenaamde positivisme', aldus Zola. Hij zwoer toen bij het determinisme, de poging om langs logische weg alle verschijnselen te herleiden tot hun natuurlijke oorzaken. En die lagen in de erfelijk-meegebrachte deugden en ondeugden (de laatste vooral) en in het sociale milieu. Zola noemde zijn serie dan ook 'de natuurlijke en maatschappelijke geschiedenis van een familieverband onder het Tweede Keizerrijk', dat van Napoleon III dus. Hij ging uit van werken als die van Claude Bernard en Prosper Lucas wat de erfelijke factoren aangaat, van socialistische utopisten als Saint-Simon en Charles Fourier (waarbij dan ook kennis kwam van Proudhon) voor zover het de kritiek op de samenleving betreft. Na zijn dood had hij op vele wijzen school gemaakt. Men denke slechts aan Henri Barbusse, die met *L'enfer* (1908) en *Le Feu* (1916) ook een pessimistisch epos schreef van seks en samenleving die diep verdriet hadden gebaard, terwijl ze geluk hadden moeten brengen.

Na de Eerste Wereldoorlog, die gruwelijke poel van bloed en verderf, was Zola meer dan ooit actueel. Ook de seksuele wreedheden waren toen veel beter bekend geworden door een reeks van boeken over 'Eros im Stacheldraht'. We grepen terug naar het mijnwerkersdrama van *Germinal*, de ellenden van *La Terre*, maar ook naar de oorlogstaferelen uit *La Débâcle*, de ruwe seks van *Nana* of *L'assommoir*. In 1928 schreef ik zelf een (met opzet zeer tendentieuze) roman van arbeidersleed en gevangenis-misère, getitel *De Schande*, in het naturalistische genre. De vertelling is (allicht) ongunstig beoordeeld, maar nog dit jaar gerecenseerd op een voor mij verrassende wijze: enige studenten vonden de intrige wel een beetje 'een smartlap', maar juist de sociale dialogen actueel, en ze hadden, ondanks mijn 'zendingsdrift', het boek geboeid gelezen. En een ex-collega, die het in een antiquariaat had aangetroffen, werd herinnerd aan... het genre van Zola!

Het naturalisme

Hoewel Zola zich eerst een realist noemde, wijzigde hij deze term in die van naturalisme. Hij schreef er een studie over: *Le roman expérimental* (1880), in de overtuiging dat zijn kunst in dienst stond van de natuurwetenschap en de sociologie. Dit was gelukkig een misvatting, want zijn uitbundige fantasie was niet te temmen in een keurslijf van 'positivisme'. Hij was een criticus en een verkondiger. Aanvankelijk zou men denken: een 'doemdenker', die de boodschapper is van het grote onheil dat komen zal. Nog in 1890 schreef hij *La bête humaine*. Een collega noemde zijn werk 'een pessimistisch epos van de menselijke dierlijkheid'. Maar was dit alles? Natuurlijk niet. Hij klaagde aan uit begeerte dat een ander mensdom ontstaan zou, hij was een pessimist uit idealisme. Mens en maatschappij waren te verbeteren, de evolutie stond niet stil. En in de romans over drie steden (Lourdes, Rome en Parijs) geeft hij zich in het laatste boek over aan een socialistische, bijna anarchistische utopie. Zijn laatste jaren zijn gewijd aan een nieuwe blijde boodschap, hoewel het laatste van de vier nieuwe evangeliën (bij deze term moet hij hebben gedacht aan Saint-Simon) nooit geschreven is. Het zou *Justice* heten, maar gereed kwamen in elk geval *Fécondité*, *Travail* en *Vérité*. Hij predikt er geen klassenstrijd in of naakt atheïsme, wel een verzoening van de mensen op een hoger sociaal en geestelijk peil dan dat van zijn tijd. Er was dus minder realisme, meer romantiek, minder rationalisme en meer hoop en geloof in dan men vaak had gedacht.

De stijl van Zola deed vaak denken aan de romantiek in haar zwakke en heel sterke aspecten, de meeslepende en ontroerende episoden bij voorbeeld van lijdende en strijdende massa's. Geleidelijk verliet hij zijn oude theorieën inzake aard en doel van de kunst. Hij werd zeer geboeid door het impressionisme in de schilderkunst, met name die van Manet. Men zou zijn eigen werk daarmee hebben kunnen vergelijken: een herschepping van de realiteit in een mozaïek van kleuren. Hij werd ook geboeid door de moeilijke en 'elitaire' dichter Mallarmé, die het gebruik van het woord wist te vernieuwen. Na zijn dood (gasverstikking door kolendamp)

sprak Anatole France de grafrede uit, en deze zeer fijnzinnige humanist zou dit niet hebben gedaan als hij Zola voor een grove of platte schrijver had gehouden.

De Dreyfus-affaire

In de ganse wereld is de naam van Emile Zola bekend geworden door zijn interventie in de zogenaamde Dreyfus-affaire, die van 1894 tot 1899 de gemoederen ongewoon heeft beziggehouden. Dat hij principieel en fel optrad tegen een schreeuwend onrecht verbaasde geen van zijn vrienden en bekenden: hij was al in vele dingen 'het geweten van de natie' geweest door zijn zwarte schildering van een wild-kapitalistische samenleving en zijn kritiek op de levenswandel van 'de hoogste kringen'. Nu was de 'affaire' aanvankelijk beschouwd als een interne zaak van het leger. Er was namelijk ontdekt dat de Duitse ambassade (de militaire attaché Von Schwarzkoppen) in contact stond met een Franse officier die voor hem spioneerde. Er was een 'bordereau' gevonden (een lijstje) van documenten, die deze Franse spion zou leveren aan de Duitsers. Wie was deze verrader? Er moest een dader worden gevonden en als zondebok werd kapitein Alfred Dreyfus, afkomstig van een familie uit de Elzas, en tevens een jood, aangewezen en veroordeeld tot levenslange gevangenisstraf op het Duivelseiland. Dat was in december 1894. Maar een jaar later trad Picquart op als leider van de Franse contraspionage, en deze was overtuigd van de onschuld van Dreyfus, terwijl hij op het spoor kwam van majoor Esterhazy, een beschermeling van de uiterst rechtse reactie. In november 1896 schreef de journalist Bernard Lazare zijn boek *Une erreur judiciaire*. In het dagblad *Le Matin* werd toen ook een afbeelding gepubliceerd van het 'bordereau', en daaruit kon worden opgemaakt dat Esterhazy het had geschreven. Deze werd echter vrijgesproken. Daarop begon de 'affaire' een brandende zaak te worden. Zola wierp zich in de arena met een open brief aan de president van de Republiek met een reeks van beschuldigingen aan het adres van het hele militaire apparaat van de staat. Deze beroemd geworden aanklacht, *J'accuse* getiteld, verscheen in *L'Aurore*, het blad van Clemenceau, op

13 januari 1898. Toen was Picquart al ontslagen. Zola werd veroordeeld tot een jaar gevangenisstraf en drieduizend francs boete. Hij nam tijdelijk de vlucht naar Engeland, waar zijn vrouw en zijn erkende maîtresse hem bezochten. In mei 1898 trad echter een nieuwe regering op, die een nader onderzoek niet uit de weg kon gaan. Het kabinet Waldeck-Rousseau verleende Dreyfus gratie in 1899, maar pas in 1906 werd deze vrijgesproken en in ere hersteld met de rang van majoor. Zola was in 1899 in Frankrijk teruggekeerd, en in 1902 overleden.

Men kan zich geen voorstelling vormen van de omvang en de heftigheid van deze affaire, een 'oorlog' tussen links en rechts, veel meer dan het proces om een slachtoffer van de militaire justitie. Aan de ene kant stonden de antisemieten, de kerk, de Generale Staf, het grootkapitaal. Aan de andere kant de vrijzinnige democraten, socialisten, anarchisten, kunstenaars als Anatole France, Romain Rolland, Octave Mirbeau. In de Eerste Wereldoorlog waarvan ik sprak was ik emotioneel gesproken met het Franse volk begaan, omdat ik – hoewel tegen elk staatsgeweld – meende dat de Fransen in elk geval in de affaire-Dreyfus de duistere reactie verslagen hadden. Maar angstwekkend was het wel dat aan het einde van de vorige eeuw aan de oevers van de Seine een soort nationaal-socialisme zich had gemanifesteerd.

Hoewel het romantische levensgevoel eeuwig en algemeen menselijk moet worden geacht, en dus even goed is weer te vinden in de antieke Aziatische en Grieks-Romeinse civilisaties als in het Westen, kan men toch het ontstaan van de moderne romantiek in de tweede helft van de achttiende eeuw plaatsen. Een van haar opvallende kenmerken is de afkeer van de bestaande vorm der cultuur, de vlucht uit het geijkte levenspatroon, en dus in zekere zin het 'escapisme'. Dit echter heeft weer vele facetten: de belangstelling voor een onge-repte natuur, voor het verleden, de 'ruïnes', opgravingen (Pompeji en Herculaneum) en voor de nationale historie van de middeleeuwen; onlustgevoelens die leiden tot een pessimistische levensopvatting, met koestering van heimwee, 'spleen', 'Weltschmerz', het zich verongelijkt gevoelen (als enkeling, als vrouw); een overgevoelige zielstoestand, zelfmoordneigingen en vervolgingswaan, zoals bij Rousseau; opstand tegen de seksuele zeden en de huwelijksdwang, een rebellie waarvan de achttiende eeuw vol is met alle erotische fantasieën die daarbij kunnen behoren (om slechts Casanova en Sade te noemen) en met veelvuldige neurosen; maar ook sociaal-revolutionaire tendensen, van het verheerlijken van de 'gelukkige wilden' af tot de marginale vormen van extremisme in de Franse revolutie. En zo kan de romantiek reactionaire trekken vertonen (passieve terugkeer tot een geidealiseerd verleden) en zeer progressieve fantasieën (actieve strevingen naar utopische verhoudingen), waarbij de materiële macht van de bestaande kerk niet wordt verdedigd, maar wel een evangelische christologie: het beeld van een Heiland die zich boven en buiten de vertegenwoordigers van gezag en geld verhief tot de hoogten van de reine idee en de zuivere liefde.

Sociaal-psychische verhoudingen

De sociaal-politieke achtergrond voor de romantiek is in de achttiende eeuw duidelijk: het ernstig geschokte cultuurpatroon (dat in onze twintigste eeuw een aantal gelijksoortige kenmerken begint te vertonen) wekt uiteenlopende onlustgevoelens. Nu heeft de dwang van de cultuur, en de onderdrukking van het driftleven, vaker dergelijke gevolgen gehad, want de remmen van tucht of sublimatie werken ten slotte niet meer voldoende. De heersende klassen – adel en geestelijkheid – hebben in het ‘ancien régime’ hun economische positie zelf ondermijnd door een mateloos parasitisme, een gebrek aan produktiviteit van het feodale systeem, een toegenomen afhankelijkheid van de koning en het hof. De groeiende handel en industrie, de ervaringswetenschap en haar toepassing in de techniek, de aan de theologie ontgroeide filosofie zijn bijna een monopolie geworden van de bezittende derde stand: men denke aan de kringen van Voltaire, van de Encyclopedisten, van de Verlichting, de steeds meer aan censuur ontkomende ‘roturiers’, de latere ‘citoyens’, met name in de handelssteden. Groot is het aantal ongelovige priesters geworden, talrijk de adel die zichzelf hoont in het ‘Après nous le déluge!’ De bourgeoisie komt tot verzet, zij vreet aan de macht van het ‘ancien régime’. Toch is zij niet zelf de drijfveer tot een gewelddadige revolutie. Dat is het verpauperde proletariaat op het land en in de steden. Peter Kropotkin heeft in zijn studie over de Franse omwenteling aangetoond, dat deze is voorafgegaan door ettelijke hongeropstanden in de provincie en in de steden. De geschiedenis van de revolutie in Parijs wordt in niet geringe mate gemaakt door de arbeiders, al zijn zij niet degenen die door hun ideologie, kennis en vermogen zegevieren: dat is de burgerlijke klasse. Als derde stand, als collectiviteit geeft deze zich niet over aan de romantiek. Maar zeer groot is het aantal ontredderde zielen uit alle klassen die de spanningen niet meer verdragen: geestelijken die zich onbeschaamder dan ooit in de armen werpen van hun maîtresses: edellieden die de gunsten zoeken van nieuwe rijken uit de burgerij: bevoorrechten uit alle kringen die op zoek zijn naar pornografie, veelzijdige hetero- en

homoseksuele verhoudingen, geraffineerde lusten die het gebrek aan geluk moeten vergoeden. Casanova, een geniale bedrieger in het financiële leven, en een energieke minnaar in het rijk der erotische avonturen; of de markies de Sade, een provocerende atheïst... ze zijn grote pessimisten wat hun ongelooft aangaat aan enige morele of redelijke orde; en hun filosofie zou kunnen passen in die van het latere zwarte naturalisme. Hun cynisme contrasteert met het idealisme van de Encyclopedisten, zoals Diderot en d'Alembert, hoewel ook hún zelfbewustzijn is aangevreten door de algemene twijfel en onzekerheid. Men ziet hoe bepaalde persoonlijkheden evolueren: een zeer kritische en strijdbare Voltaire, enerzijds rijk en sociaal behoudend geworden, anderzijds bitter en zwartgallig; of een dwepende Rousseau, gevangen in de verrukking over natuur, muziek en liefde, die zal gaan lijden aan vervolgingswaan, de stad en de civilisatie zal pogen te ontvluchten en de echte romantiek zal geboren doen worden.

Het cultuurpessimisme, de ondergangsfantasieën, de vlucht in de verbeelding, zij zijn inderdaad verklaarbaar uit een vorm van samenleving die ten dode schijnt opgeschreven te zijn en niet meer inspireert. Men behoeft de parallel met onze eigen eeuw nauwelijks toe te lichten: daar is de suggestie van een 'Untergang des Abendlandes' (Spengler), 'Unbehagen in der Kultur' (Freud), de verpletterende indruk van oorlogen, revoluties, contrarevoluties; de jacht op lustgevoelens, vooral van seksuele aard; het sadisme en masochisme en... de romantiek ook als die onder andere namen in literatuur en muziek voortleeft of in het streven naar 'alternatieve gemeenschappen' terugkeert. De afkeer van de industrie, de angst voor de bewapening, de terugkeer naar de natuur, de mate-loze confessies van persoonlijke en onconventionele aard liggen ook thans voor het grijpen.

Een neurose

Opmerkelijk kan het worden genoemd dat juist in de negentiende eeuw, de schijnbaar meest stabiele periode van burgerlijke ontwikkeling, de romantiek zich ontplooit als artistieke stroming. Nu zou het verrassend zijn als de bevestiging van

de macht der burgerlijke samenleving niet gepaard zou zijn gegaan met een 'épater le bourgeois', al ware het slechts door een kleine minderheid, die niet karakteristiek was voor de bestaande orde. Men moet echter de stabiliteit van de negentiende eeuw in Europa niet overdrijven. Deze eeuw kende niet alleen afschuwelijke oorlogen, schrikbarende armoe, proletarische opstanden, maar ook een culturele dwang die velen tot rebellie tegen zeden en gewoonten moest brengen. In de romantiek van de vorige eeuw spelen dus niet alleen de gevoelens van vereenzaming en wanhoop, de liefdeslyriek en het heimwee een rol, maar ook de sociale opstandigheid. In Amerika vindt men het Rousseauïsme terug bij Thoreau, de man van Walden ('terug naar de natuur') en van de burgerlijke ongehoorzaamheid; in Rusland bij Tolstoi, met zijn weerzin tegen stad en industrie, tegen geweld en gezag; in West-Europa onder andere in bepaalde vormen van anarchisme. Natuurlijk is de negentiende eeuw geen 'romantische eeuw'; maar dat kan men van geen enkele periode zeggen, omdat de echte romantiek (wel te onderscheiden van de kleinburgerlijke sentimentaliteit van de heer Tollens) altijd een uit protest geboren 'escapisme' is, de schepping in de verbeelding van een alternatieve realiteit door een overgevoelige minderheid.

Vandaar dat men moet zeggen dat de sociaal-politieke structuur en de maatschappelijke verhoudingen nooit een volledige verklaring kunnen geven voor een cultureel en artistiek verschijnsel dat als zodanig 'elitair' is. En men kan niet ontkomen aan de erkenning van het feit dat de romantiek vooral verwekt is (en ook nu verwekt wordt) door neurotici die het conflict met de zeden en gewoonten van de samenleving niet anders kunnen verwerken dan op de geschetste manier. Nu behoeft het woord 'neurose' hier een nadere toelichting. Zolang het christendom bestaat (om maar niet verder terug te gaan of over te stappen naar andere cultuurvormen) is er sprake van een collectieve neurose, die door Freud is vergeleken met paranoia. De godsdienst is immers een teken van innerlijke gespletenheid, het leven in twee werelden: in een objectieve realiteit, van discipline en techniek, zakelijk-

heid en 'morele orde', waarin het gedrag der mensen zelden onthult dat ze vertrouwen op goden of heiligen; en in een subjectieve verbeelding vol goden en geesten, die bedrieglijk lijken op gewone mensen met ongewone aanspraken, voorstellingen ontsproten aan machtswellust, angsten en verlangens. De mythologische persoonlijkheden uit deze fantasie worden geacht wraakzuchtig en zeer machtig te zijn, maar in werkelijkheid blijkt dit uit niets, zelfs niet uit het geloof dat vooral bestaat uit vrome wensen. Deze wonderlijke en niet zelden afschrikwekkende gespletenheid is een bron van huichelarij en verdwazing, maar veel erger nog: van sadisme en masochisme die met de religies samenhangen. Wie de christelijke wereld aldus beziet moet wel berusten in het feit dat zij niet bepaald wordt geregeerd door gezond verstand van volkeren die gezond van geest zijn; een stelling die niet bewezen behoeft te worden. De collectieve neurose kan zich overigens ook manifesteren in vormen van nationalisme, zodat Freud in zijn *Ich-Analyse und Massen-Psychologie* kerk en leger als twee verwante groepsverschijnselen beschrijft. Dat de mensheid op deze wijze eens met Gods zegen naar de verdommenis gaat is niet eens denkbeeldig.

Het individualisme

Spreekt men dus van de individuele neurose der romantici dan is het de vraag of zij de echte 'zenuwlijders' zijn, als ze zich niet kunnen aanpassen aan het cultuurpatroon. Er zijn trouwens twee mogelijkheden: ze zijn door karakter, jeugdervaringen, een nauwelijks te doorgronden structuur van de persoonlijkheid niet in staat zich te disciplineren; of het is de maatschappij die bij het overbrengen van haar neurosen niet slaagt in de vorming, vervorming, misvorming naar haar eigen model, zodat de natuur (ook wel flink gehavend en bedorven door eeuwen van cultuur) driftmatig en agressief rebelleert. Spreken we over de neurose van romantici dan is het dus in deze speciale en niet-discriminerende betekenis. Want niet ten onrechte is er gezegd dat – als Multatuli een zenuwlijder was – hij meer voor de geestelijke gezondheid heeft gedaan dan vier miljoen quasi-evenwichtige landgenoten.

In duidelijke onmin of oorlog met de zeden en gewoonten van de samenleving hebben intussen Rousseau, Shelley, Heine, Multatuli, de Musset geleefd. En waarom ook niet de erotisch gestoorde 'symbolist' Baudelaire met zijn *Les fleurs du mal* (De bloemen van de pijn!) tot deze school gerekend? De man is – Sartre bewees het in een opmerkelijk essay – ontstellend 'modern', evenals de door hem bewonderde auteurs Edgar Allan Poe en E. T. A. Hoffmann, om te zwijgen van hun geestverwant I. L. Ducasse (Comte de Lautréamont), die zijn ontstellende en vervoerende *Les chants de Maldoror* schreef. En wil men een minder opzienbarend voorbeeld van verbijzondering, dan leze men het meesterwerkje van Benjamin Constant, zijn *Adolphe*, een stukje psychoanalyse van de eerste orde.

Bij elke poging om de oorzaken van de romantiek te definiëren rijst echter de vraag of ze zich als stroming, als beweging niet had kunnen manifesteren in elke andere periode van de westerse beschaving. En eigenlijk kan men die vraag niet beantwoorden. Waarschijnlijk is het echter zo dat de feodale civilisatie met haar onverdraagzaam wereldlijk gezag en haar ketterjagerij niet toestond dat zulk een levenshouding zich als groepsverschijnsel ontwikkelde. In dat geval moet er dus al in de achttiende eeuw een voorwaarde aanwezig zijn geweest (en in de negentiende eeuw nog veel meer) voor openbaringen van individueel gedrag. Deze voorwaarde moet dan wel de opkomende cultuur van de derde stand zijn geweest. Deze eiste een veel grotere persoonlijke vrijheid voor het ontplooiën van haar ervaringswetenschap, techniek, handel en industrie. En in haar verzet tegen de dwang der regelen van de feodale samenleving, in het verdedigen van het liberalisme, kon de burgerlijke klasse moeilijk weigeren bepaalde vrijheden toe te staan op andere dan economische terreinen. Ook al genoot het 'lagere volk' zulke rechten slechts in hoogst beperkte mate, degenen die gerekend konden worden tot de geëmancipeerde intelligentsia slaagden erin een nieuw individualisme te ontvouwen. De romantici waren niet alleen betrokken bij de hervorming van zeden en gewoonten, ook bij allerlei sociale en politieke verschijnselen.

Ze juichten vrij algemeen de opstanden toe van de Polen tegen het Russische tsarisme. Ze leefden mee met de Griekse bevrijdingsstrijd, waaraan Byron zijn leven offerde. Shelley, Heine, Multatuli wilden de armste proletariërs beschermen. Lamartine nam deel aan de revolutie van 1848, voor zover deze het burgerlijke kader niet te buiten ging. Victor Hugo verzette zich heftig tegen het autoritaire keizerschap van Napoleon III.

Ook het burgerlijke feminisme manifesteerde zich: in de opvattingen van Madame de Staël; in werken en gedragingen van onze Belle van Zuylen, alias Madame Charrière; en later in het nonconformisme van George Sand, die soms mannenkieren droeg, zonder lesbisch te zijn.

De onconventionele Christus

Bij zulk een categorie past de lyrische ontboezeming, de roman in de Ik-stijl, de uitdagende biecht, het werken aan een 'image' van buitenstaander (een 'en-dehors'), de breuk met de massa, het gevoel van superioriteit, de profetie desnoods van de ondergang van het vulgus. Opvallend blijft dat deze romantiek haar hoogste ontplooiing beleeft in de burgerlijke samenleving, die blijkbaar het protest het meest oproept. Wordt deze maatschappij zelf ook ernstig geschokt en ongehoofwaardig, en – in de twintigste eeuw – extra geconfronteerd met proletarische revoluties en verzet van verpauperde volkeren, dan liggen de kenmerken van romantiek nog meer voor het grijpen (eenzaamheid, wanhoop, onregelmatige liefde, provocerende zeden, politieke rebellie), maar het kan dan niet anders of men heeft te doen met epigonen. In dit licht zou men een figuur als Henry Miller (en hoevele anderen!) wellicht kunnen analyseren.

In elk geval komt ook in deze eeuw de romantiek terecht bij de Jezusfiguur, de mythe van de goddelijke neuroticus bij uitstek. Sociaal gesproken was zijn boodschap voornamelijk negatief: vergadert u geen goederen, toornt niet op uw broeder, oordeelt niet, onthoudt u van het kwaad: richtlijnen die lopen van Lao Tse en Boeddha tot aan Tolstoi. Maar men kan in het evangelie, als men wil, ook de verachting vinden

voor rijkdom en gezag, het zalig spreken van de armen (die helaas naar de hemel zijn verwezen) en de negatie van sociale structuren als de familie, de eigendomsverhoudingen, de kerkelijke tradities. Men kan niet ontkennen dat in alle tijden de Christusfiguur ook te hulp is geroepen als getuige voor zondaren tegen de conventies: 'Wie uwer zonder zonden is werpe de eerste steen.' En de romantiek kon (en kan) dus moeilijk anders dan telkens weer de heilige dwaas naar voren schuiven die zijn kruisiging scheen uit te lokken door zijn minachting voor priesters en autoriteiten, zijn aanklagend zelfbewustzijn.

In zijn *De Profundis* noemt Oscar Wilde de figuur van Jezus Christus de eerste grote romantische gestalte. En Heinrich Heine, in *Die romantische Schule*, meende zelfs: 'De romantische school was niet anders dan de herleving van de poëzie der middeleeuwen. Deze dichtkunst was uit het christendom voortgekomen, zij was een passiebloem, uit het bloed van Christus gesproten.' Het is echter niet de Christus van de politieke kerk, de autoritaire en zichzelf vergoddelijkende middelaar die gratie kan schenken – het is de gekruisigde en de machteloze rechtvaardige, die het slachtoffer wordt van het aardse onrecht. Het is waar dat keizer Napoleon, lange tijd beschouwd als de voltrekker van de principes der Franse revolutie, een geheel ander soort christendom poogt te herstellen, en zijn concordaat met het Vaticaan sluit om zijn machtspositie te beveiligen. Voor Madame de Staël echter, een aristocratische feministe die de herleving van de christelijke religie toejuichte op de drempel van de negentiende eeuw, was de terugkeer tot christelijke symbolen juist een gevolg van de ontzuivering en de teleurstelling van het Napoleontische tijdvak. 'Als men de romantische beweging vasthecht aan de religieuze herleving, waarmee onze eeuw is begonnen, moet men in deze wedergeboorte niet een overwinning zien van het dogmatische katholicisme, zoals Bonald en Joseph le Maistre het wilden opdringen, maar het verschijnen van een christendom dat geheel berustte op het gevoel. Het zou zich uiten in onze poëzie, nu eens door uitstorting van geloof en liefde, dan weer door tranen van wanhoop, of zelfs

door godslasteringen, altijd echter door de edele zorg voor een ideale wereld, waarvan de mysteriën de stem van de dichter als hun orgaan bezigen.' Alle vaagheid en lyrische vervoering van de sentimentele romantiek vindt men in zulk een oordeel terug.

Het zou zoals gezegd met name de negentiende eeuw zijn, die de bloei van de romantiek te zien zou geven. Naast de sterk op de voorgrond gestelde krachten van de natuurwetenschap, de techniek, het wijsgerige materialisme en het rationalisme heeft deze periode, hoewel ook een voortzetting van 'de eeuw van Voltaire', een ongekende veelheid van romantische levensuitingen gekend: in de kunsten (met de overbekende dichters en schilders), de wijsbegeerte (Schopenhauer, ook Nietzsche nog), de buitenkerkelijke vormen van mystiek en religie (zowel christelijk socialisme als theosofie) en de individualistische rebellie, waarvan Multatuli een vertegenwoordiger was. Het is nu opmerkelijk te zien hoe vaak Multatuli zijn waardering voor de Jezusfiguur uitdrukt. Om slechts één voorbeeld te noemen (Idee 266): 'Er zijn weinig in de Geschiedenis vermelde personen – ja, ik durf te zeggen: er zijn er géén – die ik zo liefheb als Jezus. Och, ik zou hem zo graag kennen in z'n fouten! 't Is onmogelijk dat iemand, die Jezus houdt voor zondeloos, hem zo lief kan hebben als ik. Er is 'n zotte begripsverwarring in de mening, dat ik een vijand van Jezus wezen zou. Van de duizend en één christendommen, ja! En ik beweer, dat Jezus in *die* vijandschap m'n bondgenoot wezen zou.'

Nu overwoog bij Multatuli het antiklerikalisme. Maar om nog eenmaal Oscar Wilde te citeren, die Christus plaatst tegenover de mentaliteit van het kapitalisme: 'Jezus zegt: Geef de bijzondere eigendom op. Deze belemmert u bij het verwezenlijken van uw vervolmaking. De eigendom is een blok aan uw been, een overlast. Uw persoonlijkheid heeft hem niet van node. Binnen in u, en niet buiten u zult gij vinden wat gij in werkelijkheid zijt en wat ge wezenlijk behoeft.'

Sociale rebellie

De antikapitalistische stromingen in de negentiende eeuw

hebben zich slechts ten dele beziggehouden met de Christus-gestalte. Voor zover ze de invloed hadden ondergaan van Ludwig Feuerbach – en dat was het geval met marxisten en anarchisten – beschouwden ze de christelijke religie als een produkt van maatschappelijke verhoudingen uit een ver en feodaal verleden. Volgens Bakoenin waren de verstarde gezagsverhoudingen geprojecteerd in de godsdienst, met God als absolute Opperheer, en hij schreef in een kritiek op het deïsme van Voltaire dat ‘als er een god zou bestaan, men hem moest afschaffen’. Voor hem was God een mythe, en het evangelie was dit niet minder. Proudhon – in de vermaarde veroordeling, die eindigt met: ‘God is het kwaad’ – wees op de aspecten van het geloof: verbreiding van de idee dat God een autoritair Opperwezen was, en in die zin een steunpilaar voor de heersers; terwijl hij anderzijds ‘de hoop van de armen’ was. Dezen koesterden de verwachting van hulp, steun en ten slotte hemelse zaligheid, zodat de figuur van Christus, als de god van de armen, haar basis vond in de hoop der wanhopigen. Niet anders zag Marx het toen hij in de zin: ‘Godsdienst is opium van het volk’ vooral het geloof aan de verlossing uit alle ellende, de droom der zaligheid, de voedingsbodem achtte voor de religie van de verlossing.

Feuerbach nu had in de voorstelling van de godheid een projectie gezien van de mens: deze had zijn wezen en zijn wensen gestalte gegeven in de mensvormige gestalten van de goden. Deze goden gedragen zich enerzijds als mensen, maar vertegenwoordigen anderzijds ook hun verlangens, naar onsterfelijkheid, wijsheid, volmaaktheid, gelukzaligheid. Het was nu Feuerbach, die de orthodoxe stelling aanvaardde dat Christus een God was, zij het dan een mythe, een verdichting. In die opvatting was Jezus ‘de persoonlijke God der Christenen’, wiens wonderen geen verwondering wekten, omdat hij op aarde had gewandeld zoals de honderden goden uit het Romeinse Rijk plachten te doen, zonder dat ze op die aarde thuis hoorden.

Terwijl echter de socialisten, die de toon aangaven in de Eerste Internationale, zich moeilijk christenen konden noemen, hadden hun romantische voorgangers daar wel anders

over gedacht. Zij beschouwden Christus allereerst als een rondtrekkende prediker, die een nieuwe blijde boodschap had verkondigd, en die zich had gekeerd tegen de economische en politieke machten van zijn tijd. Tot deze categorie moet Heinrich Heine (hoewel noch christen, noch jood, ondanks twijfelachtige 'bekeringsen') worden gerekend. In zijn *Reisebilder* en andere verhandelingen heeft hij – toen de naam 'communisme' voor hem nog niet speciaal kon slaan op de latere marxisten of anarchisten – in Jezus een communist gezien. Als Heine spreekt over het wassen of zalven van de voeten door Christus schrijft hij: 'Buiten de jongere, die Christus aan het hart lag en die ook deze daad heeft opgetekend, schijnt geen der apostelen haar betekenis te hebben beseft. En die met de rode baard schijnt, zoals in de Schrift staat, zelfs de verdrietige opmerking te hebben gemaakt: "Waarom is deze zelf niet verkocht voor driehonderd stuivers en aan de armen gegeven?" Deze economische apostel is ook degene die de buidel draagt: de gewoonte der geldzaken heeft hem afgestompt voor alle onvoordelige nardisgeuren der liefde; hij wilde stuivers daarvoor inwisselen tot een nuttig doel. En hij is het ook, de stuiverwisselaar, die de Heiland verried... voor dertig zilverlingen. Zo heeft het evangelie ook symbolisch in de geschiedenis van de bankier onder de apostelen de vreselijke vervoeringsmacht geopenbaard die in de geldzak schuilt, en gewaarschuwd voor de trouweloosheid van de handelslui. Elke rijke is een Judas Iskarioth.'

Utopisme

Later, ook weer sprekend over Duitse communisten, velt Heine dit oordeel: 'De vrijheid is een nieuwe religie, de godsdienst van onze tijd. Zo Christus al niet de God is van deze religie, dan is hij er toch de hogepriester van, en zijn naam straalt bezielend in de harten der jongeren.' En als hij herinnert aan het bijbelwoord: 'Eerder zal een kemel gaan door het oog van een naald, dan dat een rijke ingaat in het koninkrijk der hemelen', voegt hij daaraan toe: 'Dit woord van de goddelijke communist is een vreselijke vervloeking en getuigt van zijn bittere haat jegens de beurs en de "haute finance" van Jeruzalem.'

In deze periode werd Heine een aanhanger van de 'industriële' utopist Saint-Simon, die de mensen maatschappelijke posities wilde geven naar hun bekwaamheid, opdat ze een hiërarchie konden vormen van uitnemende wetenschappelijke, technische en geestelijke leiders. De uitschakeling van de eigenlijke kapitalisten was als ideaal het onverwachte gevolg van de Verlichting der achttiende eeuw, maar het aldus ontworpen autoritaire socialisme met een leidende voorhoede zou merkwaardig veel overeenkomsten tonen met het zogenaamde communisme van de twintigste eeuw. Saint-Simon was nu op de gedachte gekomen te spreken van een 'Nieuw Christendom', een aardse religie die de oude theologische concepties moest vervangen. Heine heeft later deze profeten en apostelen wel ironisch gezien. Maar een deel van zijn werk is toch bezield door dit soort christelijke romantiek.

In de twintigste eeuw zal het christelijke socialisme op de basis van deze romantiek ijveren voor zeer concrete, praktische en humanitaire maatregelen van sociale aard, voor verkorting van werktijden, verhoging van lonen en beveiliging van het bestaan. Op deze wijze werd de kapitalistische kerk uitgedaagd en geconfronteerd met een evangelie dat niet bepaald overliep van waardering voor aardse macht, geld en geweld. Het was niet moeilijk aan te tonen dat de kerk in dienst stond van een volkomen antichristelijke maatschappij en staat. De beelden, symbolen, mythen en suggesties van het christendom konden aldus worden aangewend tegen de kerk, en men moet de waarde daarvan niet onderschatten. Desondanks was de basis zwak, omdat het evangelie geschreven is in een periode van geloof aan 'het laatst der dagen', aan de ondergang van de heersende orde. De gehele achtergrond van het evangelie is 'eschatologisch' en berust niet op vertrouwen in menselijke krachten om de samenleving te hervormen, maar op het geloof aan God en Christus als onweerstaanbare machten, die het rijk van de antichrist zullen vernietigen. Het kan natuurlijk een grote steun zijn voor strijdende revolutionairen, te menen dat God achter hen staat. Maar als de bevestiging daarvan uitblijft is de ontzuivering, is de slag des te

wreder. In wezen staat Christus onverschillig tegenover de caesaren en de hogepriesters: hij is niet gekomen om hen door een volksopstand te doen vallen, maar om hun te verkondigen dat God hen heeft veroordeeld. Daarom is ook zijn kruisiging geen nederlaag: zijn rijk is niet van deze wereld, die zal ondergaan om plaats te maken voor het duizendjarig rijk.

Maar in de praktische historie van het christendom bleef deze droom in de nevel hangen, en niemand mocht pogen op eigen initiatief deze aardse orde te vernietigen. Het is een vreemde ontwikkeling geweest, die al in de tweede eeuw het christendom overleverde aan een heerszuchtige elite die de vrome gemeenten verkocht aan de caesaren. De kerkvaders en theologen dwongen de gelovigen tot militaire dienst en gehoorzaamheid jegens de overheid. De anti-wereldse elementen van het evangelie moesten snel wijken voor de autoritaire ideologie, die op naam van Paulus stond en die een eerbetoon was aan de keizers, door God zelf aangesteld.

Tweeslachtige emoties

In de romantiek van de negentiende eeuw ziet men eenzelfde innerlijke tegenstrijdigheid. Deze betreft niet alleen het feit dat de christelijke herleving naar het model van Chateaubriand weldra als irrationele sentimentaliteit een factor wordt in de Restauratie en de Reactie, van een protest tot een vorm van berusting. De zaak is ingewikkelder. De vlucht uit de realiteit doet 'de nieuwe christen' belanden in een gedroomd rijk van verbeeldingen, die weldra mythen blijken. En wie daaraan niet kan blijven geloven verliest met zijn vertrouwen ook zijn hoop. Zo heeft Alfred de Musset in zijn *Poésies nouvelles* zichzelf wijsgemaakt dat de eeuwen van christelijke vroomheid de gelukkigste waren, omdat toen 'onder Christus' hand alles werd wedergeboren'. Maar de dichter kon dat geloof niet meer opbrengen en beeldde zich in dat hij tot wanhoop moest vervallen.

'Je ne crois pas, ô Christ! à ta parole sainte;

Je suis venu trop tard dans un siècle trop vieux.'

En verder:

'Ta gloire est morte, ô Christ! et sur nos croix d'ébène

*Ton cadavre céleste en poussière est tombé!
Eh bien! qu'il soit permis d'en baiser la poussière
Au moins crédule enfant de ce siècle sans foi.
Et de pleurer, ô Christ! sur cette froide terre
Qui vivait de ta mort, et qui mourra sans toi.'*

Zo kon de mens, zonder illusies en zonder geloof, overblijven met de verlatenheid waarvan de romantiek zo herhaaldelijk heeft getuigd, met (zoals Pascal in de zeventiende eeuw had verzucht) zijn 'misères d'un roi dépossédé', zijn heimwee naar het verloren paradijs, dat nooit meer voor de stervelingen geopend zou worden.

Zo kwam men in de negentiende eeuw terecht bij Arthur Schopenhauer, deze 'ontkerstende christen', die allerlei gevoelens van het christendom tot uitdrukking bracht, behalve het geloof aan de genade Gods. Het geluk is een droom, de smart is werkelijkheid. 'Die Welt ist herrlich zu sehen, aber schrecklich zu sein.' Of anders gezegd: 'Men kan ons leven opvatten als een nutteloos storende episode in de zalige rust van het Niets.' Kan men dan in die nutteloze episode tenminste lustgevoelens nastreven? Ook die bedriegen ons, en zelfs de seksuele omarming laat ons achter met het gevoel van een trieste machteloosheid. Ook dat is echte romantiek. En ze zal in de twintigste eeuw op allerlei manieren voortbestaan. Niet alleen in 'het tragische levensgevoel' van Miguel de Unamuno, voor wie het leven een voortdurend sterven is. Ze bestaat zelfs voort in het naturalisme, dat de hopeloosheid van het bestaan onderstreept; in de 'film noir'; in het duistere aspect van het existentialisme, voor zover dit de walging van de zinloosheid naar voren schuift. Misschien is dat grotendeels mode en show, bedoeld 'pour épater le bourgeois'. Het is weliswaar opmerkelijk waar te nemen hoe Henri Barbusse, in het voetspoor van de zwartgallig-romantische Emile Zola, met zijn *L'enfer* en *Le feu* de ellenden van seks en oorlog heeft belicht, maar vluchtte in het geloof aan het communisme. En hoe Jean-Paul Sartre, die niet bepaald een vrolijke kijk op het leven had, zich opwierp als beschermer van ultra-revolutionaire auteurs. Niettemin werkt het pessimisme gewoonlijk verlamvend, als het de nadruk legt op de stelling

dat een ideaal slechts een illusie is. En wat de Christusfiguur aangaat, deze is dan vooral het symbool van de victorie van het onrecht en de beklagenswaardigheid van de tragische held. Of... het zinnebeeld van de anti-held, van de Verlosser die niemand kan verlossen, het allerminst zichzelf. Zo is het best mogelijk dat de Christus die de wisselaars uit de tempel joeg, een afschrikwekkend voorbeeld wordt, omdat hij vervolgens zelf aan het kruis komt te hangen tussen twee (andere) misdadigers. Kortom: de christelijke romantiek lijkt geen hechte basis voor revolutionaire actie. Zij is primair een protest, dat wel, maar verder ook een vlucht. En ze komt niet zelden terecht bij het verlaten van de stad om onbespoten groenten en vruchten te telen op het land. Ze volgt Rousseau op zijn weg door de cultuur, met het quasi-boerderijtje naar de natuur terug. Ze deelt met Tolstoi de afkeer van de industrie, de techniek en de staat, op basis van het evangelie. Maar als ze daaraan de geweldloosheid verbindt, kan zij in deze eeuw van revoluties en contrarevoluties ongenadig tussen twee stoelen komen te vallen.

En toch is deze romantiek onsterfelijk. En wat Christus betreft: hij wordt tot symbool van groeperingen waarvan de apostelen wel nooit gedroomd zullen hebben, ondanks het feit dat ze overtuigd waren van het opduiken van vreemde visioenen in het laatst der dagen.

Jesus Superstar

In het midden van de twintigste eeuw herleefde de Jezus-romantiek, zij het tegelijkertijd met een nieuwe verbreding van oosterse, voornamelijk boeddhistische en hindoeïstische mythologie en met verering van 'goeroes', die met vliegtuigen en in dure auto's een exotische boodschap kwamen brengen. Het winstbejag lag er dik bovenop, en deze reïncarnaties van goden, halfgoden (zoals Krisjna) en profeten maakten goede zaken. Behalve van romantiek zou men ook kunnen spreken van barok: een onverzadigbare kijk- en hoorlust, een driftige hang naar kleurrijke en ongewone schouwspelen, de bewondering van macht en praal (ook als deze plebejisch van aard en uiterlijk was) om te ontkomen aan de vervelende sleur van

het dagelijks bestaan, en aan de onlustgevoelens van veelsoortig gefrustreerde jongeren en ouderen. Er was niets in dat de historie niet ettelijke malen had vertoond, in haar demonstraties van massahysterie, het volgen van wonderdadige predikers, sadistische en masochistische processies en het scheppen van gemeenschappen met mystieke of mysterieuze bedoelingen. Te weinig hebben de sociaal-psychologen kennis genomen van het sektewezen, met name in het tsaristische Rusland en in de Verenigde Staten, twee supermogendheden waarin de voedingsbodem voor de meest zonderlinge groepsverschijnselen zeer gunstig was. Bijna altijd had men te doen met protesten tegen de dwang van de civilisatie, de kerk en de staat, welke verzetsuitingen door handige manipulators dan in commerciële banen werden geleid. Toen in onze eeuw de van huichelarij overlopende 'meesters' weer opdoken, kon men hierin weinig anders zien dan openbaringen van een diepgaande cultuurcrisis, gepaard met hevige interne spanningen en tegenstellingen binnen de westelijke invloedssfeer en haar satellieten in de Derde Wereld.

Bij grote groepen van nonconformistische hippies uit de underground of subcultuur, die in onmin leefden met de normen van de samenleving, bij verenigingen van gebaarde en langharige jongelieden (toen die nog pioniers waren in de weerzin jegens gladde huiden en gepolijste zeden) kwam Jezus Christus weer in de mode. De mentaliteit van oppositie was aanvankelijk duidelijk aanwezig. Zulke leuzen als: liefde, geen oorlog – ge zult niet doden – wie vader en moeder meer liefheeft dan mij is mij niet waardig – ge kunt niet god dienen en de mammon – die veroordelingen van een samenleving van geld en geweld, duiden op afkeer van de kapitalistische maatschappij, weerzin jegens gezag en orde. In het evangelie speelt ook de verwachting van de ondergang der bestaande wereld een grote rol, en deze (bij de zeer gematigde en orde-lievende adventisten van velerlei aard al afgesleten) sprookjes kregen een nieuwe aantrekkingskracht. Nu is echter het geloof aan de komst van een reddende Messias minder groot dan het besef dat deze civilisatie bezig is te gronde te gaan, met al haar politieke, economische en militaire crises. En zo

werd in 1971 in Londen een bewerking ten tonele gevoerd van een aangepast passiespel, dat vooral deernis moest wekken, zij het met popmuziek, opwindende liederen en dansen en een Jezus die misschien ietwat onnozel reageerde, maar die als onschuldige dwaas geen vlieg kwaad kon doen. Dat de machthebbers hem naar het leven stonden was dus des te erger.

In oktober 1971 nu werd op deze basis in New York een opera ten doop gehouden, met de naam *Jesus Christ Superstar*, alweer met popmuziek, rock-and-roll, jazz en blues en andere elementen van de zogenaamde subcultuur. De liederen van deze 'musical' waren al van tevoren bekend van grammofoonplaten en concerten, en het was niet verwonderlijk dat op basis van de opera er een succesrijke film werd gemaakt, die de wereld veroverde. De decors, de aankleding en de regie waren uitbundig romantisch, schitterend van klatergoud en soms 'surrealistisch', de mogelijkheden van de realiteit dus te boven gaande. Jezus verscheen en ging de lucht in op een verborgen lift, terwijl dan een flikkerende mantel zich tegen de achtergrond ontvouwde onder zijn oprijzende hoofd. Er moest worden verteld dat alleen die mantel zeventigduizend gulden had gekost. Natuurlijk werd een en ander vergeleken met prestaties van de schilder Salvador Dali. En het oorspronkelijke publiek paste zich daar in New York bij aan door opzienbarende kledij of gebrek aan kledij.

In deze opera van de anti-held wordt de hoofdrolspeler eigenlijk door iedereen gebruikt of misbruikt, en hij is weerloos. Alleen Maria Magdalena, die liefdesliederen zingt in de trant van vermaarde blues, is onbaatzuchtig. De apostelen echter zijn lauw in hun genegenheden: ze hopen via Jezus er beter van te worden, hier of in het hiernamaals.

Moderne manipulatie

Nu leent zulk een opvatting er zich wel toe medelijden te wekken met een voortreffelijk mens, die tot martelaar werd. Daarbij kauwden en herkauwden de exploitanten algemene wijsheden omtrent heiligen, die door hun eigen vrienden in de steek werden gelaten. Ze hadden er echter behoefte aan

ook nog wat vage metafysica aan de man te brengen en zij verklaarden de belangstelling voor hun produkt uit verlangen naar het 'bovenmenselijke'. Ze mikten op de vatbaarheid voor het mysterieuze van mensen, die het geloof aan hun eigen krachten en dus hun zelfvertrouwen reeds lang hebben verloren. De wens om waarde te hechten aan de astrologie, aan vermogens van de sterren om ons lot te bepalen (met de bijgedachte dat we zelf daaraan nog wel iets kunnen corrigeren) is al even tekenend als de vergoddelijking van leiders wier suggestieve gaven met miljoenen worden beloond. Zo leek het de promotors van de Superstar goed, hun held aan te prijzen niet alleen als 'man van smarten', maar ook als een fetisj met beschermende gaven, ondanks zijn eigen droeve lotsbestemming. De leider van de voorstelling in New York, O'Horgan, zei dat nu 'de cerebrale tijd' van de rede voorbij was, en dat 'het aanvoelen van een bovennatuurlijk bewustzijn' aan de orde was. Dat de wereld tot nu toe intelligent geleid zou zijn geworden was natuurlijk een wrange grap, en dat we er met het 'bovennatuurlijke' op vooruit zouden gaan is – gezien de 'leiding Gods' tot heden – ook al niet waarschijnlijk.

Maar ondanks zulk een manipulatie moet men oog hebben voor het feit dat het bewustzijn van miljoenen ontredder is door een waanzinnige wereld, waarin alles met vernietiging wordt bedreigd wat er wordt gebouwd; en dat tientallen miljoenen niet meer weten waar ze het zoeken moeten. Voor de vlucht in de verbeelding liggen de velden braak. Maar zelfs fascisme kan – wonderlijk genoeg, gezien de tegengestelde polen – profiteren van de gevoeligheid voor hypnose. En de braafste lieverdjes, die alleen geleid werden door redeloze emoties, kunnen vreemd terecht komen, tot zelfs bij wrede experimenten.

Natuurlijk hebben allerlei orthodoxe geestelijken wel geprotesteerd tegen de Jezus-opera, bevreesd voor de concurrentie. Dat was in de middeleeuwen al zo, toen de mysterie-spelen vol bijbelse taferelen, met veel technisch vernuft tot spektakelstukken geworden, kritiek uitlokten van de puristen. Er waren ook negers die zich in New York stootten aan

het feit dat Judas zwart was (omdat hij als zanger en acteur voor de rol geknipt was, zo zeiden de 'producers'), hoewel deze Judas geen onsympathieke man was, zij het dan wel een dwaler en verdwaler. Hij vond het maar matig dat Jezus zich zoveel verering liet aanleunen en merkte nogal nuchter op: 'Ze denken dat ze in jou een nieuwe Messias hebben gevonden, maar ze zullen je dodelijk verwonden als ze zien dat ze zich vergist hebben.' Andere ontevreden toeschouwers be-
treurden dat Jezus niet als god maar als mens was afgebeeld, en dat de wederopstanding niet uit de verf, ja niet aan de beurt kwam. Een aantal rabbijnen heeft geprotesteerd tegen het feit dat hun antieke voorgangers (in een kwintet zingend dat Jezus gestraft moest worden wegens ketterij) er als verstarde en fanatieke dictatoren slecht afkwamen; maar ze konden moeilijk gewagen van antisemitisme in dit conflict tussen joden. Toch was de christenheid in het algemeen wel blij dat er weer eens aandacht werd geschonken aan Jezus, zij het dat deze in de rock-opera een nogal nonconformistische figuur was.

Tegelijk echter rees toch de vraag of dit niet een uitwas was van de Jezus-aanbidding. De exploitatie van popmuziek en rock-and-roll stond primair, en de arme Jezus was slechts een voorwendsel om daarmee nog eens een kasstuk te maken. De kitsch was zo duidelijk opgedrongen dat men van verhevenheid werkelijk niet meer kon spreken. Aan de grammofoonplaten, radio-uitzendingen, concerten en films zijn al tientallen miljoenen verdiend. Er is een industrie ontstaan die Jezus-mantels, -broeken en -hemden in de handel bracht, en zelfs Jezus-horloges. Op de wijzerplaat was dan het bovenlijf van de gekruisigde aangebracht, in felle kleuren, en door het rood-bloedende hart draaide de secondenwijzer. Er is ontzaglijk veel verdiend aan de man die geen cent had. In zoverre moet men weer spreken van een kapitalistische wancultuur, die zich kalm liet aanklagen door de Jezuskinderen, maar ook het bestaande sociale en morele onbehagen winstgevend wist te exploiteren. En hoeveel sadisme, hoeveel verborgen plezier in het lijden kwam er tot uiting, zoals in het hele christendom met zijn verheerlijking van leed en ellende?

Maakte men de balans op van dit hoogtepunt van Christusromantiek dan kon men echter wel erkennen dat hierin de diepe innerlijke tegenstrijdigheid van de christelijke civilisatie tot uiting kwam. Aan de ene kant de uiting van oprechte onlustgevoelens ten aanzien van macht, geweld en gezag in een samenleving, die vol is van ontstellende gevaren. Aan de andere kant een naakt stukje kapitalisme van de consumptie-maatschappij, die probeert alles te verteren, ook het onbehagen, verpakt in klatergoud. Een revolutie van de mensheid en van haar civilisatie zou wel nodig zijn, maar wat men verstaan moest onder 'Jezus-revolutie' was niet erg duidelijk. Tenzij deze – zoals voetbal, televisie en velerlei al of niet melodieus gerucht – bedoeld was om de aandacht af te leiden van een realiteit die wellicht wanhopig zou maken. Dit is een der functies geweest van de romantiek. Die andere functie, namelijk de wanhoop tot uitdrukking te brengen, is er echter niet minder werkzaam door geworden, in onze Welfare State die tegelijk een Warfare State is.

De schuld van het christendom

Wanneer kan er gesproken worden van schuld? Onder andere als men verwachtingen wekt, die niet verwezenlijkt kunnen worden en er dientengevolge leed wordt veroorzaakt. En des te meer, wanneer vervolgens dat leed op rekening wordt geschoven van degene, die het slachtoffer is geworden van de dwaling of de illusie. In deze zin nu heeft het historische christendom – en er is geen andere variatie van dat geloof manifest geworden – een grote schuld op zich geladen. De straf daarvoor is de moderne ontkerstening, de twijfel, het ongelooft. Want de schuld heeft nog allerlei andere vormen aangenomen, die geleid hebben tot het verval van de kerken. Een Nederlandse bisschop, Simonis, heeft (*Elsevier*, 21 januari 1978) gezegd: ‘We houden de kerk nu nog overeind, maar straks zakt ze als een pudding in elkaar en stort de façade helemaal in.’ Dit geldt voor Europa in meerdere mate dan voor Latijns-Amerika, Afrika of Azië, waar het primitieve geloof nog sterk is. Niettemin geeft de afvalligheid voedsel aan de stelling van Sigmund Freud, toegelicht in zijn *De toekomst ener illusie*, dat het christendom weinig toekomst meer heeft. De kinderkamer moet overwonnen worden, des te meer als ze geassocieerd wordt met een aangeprete sfeer van vertrouwelijkheid die in wezen vol was van verdrietigheid. De schuld, waarvan hier sprake is, kan worden teruggebracht tot één thema: het christendom heeft de levensvreugde en het lustgevoel wel beloofd, maar niet gegeven. En de ontwakende generaties hebben dat smartelijk ervaren.

De eschatologie

Een van de krachtigste drijfveren tot bekering was in het Romeinse Rijk de christelijke verkondiging van ‘het laatst der dagen’, de ondergang van de bestaande wereldorde, en de komst van de verlossende Messias. In deze zin is de Open-

baring, waarmee de kerk later zoveel moeite heeft gehad, kenmerkend geweest voor de snelle verbreiding van het geloof in de tweede eeuw van onze jaartelling. Uit de joodse synagogen waren de eerste christenen voortgekomen, die de inhoud en de symbolen van hun geloof putten uit het Oude Testament, en dus ook de leer omtrent de Verlosser, de ondergang der wereld en de schepping van een duizendjarig rijk, waarin de Satan geketend zou zijn. Omtrent deze staat echter dachten de christenen niet meer aan een aards Jeruzalem, naar de verbeeldingen van Jesaja een over allen heersende superstaat, maar aan een bovenaardse, onaardse, geestelijke en verheven realiteit. Met het oog op zulk een toekomst behoorden christenen (op stoïcijnse wijze) zoveel als doenlijk was onaangedaan te staan tegenover de heersende machten, hun sociaal, politiek of economisch stelsel, hun caesaren en hun heidense priesters. Het evangelie is vervuld van dit geloof aan de komst van de Verlosser, het einde der dagen. Men moest los staan van het materiële, van macht en gezag, want het ware heil 'was niet van deze wereld'. Het zalig spreken van de armen en de machtelozen, de afkeer van het vergaren van aardse schatten, erkenning van de 'schuld' ten slotte van allen die zouden hechten aan sociale posities... dat alles is eigen aan het evangelie. Men weet dat er in het begin van onze jaartelling in het uitgebreide Romeinse Rijk een merkwaardige mededinging optrad tussen Jezusaanbidding en Mythra-dienst. De eerste religie leidde van de tastbare realiteit af, en door reeksen van rampen in het Romeinse Rijk (aardbevingen, epidemieën, invallen van 'barbaren', verval aan de top) werden steeds grotere massa's voor het christendom gewonnen, dat overigens allerlei symbolen overnam van de Mythra-dienst. Deze laatste verheerlijkte een zegevierende stierengod op aarde (geen lam dat ter slachtbank werd geleid), een symbool van de vruchtbare zon. Maar het christendom richtte aller blik op 'gene zijde'.

Zijn eerste schuld nu was dat zulks samenging met een zeer tweeslachtige houding jegens het gezag. Dit zou weldra ineenstorten, maar het moest geëerbiedigd worden. Het vermaarde gezegde: 'Geef de keizer wat des keizers is, en geef

Gode wat Godes is', biedt een ontelbaar aantal opportunistische mogelijkheden. Luther en Calvijn zouden er vele eeuwen later dezelfde conclusie uit trekken als het katholicisme (de eerste en meest authentieke vorm van historisch christendom), namelijk dat de ware leer, hoewel ze geen aardse keizer aankondigt, de bestaande vorsten behoort te beschermen. In de *Brieven* die zijn toegeschreven aan Paulus, wemelt het reeds van de aanmaningen het werelds gezag te erkennen, ook dat van de slavenhouders (Romeinen 13, Petrus 2, Timotheus 6, Colossenzen 3, enzovoort). Zo dienstbaar aan de Romeinse keizers waren tenslotte de kerkvorsten en de theologen dat reeds in de derde eeuw de caesaren de voorkeur gaven aan christelijke soldaten, aan wie aanvankelijk was geleerd dat krijgsdienst uit den boze was. En in het jaar 325 werd dit christendom verheven tot staatsgodsdienst door Constantijn de Grote, die in hetzelfde jaar het concilie van Nicea beslissend beïnvloedde. Wat er volgde was voor latere beoordelaars weerzinwekkend: de belofte van de bovenaardse heerlijkheid werd gekoppeld aan de dienstbaarheid jegens aardse machten, aan de armen werd de hemel gepredikt terwijl ze beschamend werden uitgebuit en onderworpen, met andere woorden: het aardse christendom parasiteerde op het geloof aan het bovenaardse geluk. Eeuwen van feodale en later van kapitalistische exploitatie der volken konden worden geheiligd door een theologie, die een soort demagogie was geworden. Om het anders te zeggen: de christelijke kerk bestendigde het Romeinse Rijk, met dit verschil dat in Rome niet meer een vergoddelijkte keizer maar een stedehouder Gods zetelde, wederom een 'pontifex maximus', met een totalitaire en monotheïstische ideologie, steunpilaar van grootgrondbezitters, edellieden, legeraanvoerders, koningen en keizers. En later van kapitaalbezitters, burgerlijke autoriteiten, militaire leiders. In onze vaderlandse historie heeft het evangelie steeds gediend tot vaandel van confessionele partijen en staatslieden, die de verdediging van de meest aardse en materiële machten ten doel hadden. Aldus werd 'God' enerzijds symbool van de belofte van ongekend heil, en anderzijds van de onderworpenheid aan een gezag, dat even-

tueel zelfs het leven van de onderdanen opeiste. In feite zou men de methode pervers kunnen noemen, om mensen het recht op lust en leven te ontzeggen terwijl men hun dit alles nadrukkelijk in uitzicht stelde. Maar nog ernstiger wordt het probleem als men bedenkt dat het christendom een westers cultuurprodukt is. (En om misverstand te voorkomen: in die zin behoort ook Rusland tot het Westen!) De schuld van het christendom valt samen met die van een cultuurpatroon dat door zijn innerlijke tegenstrijdigheden vol lustvijandige elementen zit. En het christendom heeft door zijn leer van de erfzonde, de nietswaardigheid van de mens, de natuurlijkheid van leed, ellende en dood, gepredikt aan weerloze massa's ten bate van de rijkdommen en de macht van heersende minderheden, een historische schuld op zich geladen. In zijn *Vorlesungen* heeft Ludwig Feuerbach, de inspirator van de socialisten, anderhalve eeuw geleden al opgemerkt: 'De godsdienst, zegt men, is het beste troostmiddel in het ongeluk. Maar het beste middel ter vertroosting is waarschijnlijk het minste of slechtste middel ter bevordering van de menselijke gelukzaligheid. Want de troost laat ons een kwaal weliswaar verdragen, maar probeert niet die te overwinnen. Wie zich troost dat hij een slaaf is komt nooit tot de poging de slavenketenen te verbreken.' Het traditionele geloof moest verminderen voordat de opstand tegen het sociale kwaad mogelijk werd. En hoezeer heeft de kerk geprobeerd die geest van verzet te voorkomen!

Het ethische tekort

Er is evenwel sprake van veel meer dan van een sociale tragedie, van collectieve tekortkomingen. De gevolgen voor het individuele leven zijn niet minder schadelijk geweest. De oudste christelijke, dat wil zeggen katholieke gemeenschappen, wortelend in sociale verhoudingen waarin de slavernij normaal werd geacht, hebben uitdrukking gegeven – zoals de *Brieven van Paulus* – aan de bestaande situatie. Maar deze hield ook in dat gehoorzaamheid een deugd werd geacht in die zin, dat het eigen zedelijke oordeel ondergeschikt werd gemaakt aan uitspraken van de bijbel, of van concilies, of van

pauselijke encyclieken en ten slotte zelfs van de raad of de opdrachten van biechtvaders. Men moet dit beseffen om te begrijpen waarom professor Steenkamp, in een vermaard geworden interview, meende te moeten constateren dat 'het persoonlijke geweten van de katholiek... onderontwikkeld is'. Wat een collectief geweten kon zijn valt te vermoeden: het gevolg van een massapsychische beleving, waarin suggesties, gemeenschappelijke angsten en het streven naar gezamenlijke macht een grote rol spelen. Niet zonder reden heeft Freud, die het ook hier bedoelde 'geweten' een vorm heeft genoemd van 'sociale angst' (en van afwering van die angst!) in zijn *Massenpsychologie und Ich-Analyse* de mentaliteit van de traditionele kerken vergeleken met die van... legers. Het geloof bindt de leden van de kerk. 'Buiten deze band staan echter ook tijdens Christus' heerschappij alle individuen die niet tot de geloofsgemeenschap behoren, die haar niet liefhebben en van wie zij ook niet houdt. Daarom moet zulk een godsdienst, ook als ze zich de religie van de liefde noemt, hard en liefdeloos zijn jegens degenen die niet tot haar behoren.' De klassieke strijdende kerk is niet zelden – zoals door de Jezuïeten – vergeleken met een legerschaar.

Goed, in zulke situaties kon men spreken van een 'collectief geweten', dat bepaalt wat geoorloofd is, geboden of verboden. Maar wat men dan 'het persoonlijke geweten' pleegt te noemen, en wat ethisch gesproken het enige eigen zedelijke oordeel is, kan niet worden opgedrongen; het is een individuele verworvenheid. Welke portie erfelijkheid en welke invloed van maatschappelijke omstandigheden en opvoeding dan ook meetellen en de persoonlijke aansprakelijkheid beperken, tenslotte is het geweten als zelfstandig oordeel een zaak van vrijheid. Men kan zoals Spinoza de immanente rede zien als disciplinerende kracht boven de hartstochten en driften; men kan de nadruk leggen op het menselijke motief van ons handelen, dat een zowel individuele als sociale factor zou behoren te zijn en bron van gemeenschap, zoals Kant nastreefde te betogen; men kan met Sartre onderstrepen dat de menselijke waardigheid afhangt van ieders vrijheid en verantwoordelijkheid... in de ethica die zich los van de theologie

heeft ontwikkeld, en die daarvan geen dienaarste meer is, staat voorop dat men een oordeel pas zedelijk kan noemen indien het autonoom is. Van buiten komende, heteronome opdrachten kunnen nuttig of gevaarlijk zijn, in hun uitwerking goed of kwaad worden geacht, al of niet in overeenstemming met zeden en gewoonten, men kan ze niet zedelijk noemen. Reeds Spinoza wees in zijn *Ethica* het heteronome bevel (ook al achtte hij dat voor onredelijke massa's onvermijdelijk) af als ethische factor. 'Voor zover de mensen naar de leiding van de rede leven, in zover slechts komen zij altijd noodzakelijk van nature overeen.' (IV, 45) 'Wie door vrees geleid wordt, en dan het goede – opdat hij het kwade vermijdt – verricht, wordt niet door de rede geleid.' (IV, 63)

Na de wijsgerige ontwikkeling in de achttiende eeuw, na de uitspraken van Eduard von Hartmann in de negentiende eeuw, kon men zich bewust zijn, dat het geloof aan wat von Hartmann een 'theïstische God' heeft genoemd (in zijn *Selbstzersetzung des Christentums*) slechts kon leiden tot 'blinde onderwerping aan de almachtige heilige wil van deze transcendente God', op aarde en in de samenleving vertegenwoordigd door leiders van kerken. En orthodoxe protestanten mogen dan meer zijn afgegaan op wat ze vonden in de bijbel, hun 'papierenen paus', ook zij zochten in een openbaring buiten zich de grond voor hun handelen. 'Nu begint echter' – aldus von Hartmann – 'de ware moraal eerst bij de zedelijke autonomie, en de heteronome moraal, hoe waardevol zij ook als opvoedingsmiddel voor onmondigen moge zijn, wordt tot onzedelijke bestrijding van de ware en zuivere zedelijkheid, als ze zich nadrukkelijk in haar plaats stelt. Het moderne zedelijke bewustzijn is zich nu echter daarvan reeds bewust, dat handelingen die slechts gehoorzame uitvoering van een vreemde wil zijn, in het geheel geen aanspraak kunnen maken op zedelijke waarde in de eigenlijke zin van het woord; dat veeleer de morele belangrijkheid eerst bij de zichzelf bepalende zelfbestemming begint. En het bevindt zich daarom dan ook op zedelijk gebied in lijnrechte tegenstelling tot het christelijk bewustzijn, dat van de theïstische grondslagen en hun consequenties niet is los te maken.' In ons land heeft ten slot-

te G. Heymans in zijn *Einführung in die Ethik* (oorspronkelijk inderdaad verschenen als bijdrage tot de polemieken in de Duitse taal) dit standpunt onderschreven. 'Nu mogen we met de woorden goed en zedelijk bedoelen wat wij willen, zeker bedoelen wij daarmee iets anders dan deze door overweging van eigen nut bepaalde onderwerping aan de macht als zodanig. Wie iets omwille van het loon of de straf doet of nalaat, handelt wellicht zeer praktisch, doch niet zedelijk, en wel net zo weinig als de belonende of straffende macht een hemelse als wanneer ze een aardse is.' Met andere woorden: het zelfstandig, volwassen, verantwoordelijk worden van de vrije persoonlijkheid is door het christendom, zoals het zich historisch heeft geopenbaard, belemmerd. Het is gelukkig ook waar dat door zijn interne tegenstellingen tal van dissidenten tot ketters konden worden en voor eigen zelfstandige oordelen enig houvast konden vinden. Met name in het protestantisme heeft dit geleid tot eindeloze splitsingen ('elke ketter vindt zijn letter'), maar deze fase is dan ook een mogelijke overgang gebleken naar een humanistische autonomie. De traagheid in het proces van de zedelijke bewustwording is echter – ook door de godsdienstige heiliging van jammerlijke sociale verhoudingen – mede te wijten geweest aan het tot sociaal-politieke macht geworden christendom.

Lustvijandige tendensen

Onder de vele andere motieven voor oppositie tegen de kerken moet ten slotte één factor worden genoemd, die in deze eeuw steeds meer op de voorgrond is getreden. De basis van het bestaan ligt natuurlijk in de vitale driften en instincten, die betrekking hebben op zelfhandhaving van het individu en voortplanting van de soort. In die zin zou men ook kunnen spreken van een ethisch 'instinct', als het gaat om identificatie met de medemens ('Doe een ander wat ge wilt dat men u doet'), een instinct dat door de rede wordt bekrachtigd. Opmerkelijk is bij Spinoza bij voorbeeld het pogen om altruïsme te verzoenen met egoïsme in de zin van het zoeken naar wederzijds geluk. Terwijl hij (IV, 37) de deugd omschrijft als een hoedanigheid waardoor men niets voor zichzelf verlangt

wat men niet ook voor de overige mensen begeert, zegt hij tevens (IV, 24): 'Volstrekt deugdzaam handelen is niets anders in ons dan naar de leiding van de rede handelen, leven, zijn bestaan bewaren (deze drie betekenen hetzelfde) met als grondslag het zoeken van wat nuttig wordt geacht.' Nu kan deugd evenzeer leiden tot zelfopoffering, maar Spinoza belicht sterk het element van levensvreugde. 'Onder vreugde zal ik derhalve verstaan de hartstocht [passie, drift zou men kunnen zeggen, C.] waarmee de geest tot grotere volmaaktheid overgaat' (III, ii).

Natuurlijk wordt met name in de achttiende eeuw krachtiger het 'natuurlijke recht' op de voorgrond gesteld om lustgevoelens te ervaren, zinlijk geluk, materieel welzijn, tegenover het kleineren van het genoegen en van de lichamelijke genietingen, die door het traditionele christendom al gauw als zondig werden afgewezen. Terwijl vooral de seksualiteit de bron is van het leven, en hoewel ook de kerk poogde haar te kanaliseren in het huwelijk (overigens met matig succes) werd de erotiek danig gedenigreed, in wezen als zondig omschreven. In de christelijke civilisatie is een onuitroeibaar oerelement van het leven als 'vleselijk' gediscrimineerd, niet veredeld, niet redelijk geleid, niet gewaardeerd als bron van individueel genot, noch als sociale factor. De literatuur van het 'avondland' is een lange klaagzang over het tragische karakter van een erotiek, die een bron van vreugde zou kunnen zijn. De ontaarding, waarvan de 'antichrist' Nietzsche gewaagde, was natuurlijk te wijten aan het gehele sociaal-economisch-ideologisch complex, waarvan het christendom de vertegenwoordiger was geworden, en dat remmend werkte op het streven naar meer vreugde en veiligheid in het leven. Men denke aan de vrome weerzin tegen moderne geneesmethoden, tegen bliksemafleiders en sociale voorzorg, tegen strijd voor gezinsbeperking en hogere lonen voor het proletariaat, een weerzin die met moeite kon worden overwonnen, en die in de zogenaamde derde wereld vele kerken nog maakt tot bolwerken van feodale reactie. Er zijn onmiskenbaar sadistische tendensen ingeslopen in het onderstrepen van de wenselijkheid, smart te aanvaarden, verdriet te ondergaan,

leed te zien als onvermijdelijk en 'door God gewild', waarbij de Godsvoorstelling geschapen werd door autoritaire en bezittende kasten. Wat de seksualiteit betreft: deze bleef belast met een besef van zondigheid. En aangezien deze drift niet kon worden uitgedelgd bleef ze de vrome zielen verontrusten en ondermijnen. Men kon moeilijk een ander terrein vinden, waarop de mens zo onzeker, schuld bewust, gekweld kon worden als op dit gebied. Wat Freud openbaarde was eeuwenlang een realiteit: het mislukte streven naar het verdringen uit het bewustzijn van hetgeen een vitale basis is van het menselijke bestaan. En het telkens weer bewust wordende 'onderbewuste' verstoortte duurzaam het fatsoen, datgene wat oorbaar behoorde te zijn. Ook de wetten die betrekking hadden op het liefdeleven schenen (en schijnen nog vaak, ondanks de mate van ontkerstening) ontworpen te zijn door lieden die óf celibatair waren, óf sadistisch gezind, óf begiftigd met een povere seksuele potentie.

Men moet de seksueel-vijandige bijbelteksten vooral zoeken in het Nieuwe Testament. In de woorden die aan Jezus zijn toegeschreven, overweegt nog het geloof dat men zich moet voorbereiden op een immateriële, hemelse werkelijkheid, een 'rijk dat niet van deze aarde is', en dat men daarom (de stoïcijnse trek is onmiskenbaar) zijn driften zoveel mogelijk moet uitdelgen. Hier is kennelijk een auteur aan het woord van een ascetische sekte. Maar in de zogenaamde *Brieven van Paulus* spreekt de wetgever, die de vrouw wijst op haar plicht tot gehoorzaamheid, de man op de noodzaak tot sociale discipline, en die het baren van kinderen onvermijdelijk acht, maar in feite wel zondig. In Corinthe 7 leest men (in de bijbelvertaling van 1960): 'Wat nu de punten betreft waarover gij mij geschreven hebt, het is goed voor een mens niet aan een vrouw gebonden te zijn.' (Vroeger stond er: 'geen vrouw aan te raken', terwijl de eenzijdige aanduiding van de man als 'mens' wel goed met de bedoeling overeenstemt.) 'Maar met het oog op de gevallen van hoererij moet ieder zijn eigen vrouw hebben en iedere vrouw haar eigen man.' De ongewenste drift moet dus in het huwelijk worden gekanaliseerd. Dan volgen aanbevelingen voor ge-

regeld seksueel verkeer 'opdat niet de Satan u verzoeke wegens uw gemis aan zelfbeheersing', maar het huwelijk blijft – door de seksualiteit – toch iets als een noodsprong. De celibataire Paulus zegt tenminste: 'Maar tot de ongehuwden en de weduwen zeg ik: het is goed voor hen te blijven zoals ik. Indien ze zich echter niet kunnen beheersen, laten ze dan trouwen. Want het is beter te trouwen dan van begeerte te branden.' Men kent de oordelen die als boutades klinken: 'Trouwen is goed, niet-trouwen is beter', of: 'Zoals in alle gemeenten der heiligen moeten de vrouwen in de gemeenten zwijgen, want het is haar niet vergund te spreken, maar ze moeten ondergeschikt blijven, zoals ook de wet zegt.'

Het is met name deze patriarchale en daarnaast de anti-seksuele tendens die zovele miljoenen heeft vervreemd van het christendom. Maar de schuld van deze religie aan de misvorming van de erotiek en aan het bezoedelen van het lustgevoel is uitermate ernstig. Want het is moeilijk gebleken tot een vernieuwing en grondige hervorming te komen van seksuele verhoudingen, die zovele eeuwen zijn geheiligd in Gods naam.

Tenslotte nog dit: professor G. J. Heering oefende in zijn *De zondeval van het christendom* vooral kritiek uit op het christelijke militarisme, de verbondenheid van kerk en staat. Maar wat hij inzake de *Institutio* van Calvijn schreef heeft een veel wijdere strekking. 'Zo blijft nochtans behouden en ongedeerd, aldus Calvijn, hetgeen ik leer, te weten dat God de verworpenen haat, en dat met goed recht, omdat ze van zijn geest ontbloot niets anders kunnen voortbrengen dan stof en oorzaak van vervloeking.' Spotternijen en lasteringen zijn de beweringen van hen die zeggen: 'God is de vader van ons allen.' Dat vaderschap geldt slechts voor het zeer kleine getal der uitverkorenen. En wie dat zijn blijft verborgen. De anderen zijn prijsgegeven aan zijn autoritaire wraakzucht. Waar zo'n geest overheerst sterft de levensvreugde.

Heeft Jezus ooit geleefd?

Wat professor Bolland eens 'de grote vraag' heeft genoemd: 'Heeft Jezus geleefd' houdt blijkbaar thans, drie kwart eeuw later, niet zo velen meer bezig. De sterk voortgeschreden ontkerstening heeft bij ongelovigen de behoefte verminderd kerk en dogmatiek te bestrijden, beweerde historische gebeurtenissen te ontluisteren of ze tot mythen en legenden terug te brengen. De evangeliën spelen een beperkter rol dan voorheen, ondanks het politiek bedoelde conservatieve réveil in het geestelijke, zedelijke, sociale of artistieke leven. Maar ook voor gelovigen is de kwestie eigenlijk minder interessant dan men wel meende. Als Jezus eens heeft geleefd, is dat zo lang geleden dat men het verhaal wel naast het gewone leven van elke dag kan plaatsen, als een soort roman. Mocht men geneigd zijn waarde te hechten aan de in het evangelie vermelde wonderen, dan zijn die blijkbaar toenmaals en maar eenmaal gebeurd, ze waren niet bepaald een wet van Meden en Perzen. Geen sterveling zou geloven dat zijn zwangere dochter maagd was gebleven of dat een verdwenen lijk ten hemel verheven zou zijn geworden. Het is begrijpelijk dat G. A. van den Bergh van Eysinga, die het evangelie vooral waardeert als bron van oude wijsheid, in allegorieën en symbolen vervat, een van zijn boeken heeft genoemd *Leeft Jezus, of heeft hij alleen maar geleefd?*, welk laatste geloof hij tamelijk pover achtte. De belangstelling voor de problematiek is echter kennelijk, door of ondanks de ontmythologisering, verminderd.

Opmerkelijk is daarom het verschijnen van twee nieuwe werken over de evangeliën. Het eerste is de vertaling van het lijvige boek van Rudolf Augstein (redacteur van *Der Spiegel*) *Jesus Menschensohn* (1972) waarin wel niet nadrukkelijk de historiciteit van Jezus wordt ontkend, maar waarin het zeer gevarieerde en innerlijk tegenstrijdige beeld van de Verlosser terecht wordt gezien als het produkt van vage historische her-

inneringen, verbeelde mythen, oude legenden, verzonnen verhalen, *opdat* de mensen zouden geloven. Het boek van Augstein is het werk van een 'amateur', zoals vrome leken dat ook zijn, maar dan van een twijfelaar die jarenlang heeft gezocht naar de historische waarheid achter het Nieuwe Testament, om te ontdekken (na ontzaglijk veel materiaal te hebben gerangschikt) dat het met die waarheid slecht gesteld is. Het tweede boek is van een landgenoot, Pierre Krijbolder, afkomstig uit katholieke kring, en het verwerpt de historiciteit van de Jezusgestalte, om echter het historische en zelfs gewijde karakter te onderstrepen van de idee waarvan Jezus het symbool is. 'Jezus van Nazareth is geen lineair-biologisch persoon, maar de mythologische personificatie van een ideologie.' Daardoor wordt men herinnerd aan de in beide boeken niet genoemde, maar juist in ons land zo sterk vertegenwoordigde radicale bijbelkritiek, al blijft Krijbolder een aparte plaats innemen.¹

De ontheiligde Schrift

De christelijke wereld weet nauwelijks raad met Christus. Zoals hij naar voren treedt in het evangelie, het Goede Bericht, de Blijde Boodschap, is hij de man die opwekt de banden te verbreken met de bestaande orde, daar onverschillig tegenover te staan, en bereid te zijn in te gaan in het duizendjarig rijk, dat zal aanbreken na de ondergang van deze wereld. Het eschatologisch element, de verkondiging van het laatst der dagen en de komst van de Verlossende Messias, is waarschijnlijk het meest wezenlijke element in de Blijde Boodschap. Maar wat kon een maatschappij die zich wilde verduurzamen en bestendigen, die de feodale gezagsverhoudingen en de wetten van de eigendom, de krijgsdienst en de slavernij wenste te rechtvaardigen, met zulk een prediker beginnen? In het Nieuwe Testament echter is ook de tegenhanger van Christus vertegenwoordigd: Paulus genaamd, een uit het orthodoxe jodendom overgenomen verdediger van het traditionele gezag, van de gehoorzaamheid der slaven jegens hun meester. Zo is het mogelijk het ascetische, van de aarde afgekeerde geloof te verzoenen met de wetten van het Romeinse

keizerrijk. De oplossing van de tegenstelling tussen de twee gestalten was deze, dat het heil lag in de toekomstige, niet-aardse heerlijkheid, en dat de onverschilligheid jegens materiële en vitale behoeften en verlangens – ook op het terrein van de erotiek – behoorde te leiden tot kritiekloze aanvaarding van gezag en rijkdom van een militaire en economische elite, die in het Romeinse Rijk regeerde. Toen in het jaar 325 keizer Constantijn het christendom aanvaardde als staatsgodsdienst was dit proces voltooid. Maar reeds in 314 deed het concilie van Arles christelijke geweldlozen en dienstweigeraars in de ban. Nadien werd het christen-zijn zozeer een bewijs van gehoorzaam staatsburgerschap dat van 416 af alle soldaten des keizers christenen moesten zijn. Maar welk een tegenstrijdigheid, toegeschreven aan de leer van één en dezelfde Verlosser!

Het heeft lang geduurd voordat het mogelijk was een ernstige studie te maken van het ontstaan van het christendom, en pas in de achttiende eeuw ziet men de belangstelling voor de Oudheid, de ruïnes, de vreemde godsdiensten uitlopen op een gegronde kritiek op het Nieuwe Testament. Voordien hadden rebellen voornamelijk de 'nihilistische' Jezus geplaatst tegenover de gezaglievende kerken en geconstateerd dat de godsdienst verworpen was tot een instrument van gezag en bezit. De talrijke boerenopstanden en revoltes van de burgerij tegen de feodale standen waren evenzovele aanklachten geweest wegens verraad aan de idealen van het evangelie. Dan, met het groeiende begrip voor historische evolutie, rijst de vraag wat eigenlijk dit christendom is. Aanvankelijk kon men het beschouwen als een vorm van joodse ketterij in de synagogen der verstrooiing, blootgesteld aan alle godsdiensten en wijsbegeerten van het Romeinse Rijk. Naast de overwegend joodse invloeden zijn daar de suggesties, mythen, ceremoniën en dogma's van vele concurrerende godsdiensten, zoals de Griekse, Egyptische en Perzische religies. Achteraf weten we dat de eindstrijd eigenlijk is uitgevochten tussen het christendom van God Jezus, de lijdende gekruisigde, en de Perzische Mythra-godsdienst met de triomferende en overheersende zonnegod. De eindstrijd tus-

sen het lijdend lam en de zegevierende stier. In die worsteling heeft het christendom allerlei elementen uit de Mythra-dienst overgenomen, met name de verheerlijking van het licht en de verbeelding van de zonnegod, die sterft maar herleeft. Hoezeer aan het einde van de achttiende eeuw het besef van het universele, mythologische karakter van de godsdiensten toenam blijkt uit het rijke archeologische, historische en kritische werk van de geleerde diplomaat Constantin Comte de Volney, van wie *Les Ruines* (1791) in de negentiende eeuw ook in ons land veel gelezen is. Hij wees ook al op astrologische achtergronden van de godsdiensten, en propageerde een natuurlijke ethiek, die vrij zou zijn van kerkelijke dogmatiek.

In ons land trokken overigens twee andere buitenlandse geschriften spoedig de aandacht. Van David Friedrich Strauss *Des Leben Jesu* (1835) en van Ernest Renan *Vie de Jésus* (1863). In het eerste werk werd aandacht gewijd aan de mythologische zonne-elementen van het evangelie: de geboorte uit een maagd, in de midwinter-periode van het noordelijke halfrond, de dood en de wederopstanding van het 'Licht der Wereld', het vermogen om blinden ziende te maken, doden op te wekken, water in wijn te veranderen. De stralenkrans rond het hoofd van Christus is geen toeval, en de Moedermaagd met het kind is een antiek symbool. Bij voorbeeld van de Egyptische godin Neith, in de tempel van Saïs: 'Ik ben de-geen die is, was en zijn zal. Niemand der stervelingen heeft ooit mijn kleed opgelicht. En het kind, dat ik gebaard heb, is de zon.' Latere schrijvers zouden onderstrepen dat in het Johannes-evangelie de goddelijke Christus gelijk wordt gesteld met de Logos: de Wereldrede, ook het Woord dat het werktuig is van die Rede, de Idee die het wezen zou zijn van de werkelijkheid. Deze Logos is 'het licht der wereld', neerge-daald onder de mensen, zonder dat dezen dit begrepen. Deze Logos is gekruisigd door de onwetenden, maar niettemin her-rezen en onoverwinlijk, zegevierend gebleken. Het moesten wel ingewijden zijn geweest die zich zodanig in beeldspraak en in gelijkenissen hadden uitgedrukt. Deze stroming, waarvan Strauss een bescheiden baanbreker was geweest, zou zich later onstuimig openbaren, juist in Nederland.

Begrensd modernisme

Wat Ernest Renan aangaat, hij had veel meer succes, want hij twijfelde niet aan de historiciteit van Jezus, zodat het evangelische verhaal wel kon worden aanvaard als een verslag van hetgeen eeuwen geleden in Palestina was gebeurd. En aangezien de bijbel voor christenen toch een soort prentenboek is met historische beelden, was Renan eerder te verteren dan de grondgedachte van Strauss. Maar Renan meende wel dat men alles moest aftrekken wat historisch en wetenschappelijk onmogelijk was. Dus de wonderen, de goddelijke geboorte (zodat Jezus eenvoudig een buitenechtelijk kind werd) en de wederopstanding. Men hield het beeld over van een nog bruikbare leraar, die het slachtoffer was geworden van dogmatische onverdraagzaamheid. Jezus was geen mythe, maar veel van hetgeen over hem werd verteld was legende. Hij was geen God, maar een zedelijk mens die het hard te verduren had gehad, en die een aantal moraallessen had gegeven. Die waren voor het vaderlandse kapitalisme vaak vreemd genoeg, maar door de 'aftrekmethode' nog verder door te voeren, bleef er toch wel een idealistische dominee over.

Nochtans was de gevolgde methode van de 'moderne' christenen eigenlijk revolutionair, want in hoge mate ontmythologiserend. In het voetspoor van Abraham Kuenen werkten theologen als H. Oort en I. Hooijkaas mede aan de ontluistering van het historisch gehalte van het evangelie. Later zou K. H. Roessingh in *Het modernisme in Nederland* (1922) schrijven: 'Ook waar de "moderne mens" zich ten volle schikt onder de historische machten, die zijn leven vormen en beheersen, blijft hij zich bewust: ook die machten kan ik, als het mij lust, om hun geloofsbrieven vragen; hun heerschappij duurt niet langer dan ik het verkies; te allen tijde blijft het recht gewaarborgd van een nieuw onderzoek, van een nieuwe zelfbezinning. En of nu Darwin het zegt of Newton of de bijbel, ik behoud in beginsel de vrijheid om ze tegen elkaar af te wegen of ze alle drie terzijde te stellen en er tegenover te plaatsen mijn: op grond van hernieuwd onderzoek en denken vind ik...'

Deze wetenschappelijke gezindheid heeft de historiciteit

van Jezus tenslotte ernstig ondermijnd. De samenstelling van het Nieuwe Testament was een tamelijk willekeurige selectie geweest. Om de geschiedkundige waarde daarvan had men zich nooit bekommerd. De vermaarde volkstelling in het geboorteverhaal moest hebben plaatsgevonden in het jaar 6 van de nieuwe jaartelling, maar toen was Herodes (die nadien de kindermoord zou hebben georganiseerd) al tien jaar dood. Het proces tegen Jezus kon aldus nooit hebben plaatsgevonden. De evangeliën konden nooit in Palestina geschreven zijn. De dusgenaamde Marcus moest een Grieks-schrijvende (dus klassiek gevormde) Romein zijn geweest, zodat in 1901 de theoloog W. Wrede dit evangelie als een 'clericaal verzinzel' brandmerkte. En professor G. J. P. J. Bolland vermoedde dat Paulus, de schrijver van de brief aan de Romeinen, 'een te Rome woonachtige ingewijde is geweest, een gnosticus, een Nahasseen of Sethiaan uit de jaren 100-125, ongeveer 115'. In de brief aan de Galaten ontdekte hij elementen van de sekte der Mineeën. De opvatting van Renan dat de sekte der Esseeërs de kern had geleverd van de leer der evangeliën is ook nooit verworpen.

Historisch is er van Jezus niets bekend, en pas paus Julius I gebood in de vierde eeuw zijn geboorte te vieren in de midwinter, zoals met de zonnegoden was geschied. De Alexandrijn Philo, een 'vergriekste jood' in de vertrooiing, kent de Esseeërs en alle christelijke gedachten, maar geen Jezus. Justus van Tiberias, die een tijdgenoot van Jezus had moeten zijn, zwijgt over hem in zijn kronieken. De jood Josephus (37-100) heeft zijn geschiedenis geschreven van de joden, maar kent geen Jezus. Wat later in kopieën van zijn *Oudheden* was ingelast door monniken is gemakkelijk als vroom bedrog ontmaskerd. De naam Chrestos komt in vergriekste milieus wel voor, maar dan als de Brave, Rechtvaardige, Goede, ook door rebellen wel eens gebruikt voor opstandige slaven. Voor zover Jezus wordt voorgesteld als een oproerling is dat, omdat hij niet gelooft aan de duurzaamheid van het bestaande bestel, er geen waarde aan hecht, en – zonder op te wekken tot actieve rebellie – aanspoort te leven voor het komende koninkrijk Gods, dat zelfs niet 'van deze aarde is' en dus uit de catastrofe der wereld geboren zal worden.

Wat hield dus de moderne bijbelkritiek over? Een arme prediker van het christendom, die vermaande tot bekering in verband met de komst van het duizendjarig rijk, die een aantal zedelijke oordelen had afgewisseld met verwensingen, dreigementen en beloften, en die op aandringen van joodse rabbijnen was gekruisigd door de Romeinse overheersers, al had Pilatus (die zijn handen in onschuld wenste te wassen) daar niet veel zin in gehad, gezien zijn heidense onverschilligheid. In een novelle van Anatole France herinnert deze Pilatus zich overigens van het gebeurde niets. Indien het al geschied zou zijn moest het een van de vele rondtrekkende predikers hebben betroffen, die het einde der tijden verkondigden, zoals onze Getuigen van Jehova. En zeker geen wonderdoener, uit een maagd geboren en uit de dood herrezen. Datgene wat de moderne bijbelcritici nog overlieten voor vrome christenen was een schamel beetje.

De radicale kritiek

De suggesties van David Friedrich Strauss en van Bruno Bauer (*Kritik der evangelischen Geschichte*) waren echter niet zonder uitwerking gebleven. Moest men het evangelie niet beschouwen als een mythe, en meer dan dit: als een mysterie, als een gewijd verhaal waarvan de betekenis slechts voor ingewijden verstaanbaar was? Dan was Jezus inderdaad een godheid, maar geen mens van vlees en bloed, geen aardse figuur, veeleer een antropomorfe (mensvormige) verbeelding van de Logos, de Grond der Wereld. In deze gestalte – aldus Allard Pierson in zijn *Bergrede* (1878) – waren overigens vele projecties samengebracht, vele fantasieën naar het eigen beeld der gelovigen, naar hun wensen en hun angsten, hun utopieën en hun behoeften aan zelfkastijding. Pierson had in het evangelie minstens zes uiteenlopende en tegenstrijdige Christus-opvattingen ontdekt. In 1886 schreef hij samen met S. A. Naber zijn *Verisimilia*, waarin het mythische karakter van de evangeliën al duidelijk werd geschetst. Intussen was in 1880 ook het boek verschenen van een ‘darwinist van het eerste uur’, H. Hartogh Heijs van Zouteveen: *Over de oorsprong der godsdienstige denkbeelden van een evolutionistisch standpunt*.

Dan werd in *De Gids* in 1884 het baanbrekende artikel geplaatst van A. D. Loman, die het ontstaan van het christendom verschoof naar de tweede eeuw en de zogenaamde Brieven van Paulus voor 'onecht' verklaarde, dat wil zeggen voor produkten van de kerk. Omtrent Jezus, aldus deze richting, weten we niets en het is gewaagd te spreken van zijn historiciteit.

Het was tenslotte onder de invloed van de Hegeliaanse wijsbegeerte dat in de eerste helft van deze eeuw de zogenaamde radicale bijbelkritiek een hoge vlucht nam. Deze filosofie, van enigszins aristocratisch of elitair karakter, ging uit van het standpunt dat de Grieks-joodse auteurs van het Nieuwe Testament tot de menigte hadden gesproken in beelden en verbeeldingen, waarvan slechts ingewijden de zin zouden kennen. Bij hen werd het beeld tot zinnebeeld, waarvan de zin moest worden verstaan. Religie was er voor de gemene man, maar wijsbegeerte voor de weinigen. Het sociale element van een Jezus als proletarische God, geschapen naar het beeld van degenen die op aarde geen toekomst hadden, maar zich hun redding voorstelden in het komende hemelse rijk, woog in deze school niet zwaar. Wel heeft H. W. Ph. E. van den Bergh van Eysinga in zijn *Christusmysterie* (1917) de mythe vooral gezien als een belofte aan de armen en een protest tegen de rijken. Maar voor de 'Hegelianen' was Jezus toch allereerst het symbool van de Idee, de Logos, de Wereldziel die in alles werkt, de Waarheid. De antieke gnostiek, de leer der goddelijke wijsheid, werd beschouwd als inspirerende bron van de evangeliën, slechts te vatten voor hen die de betekenis ervan konden verstaan. Het was G. A. van den Bergh van Eysinga die de overgang beschreef van heidendom tot christendom met als uitgangspunt dat Jezus een begrip was, een voorstelling, geen historische persoon. Enkele titels van zijn boeken zijn op zichzelf programma's: *Voorchristelijk christendom* (1918), *De wereld van het Nieuwe Testament* (1928), *Leeft Jezus, of heeft hij alleen maar geleefd?* (1930). In dit laatste geschrift bracht hij hulde aan zijn Duitse geestverwanten A. Kalthoff en Arthur Drews.

Een aparte plaats moet men inruimen voor G. J. P. J. Bol-

land, die van 1906 tot 1911 geruchtmakende analyses gaf van het Nieuwe Testament, tegenover de *exoterische* vorm ervan de *esoterische* inhoud stelde, de wijsgerige zin. Dat be- toogde hij in *De achtergrond der Evangelien, Stoa en Gnosis, Gnosis en Evangelie. De grote vraag: heeft Jezus geleefd?* In zijn *Spreuken* gaf hij in de vorm van aforismen zijn mening over het verschil tussen geloof en wijsheid: 'De waarheid voor de gemene man zal nooit begrepene waarheid zijn (915). De christelijke leer houdt het ware in op de wijze der ondoor- dachte voorstelling (916). Het evangelie is een blijde bood- schap voor de velen, die weinig begrijpen en zich veel ver- beelden: die zich het ware gevoelvol moeten voorstellen (919). De prediker die niets te verbergen heeft, heeft niets te openbaren: de beste preek voor vrome gelovigen komt van wijze ongelovigen (967).'

Voor Bolland, met zijn elitair bedoelde opvattingen, kon de godsdienst wel geschikt zijn voor de 'gemene man' die toch nooit tot begrip kon komen. Dan was de verbeelding een mid- del tot discipline, en deze bijbelcriticus kon sociaal gespro- ken conservatief worden genoemd. Overigens was het evan- gelie niet meer nationaal-joods, maar universeel, en het richt- te zich tot alle mensen, als een vorm van vertroosting en stichting. Natuurlijk rees bij anderen de bedenking dat deze afhankelijkheid van de mythe verhinderde dat de mensen vol- wassen zouden worden. Het was de psycholoog Sigmund Freud die in zijn *De toekomst ener illusie* (1927) dit oordeel velde: 'De waarheden die de godsdienstige leerstellingen in- houden zijn zo misvormd en dogmatisch aangekleed, dat de massa der mensen ze niet als waarheden kan herkennen. Het gaat ermee als wanneer we het kind vertellen dat de ooievaar de kleine kindertjes brengt. Ook daarmee zeggen we een waarheid in de aankleding van een beeldspraak, want we weten wat de grote vogel betekent. Maar het kind weet het niet, het hoort slechts de portie misvorming ervan en acht zich dan later bedrogen. En we weten hoe vaak zijn wantrou- wen tegenover volwassenen en zijn opstandigheid zich juist met deze indruk verbinden. We zijn tot de overtuiging geko- men dat het beter is de mededeling van zulke symbolische

aankledingen van de waarheid achterwege te laten en het kind de kennis niet te onthouden van de werkelijke verhoudingen, volgens de trap van zijn intellectuele ontwikkeling.' Het sprookje mag niet worden misbruikt voor onderdrukking, de onthulling van de waarheid is een daad van sociale emancipatie.

Twee nabloeiërs

Welke is in deze jarenlange polemiek de waarde van de wetenschappelijke studie van Pierre Krijbolder? Van de door ons vermelde auteurs noemt hij slechts Sigmund Freud (maar dan diens *Der Mann Moses*), Flavius Josephus, Justus van Tiberias, Philo van Alexandrië, zodat het lijkt of hij geheel is voorbijgegaan aan de scholen der moderne en radicale bijbelcritici. Hij schrijft dat hij zich principieel afzijdig houdt van 'secundaire bronnen en detailstudies'. Toch noemt hij enige werken van A. F. J. Klijn en Lucas H. Grollenberg, stellig deskundigen hoewel geen hemelbestormers, en van geleerden die niet bepaald bekend staan als critici van het Nieuwe Testament, zoals Lévi-Strauss en Noam Chomsky. Derhalve moet Krijbolder vooral zijn kennis hebben geput (afgezien van de boeken van Klijn, Grollenberg, Trilling en Yadin) uit klassieke geschriften die hij heeft genoemd, en zulk een onafhankelijkheid is een verdienste.

In overeenstemming met de school der moderne protestanten komt hij tot de conclusie dat het christendom ontsproten is aan de beweging der Essenen of Esseërs. Meer in de lijn van de radicalen zijn deze conclusies: 'De vier ons bekende evangeliën en de Handelingen der Apostelen zijn mytische, modelmatig gedachte propagandageschriften... Jezus van Nazareth is geen lineair-biologisch persoon, maar de mythologische personificatie van een ideologie. De evangeliën zijn propagandageschriften, die een ideologie verkondigen in termen van het biologische leven van Jezus, een denkmodel... Aan de orde is niet de menselijkheid van Jezus, maar zijn goddelijkheid.'

De auteur, die slechts een beperkt aantal bronnen bespreekt – weinig in verhouding tot de vele critici die hem zijn

voorafgegaan – wijdt terecht veel aandacht aan de joodse nederlaag en de verwoesting van de tempel in het jaar 70, gezien als een teken van de ondergang der oude orde en als een opwekking te geloven aan de komst van de Messias. Hij heeft de geschriften van Flavius Josephus aan een breder onderzoek onderworpen dan gewoonlijk gebeurt. Centraal staat voor hem de reeds door Renan genoemde beweging van de Essenen, genezers van de geest, ‘therapeuten’. Hij ziet Simon Petrus – door vele radicalen ook als een mythe beschouwd – als de wezenlijke stichter van het christendom. Vrij talrijk – dat wordt in het voorwoord van A. F. Wyers ook erkend – zijn de vermoedens en veronderstellingen, maar men kan wel aannemen dat de evangeliën (waarvan er ons slechts vier bekend zijn, afgezien van apocriefe, maar even waardevolle fragmenten) zijn geschreven *nadat* het christendom als beweging was gevormd. ‘Zulke geschriften ontstaan, wanneer de beslissende fase in een ontwikkeling is afgesloten en men tevens voor de toekomst een schriftelijke vastlegging als noodzakelijke voorwaarde van voortbestaan herkent.’ De laatste hoofdstukken, over helleens en joods denken, zijn weer speculatief. Een feit is wel dat het evangelie het produkt is van vergriekste joden in de verstrooiing. Wat echter wordt gezegd over de ‘joodse metafysica’ van de negentiende en twintigste eeuw (blz. 202) moet men met menig korreltje zout nemen.

Intussen heeft de auteur wel de bedoeling – ook niet vreemd aan de Hegeliaanse school – het leven van Jezus te redden als mythe, aangezien het als een historisch gebeuren onhoudbaar is geworden. Ook in de moderne beweging van de voorstanders van ontmythologisering vindt men er velen die met het ontkennen van concrete historische achtergronden *revalorisatie* van de mythe nastreven, als heilig verhaal dat zinnebeeldig de vereiste ‘waarheden’ en ‘vastheden’, dus zowel geestelijke als sociale verbanden, consolideert. Natuurlijk behoeft het godsgeloof van een christen daaronder niet te lijden, en men kan zich indenken dat de auteur (blz. 28) volhoudt dat hij niet betwist dat de evangeliën ‘door God geïnspireerde geschriften zijn’, al moet dit karakter dan wel de

leer betreffen, de ideologie. Als men echter zegt in God te geloven (wat dit dan ook moge betekenen) kan men gemakkelijk duizenden geschriften (en waarom eigenlijk niet alle?) als 'door hem geïnspireerd' beschouwen, en stellig alle godsdiensten. Daar komt men geen stap verder mee.

Het boek van Krijbolder is belangwekkend, leerzaam, prikkelend en een nieuwe bijdrage tot een jarenlange polemiek. Maar het is waarschijnlijk het best om Augstein gelijk te geven, die spreekt van 'mensenwerk', als hij de evangeliën, de daarop gebaseerde dogmatiek, de vervalsingen en de politieke oogmerken in het licht stelt, om zijnerzijds de geestelijke, zedelijke en maatschappelijke emancipatie van de mens te dienen. De kerk is vanouds een staat binnen de staat geweest, een staatkundig orgaan, gebaseerd op de onkunde der gelovigen. Hans Conselmann heeft gezegd: 'De kerk leeft praktisch voort dank zij het feit dat de uitkomsten van het wetenschappelijk onderzoek over het leven van Jezus niet openbaar worden gemaakt in de kerken.' Dit is een nuchtere constatering.

- 1 Rudolf Augstein, *Jezus mensenzoon*, vertaald door dra. M. G. Schenk, Uitgeverij H. Meulenhoff, Baarn.
- 2 Pierre Krijbolder, *Jezus de Nazareeër. Een studie over de historiciteit van Jezus en de oorsprong van het christendom*. Wetenschappelijke Uitgeverij, Amsterdam.

Mystiek en religie

Het boek van Simon Vestdijk over *De toekomst der religie* is in die zin zeer persoonlijk, dat het niet gemakkelijk zou zijn thuis te brengen bij een bepaalde richting of school. Het is geschreven met een groot begrip voor betrekkelijkheid, voor de vele aspecten van een verschijnsel, voor symboliek en psychologie, terwijl het toch wel uitloopt op een principiële kritiek op het christendom dat volgens Vestdijk eens zal verdwijnen (blz. 275). Aan mij is gevraagd het onderwerp te beoordelen van mijn standpunt als atheïst.

Het zou ondoenlijk zijn, de talloze beschouwingen van Vestdijk aan een onderzoek te onderwerpen, en de waarde van de vele uitweidingen te schatten. Ik beperk me dan ook, om te beginnen, tot hetgeen Vestdijk (in de vijfde druk van 1975 op blz. 211) zegt over wat volgens hem de toekomst zal zijn van de religie. En allereerst tot de laatste mogelijkheid, die ik citeer: 'Naast de sociale oplossing komt de mystiek-introspectieve oplossing aan bod, dat wil zeggen: het christendom wordt op den duur vervangen door een mystiek-sociale religie in de trant van het boeddhisme, of door een sterk Aziatisch beïnvloede religie van psychologisch-symbolische aard.' Deze mogelijkheid komt Vestdijk zelf het meest wenselijk voor.

Nu is in de geschiedenis van het verzet tegen het christendom de mystiek inderdaad een belangrijke factor geweest. Niet wat daarvoor doorgaat in Azië, hoezeer het ook bij ons in de mode moge zijn, maar wat in de christelijke wereld tot uiting is gekomen. Het is opvallend dat Vestdijk dienaangaande weinig citeert, hoezeer ook de overgang van het christendom tot mystiek zijn voorkeur heeft. Hij noemt enkele malen oppervlakkig Ekkehard (1260-1327) maar niet Angelus Silesius (1624-77), noch ook de grote Spaanse mys-

tieken, waaraan onder andere Johan Brouwer zijn proefschrift had gewijd, Juan de la Cruz (Johannes van het Kruis), Luis de León en natuurlijk Santa Teresa (allen uit de zestiende eeuw), terwijl onze Nederlandse mysticus Ruusbroeck (1293-1381) evenmin wordt vermeld. Dat betekent niet dat Vestdijk hen niet kende, maar hij betrok hen niet in zijn opvattingen over de mystiek, hoewel ze in Europa natuurlijk een veel groter invloed hadden gehad dan Aziatische auteurs naar wie hij verwees. Het is nu opmerkelijk dat de radicale kritiek op het christendom die leidde tot het atheïsme zich juist veel heeft beziggehouden met deze mystici, omdat een van hun navolgers, Giordano Bruno, in het jaar 1600 op de brandstapel is gestorven, en onze grootste nationale wijsgeer, Baruch de Spinoza, eveneens hun erfgenaam is geweest. Wat is namelijk het geval? De mystiek is niet eenvoudig een vorm van religie, maar ze is in wezen iets anders. In de eerste plaats is daarin het begrip van God niet dat van een opperheer, een persoonlijke dictator, maar van een onpersoonlijke oerbron, een oernatuur, waaruit we allen voortkomen en allen terugkeren. Ekkehard maakt een nadrukkelijk onderscheid tussen de God die door de kerk is aangekleed, als een machtige monarch, naar het voorbeeld van de vorsten (in die zin 'antropomorf'), en God zoals hij naakt is, en derhalve vormeloos, maar alles omvattend. Vele mystieken van betekenis hebben in de seksuele gemeenschap hun hoogste symbool gezien, dus in het zogenaamde 'geestelijk huwelijk', een sublimatie van het oudtestamentische Hooglied, dat een bruiloftslied is. De vereniging met de godheid is voorgesteld als een extase die eigenlijk een orgasme is. Als Santa Teresa beschrijft wat ze gevoelt in de uitzinnige vereniging met God is dat niet anders dan een opstijging, buiten tijd en ruimte, die wordt beleefd in de hoogste seksuele vervoering. Maar er komt iets bij, namelijk het gevoel van onmiddellijke verbondenheid van de enkeling met het diepste wezen van de werkelijkheid, dat we overigens niet kennen, maar wel beleven. Er is geen plaats voor middelaars, voor priesters, zelfs niet voor heilige schriften. God en ik, en verder niets, zo zegt een van de mystici dat. Ze zijn allen ketteren. Bij Giordano Bruno loopt dit uit op

de volkomen verloochening van paus en priesters, op een trots besef van hoogste zelfwaardering, en dan op de dood. In de eeuw die daarop volgt heeft bij ons Spinoza aldus, misschien meer intellectualistisch, zijn aristocratische en individuele houding bepaald ten aanzien van hetgeen hij God noemde: de Substantie, het Wezen van de werkelijkheid, de Oernatuur, die in ons tot zelfbewustzijn komt. Aldus zijn we even noodzakelijk als God, even onmisbaar, even hoogwaardig. Dat hebben Ekkehard en Angelus Silesius op hun plastische manier uitgedrukt, Spinoza heeft het wijsgerig betoogd: we zijn een bestaansvorm, een verschijningsvorm van God, we behoeven niet deemoedig te zijn. Opmerkelijk is dat in de *Ethica* te lezen valt: 'De menselijke geest heeft een toereikende kennis van de eeuwige en oneindige waarheid Gods.' En in het vierde deel zelfs: 'Zelfverheerlijking is niet in strijd met de rede, maar kan aan haar ontspruiten.' Ten aanzien van God past geen gevoel van erfzonde of zelfvernedering.

Met betrekking tot de maatschappij is het wel nodig de solidariteit met alle medemensen te doen overwegen. 'Niets is voor de mens van zoveel belang als de medemens.' Voor zover mensen leven volgens de rede komen ze altijd van nature met elkaar overeen. Het is volkomen duidelijk dat in de leer van Spinoza de mens even belangrijk is als God, het Wezen van de werkelijkheid, omdat dit niet anders tot zelfbewustzijn kan komen dan door de mens.

Terecht heeft men het spinozisme, dat jodendom en christendom afwees om tot een hogere wijsheid te komen, een vorm genoemd van intellectuele mystiek. Spinoza zelf namelijk heeft in zijn *Ethica* gesproken van een derde soort van kennis, na de kennis van persoonlijke ervaringen en van de objectieve wetenschap, en deze bijzondere kennis is verkregen door intuïtie, door het indringen in de Oernatuur. Maar dat is ook: de dingen zien 'onder het gezichtspunt van de eeuwigheid'. Daaruit ontstaat de 'hoogste vreugde, de hoogste berusting van de geest'.

Men moet zich nu wel bewust zijn van het feit dat Spinoza in de christelijke wereld gold als een atheïst, dat hij door joden en christenen werd verketterd, en dat bij voorbeeld de

Nederlandse vrijdenkers van de vorige eeuw zich veelvuldig beriepen op deze wijsgeer. Het subjectieve element van de vervoering kwam daarbij natuurlijk op de achtergrond, de objectieve aanvaarding van de natuur als oermoeder van alle leven trad op de voorgrond.

In welke mate deze vorm van mystiek een rol heeft gespeeld in de vorming van de filosofie van het atheïsme moge blijken uit het magistrale werk van Fritz Mauthner: *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande* (1921-23), een geschiedenis van de Europese wijsbegeerte, waarvan de auteur zelf zich een 'atheïstische mysticus' noemt. Hij is een zeer moderne criticus van de taal: de taal is volgens hem niet bij machte om de diepst beleefde waarheden uit te drukken, zodat we ons eigenlijk uitdrukken in tekens, in symbolen, waarvan natuurlijk de godsdiensten vol zijn. Hij is overigens een bewonderaar van drie grote Europeanen: Ekkehard, Spinoza en Goethe. En hoewel Vestdijk deze genoemde stroming niet in zijn boek heeft beschreven, is zijn opmerking omtrent de vervanging van het christendom door een logische mystiek (in feite is de *Ethica* van Spinoza immers een *Logica*) een vertrouwde idee in de geschiedenis van het atheïsme. Dit kan ook wel inspiratie putten uit de filosofie van Lao-Tse in China, of uit het oorspronkelijke boeddhisme, dat immers geen godsdienst is maar een gedragsleer, geen religie maar een levensbeschouwing. De moderne goeroes en leraren uit het Oosten zijn echter vaak kwakzalvers, even erg als priesters of verlossers die de afhankelijkheid en dienstbaarheid van hun adepten beogen, en niet hun emancipatie en hun zelfbewuste vrijheid.

Sociaal of metafysisch

In de reeds genoemde passage over de toekomst van de religie heeft Vestdijk, afgezien van zijn voorkeur voor een overgang naar de mystiek, nog twee andere mogelijkheden genoemd. Ik citeer nu: 'De sociale religie krijgt op den duur de overhand, de metafysische religie verdwijnt gaandeweg, eventueel na periodieke opelevingen.' En ook: 'Het christendom handhaaft zich en evolueert verder, al of niet met poli-

tieke macht bekleed.' Kort gezegd schijnt de bedoeling van deze zinnen te zijn dat de kerken zich zullen aanpassen aan de sociale verlangens van hun leden, en dat de verwijzing naar hel en hemel, of naar de opperheerschappij van een bovenaardse God, zal ophouden nog succes te hebben. Wat dit aangaat kan men instemmen met de verwachting die Vestdijk in 1943 heeft uitgesproken: hoewel niet van harte hebben de kerken hun religie meer en meer – ondanks weerbarstige rechtse voorgangers – aangepast aan de realistische verlangens van de christenen. Maar tegelijk hebben die kerken dit gedaan om politiek gesproken hun materiële, politieke en militaire macht te handhaven. De ideologie is uitgedund, om de overheersing te redden. Dat is wat Marcuse heeft genoemd de 'repressieve tolerantie': men staat een aantal vrijheden toe, om des te beter het gezag van het systeem te kunnen bestendigen.

Aan de andere kant was – en is – er natuurlijk sprake van, dat vele gelovigen zelf zich willen emanciperen zonder de kerk te verlaten, maar ook zonder voorwerpen te zijn van manipulatie van kerkelijke voorgangers. Vandaar dat zich al na de Eerste Wereldoorlog, en sinds 1945 nog veel meer, het verschijnsel heeft voorgedaan dat grote aantallen gelovigen de kerken hebben verlaten – de bekende ontkerstening – terwijl degenen die bleven de inhoud van hun geloof steeds moderniseerden. Mannen als Abraham Kuyper of Hermanus Schaepman zouden zich in hun graven omdraaien als ze kennis konden nemen van het gedrag en de levensopvattingen van calvinisten en katholieken van onze tijd. In die zin van zelfstandige vrijmaking kan men de vele beschouwingen beoordelen van rekkelijke christenen, die veel meer dan voorheen rekening willen houden met de resultaten van de ervaringswetenschappen, met de stem van de rede, met het kiezen van levenspatronen op het gebied van de liefde en de seksualiteit. Nog immer wordt bij voorbeeld in socialistische kringen de naam genoemd van Leonhard Ragaz, die christendom en socialisme met elkaar wilde verzoenen en die dus wees op datgene wat ze gemeen hadden, of volgens hem zouden hebben. Nu is het zo dat alle mensen in alle werelddelen zo-

veel gemeenschappelijks hebben dat ze elkaar kunnen verstaan, elkaars wetenschap kunnen aanvaarden, elkaars wijsbegeerten kunnen bestuderen, in elkaars gemeenschappen kunnen wonen. Dat is hetgeen het humanisme altijd heeft betoogd, namelijk dat er een eenheid bestaat boven geloofsverdeeldheid, een thema waaraan professor Leo Polak een schitterende rede heeft gewijd. Maar hij was dan ook ontstegen, in de trant van Spinoza en als progressieve leerling van Kant, aan elke godsdienstige confessie, om de beweeglijke en groeiende wijsheden van de zoekende menselijke geest als leidraad te aanvaarden.

Men kan echter de conclusie van Vestdijk omtrent de religie van de toekomst ook nog anders interpreteren, en dan tevens in zijn geest. Het kan namelijk zijn, dat bij voorbeeld het socialisme wordt beleden als een religie, zij het dan zonder een persoonlijke God in den Hoge, zonder kerkelijke dogma's, zonder de theorie van de erfzonde, zonder de macht van de priesters. Tot zulk een standpunt kwam in 1926 de Belgische socialist Hendrik de Man, wiens boek *De psychologie van het socialisme* toen sterk de aandacht trok. Hij betoogde dat door massa's van arbeiders het socialisme werd beleefd als een heilsleer, met verwachtingen omtrent het laatst der dagen (de zogenaamde eschatologie), geloof aan een komend duizendjarig rijk en een schitterende broederschap, met allerlei dierbare symbolen, vlaggen, verzen, liederen, en met vereerde voorgangers. In het Russische communisme kon men toen reeds de wording constateren van een politieke religie en een marxistische kerk. Maar het was moeilijk te zeggen dat er op die wijze sprake kon zijn van wezenlijke humanisering. En droevig stemde het later te ervaren dat Hendrik de Man geenszins onvatbaar bleek voor het nationaal-socialisme van de Duitsers, die in 1940 België zouden bezetten. Uitgaande van de massapsychologie was het zeer aannemelijk, dat men collectiviteiten zodanig kon hypnotiseren dat ze onder leiding van een charismatisch geachte persoonlijkheid gebracht konden worden tot een krietiekloze en redeloze gehoorzaamheid aan een beleid vol van mythen, symbolen en dogma's. Die denkbaarheid is onder

andere in verscheidene werken uiteengezet door Gustave Lebon, die in hoge mate Sigmund Freud heeft geïnspireerd tot het schrijven van zijn werk *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1923), waarin hij zonder bewondering of instemming beschrijft hoe massa's, door een of andere ideologie gebonden en door een vadersymbool geleid, zich gedragen zoals eeuwenlang in kerken en legers is geschied. Men zou dus nauwelijks kunnen zeggen dat Hendrik de Man met zijn opvatting dat het socialisme een religie was of moest zijn, op de goede weg was. De machtsvorming was aldus misschien wel bevorderd, maar of dat ook het geval was met de humanisering van de gemeenschap kon men betwijfelen.

Dat alles echter kon men bij het verschijnen van de Nederlandse uitgave in 1927 nog niet weten of vermoeden. Aantrekkelijk klonken de twee stellingen die als 'algemeen-menselijk en eeuwig-redelijk' werden aangeduid en aanbevolen: 'Levenswaarden zijn hoger dan zakelijke waarden en de geestelijke levenswaarden zijn de hoogste... De motieven van het gemeenschapsgevoel staan hoger dan de motieven van het persoonlijke machts- en winstvoordeel.' (blz. 132) En inzake het Oosteuropese marxisme kon men toen (blz. 313) lezen: 'Men kan daarom terecht zeggen dat het marxisme, ondanks de schijn dat het slechts een maatschappijleer is, in werkelijkheid een maatschappelijk gemotiveerde wereldbeschouwing is. Niet *ondanks* maar *door* zijn toespitsing op het maatschappelijke heeft het als surrogaat voor godsdienst gewerkt. Juist omdat het ook theoretisch tegemoet kwam aan een neiging van de massa om het wereldbeeld op te bouwen uit een op sociale waarderingen berustend levensgevoel, is het erin geslaagd (in een tijdsbestek van twee of drie geslachten) die enorme invloed te verkrijgen op de arbeidersmassa's van Midden- en Oost-Europa, die steeds slechts door een *geloof* kan worden uitgeoefend.'

De voorspelling van Vestdijk inzake een 'sociale religie' was dus in 1943 geenszins nieuw, maar wel actueel. Het is inderdaad zo dat – als het gaat om sociale *categorieën* en collectiviteiten – de aflossing van het christendom door een sociale of socialistische religie wel tot de mogelijkheden be-

hoort. Dat op deze wijze het christendom zich zijdelings zou kunnen handhaven is evenzeer denkbaar, al wordt dan de geloofsleer uitgehold. Het grootste gevaar is natuurlijk dat aldus een totalitair gezag wordt gered, niet meer met een beroep op de bijbel of de theologie, maar met een verwijzing naar de schijnbaar onaantastbare en zelfs 'wetenschappelijk' genoemde theorie van een denksysteem, zoals in Oost-Europa jarenlang een dogmatisch misvormd marxisme is aangeleerd als monopolistische filosofie. Gewaagt men van de toekomst van de religie op deze wijze, dan is haar afschaffing verre daarboven te verkiezen. Ik weet niet wat het betekende dat het boek is opgedragen aan Theun de Vries. Deze was toenmaals een marxist en stalinistische communist. Simon Vestdijk was dat natuurlijk niet. Had hij de idealen gekend van de Russische anarchist Bakoenin, dan had hij daarin een vorm van atheïsme gevonden dat wilde breken met christendom en geloof, omdat hij elk recht van een mens ontkende gezag uit te oefenen op basis van enig geloof, religie of zelfs wetenschap. In zijn studie *God en de Staat* heeft hij alle aanspraken op gezag ontkend die hun basis zochten in een levens- en wereldbeschouwing, in kennis of wijsbegeerte. De menselijke kennis, aldus Bakoenin, is altijd onvolmaakt, ze groeit nog steeds, ze is geen dogma, en de geleerden zijn niet meer dan studenten. Zouden ze priesters willen zijn dan behoren we hun aanspraken af te wijzen. Een geleerde die uit hoofde van zijn studies gezag zou gaan uitoefenen zou worden tot een corrupte machtswellusteling. Hij zegt: 'Het kenmerk van het privilege en van bevoorrechte posities is, dat ze de harten en geesten van mensen doden.' Bakoenin wilde niet elk gezag ontkennen dat zich rechtvaardigt door arbeid: dat van de schoenmaker, van de architect, van de arts, van de specialist. Maar hij erkende geen onfeilbaar overwicht. Hij zei: 'Als ik buig voor het gezag van specialisten, en bereid ben hun voorstellen en hun leiding te aanvaarden voor een bepaalde tijd en in zekere mate, dan doe ik dit alleen omdat niemand mij daartoe verplicht.'

Zo heeft de ontkenning van de godsdienstige dogma's tenslotte geleid tot de opvatting dat de toekomst van de religie

haar opheffing zou zijn. En als men nochtans die naam religie zou willen handhaven, dan op een wijze die niets meer te maken kon hebben met christendom, openbaring, bijbel, persoonlijke God. Het lag wel voor de hand dat Vestdijk sprak van de overgang van een metafysische naar een sociale religie. In de geschiedenis van het humanisme is de overgang verondersteld van het geloof aan bovenaardse, hemelse of helse machten naar het vertrouwen in menselijke vermogens, om de aarde bewoonbaar te maken op een ethisch verantwoorde manier. In die zin is er ook in deze kringen veel gesproken over de toekomst van de religie of van een religie van de toekomst. Zeer in het kort zou ik daarvan verslag willen geven om vervolgens na te gaan, in welke verhouding Vestdijk heeft gestaan tot deze geestelijke stroming van vrijdenkers, humanisten en atheïsten. Vestdijks banden daarmee blijken dan toch zwakker te zijn dan men zou vermoeden. Hij stond er praktisch buiten.

Fasen van emancipatie

Terwijl ketterse denkbeelden, en zelfs atheïsme, zo oud zijn als de godsdienst, begint toch vooral in de dertiende eeuw, onder invloed van de vroege Renaissance die geïnspireerd is door het hellenisme, het ongeloof zich te openbaren. In de vijftiende en zestiende eeuw krijgt dit een zowel wijsgerig als ethisch en sociaal karakter, maar de directe ontkenning van de superioriteit van het christendom is nog zeldzaam en voor de twijfelaar gewoonlijk dodelijk. In de achttiende eeuw manifesteert zich het gebrek aan geloof zodanig, dat men kan zeggen dat de serie wordt geopend die betrekking heeft op de toekomst van de religie. Uit de veelheid van publikaties daarover kies ik alleen de *Catechismus van de Franse burger* van de hand van Constantin-François Volney, verschenen in 1793. Volney had toen reeds zijn beroemde boek over *Les Ruines* geschreven. Het merkwaardige van zijn nieuwe verhandeling was dat ze niet meer uitging van de bijbel of van religieuze dogma's, maar van de natuurwet, welke wet ook geacht werd in het innerlijk van de mensen tot uiting te komen. Boven elke zogenaamde openbaring stond een natuur-

lijke orde, die geen wonderen toeliet, omdat de natuur – in en buiten ons – de naam verdiende van God, zoals Spinoza al in de zeventiende eeuw had betoogd. De natuurwet bleef zichzelf gelijk in alle tijden en plaatsen, ze was universeel, onveranderlijk, en niet uit het verleden overgeleverd, maar in het heden te controleren. Die wet correspondeerde met de wetten van de rede, met het onderlinge begrip en de verdraagzaamheid – ook in de straffen, die de delinquent moeten verbeteren – zodat natuur en rede de onderlinge vrede dienen, niet de oorlog of de tweedracht. De religie van de toekomst zou dus in hoge mate op de wetenschappelijke, natuurlijke ervaring gebaseerd moeten zijn en op redelijk denken.

Ik stap dan over naar *Die Religion der Zukunft*, van 1843, geschreven door Ludwig Feuerbach, die toen op een hoogtepunt was van zijn roem. Hij heeft in zijn boeken over het wezen van het christendom en van de godsdienst allereerst de stelling verdedigd van de zogenaamde projectie: in de Godsvoorstelling projecteert de mens zichzelf, dat beeld is antropomorf, God is het wezen van de mens die hem scheidt. Ik moet, tussen haakjes, opmerken dat in de zestiende eeuw al de Franse wijsgeer en ethicus Montaigne, op grond van allerlei denkers uit de oudheid, die ook door Feuerbach worden genoemd, had opgemerkt dat de gelovigen zich goden maken naar hun eigen beeld. Ik citeer uit de *Essais* de volgende zinnen: ‘De mens is wel van zin ontbloot. Hij zou nog geen ziertje kunnen scheppen, en hij maakt goden bij dozingen... Wij ontvangen onze godsdienst slechts op onze manier en door menselijke handen, en niet anders dan de andere godsdiensten worden ontvangen.’ Montaigne gewaagt van gezag, dwang, dreigementen en beloften, die daarbij worden gebruikt. Hij zegt: ‘Een andere streek, andere geloofsgetuigen, soortgelijke beloften of dreigementen zouden op dezelfde manier ons een tegengesteld geloof kunnen opdringen...’

De toevalligheid van de godsdienst is dus manifest. Maar Feuerbach onderstreept, dat het beeld van God twee kenmerken heeft. Het weerspiegelt enerzijds het wezen van de

mensen, die zeggen erin te geloven. Anderzijds is het ook een verbeelding van hetgeen gelovigen wensen, zoals almacht, onsterfelijkheid, tegemoetkoming aan noden, behoeften of verlangens. Dat alles bestaat in de fantasie: de goden kunnen slechts wat de natuur en de mensen vermogen, niet meer. Maar het geloof, dat voornamelijk een wens is (een vrome wens), biedt hoop en troost. In zijn genoemde studie over de toekomst van deze religie nu handhaaft Feuerbach de term 'religie' voor nog een toekomstige levens- en wereldbeschouwing, om aan te duiden dat alles afhangt van de mensen zelf en de aarde. Hij zegt: 'Hebt in uzelf, zowel als in anderen, vóór alles achting en liefde voor de Mens.' Anders gezegd: 'De mens alleen is en zij onze God, onze vader, onze rechter, ons ware vaderland, onze wet en maatstaf, het alpha en omega van onze staatsburgerlijke en zedelijke, openbare en huiselijke leven en streven. Geen heil buiten de mens om... Ieder mens is geroepen en gerechtigd, in overeenstemming met de wil van de menselijke natuur zoals met de natuurlijke behoeften en vereisten van de gemeenschap, om gelukkig te zijn; hij heeft daarom ook het recht, voor het bereiken van dit geluk de zo groot mogelijke steun van de zijde van anderen te verlangen, alsmede de plicht zijnerzijds om die aan anderen te verlenen.' Dit alles komt neer op het gebod tot wederzijds hulpbetoon, nog in deze eeuw door Kropotkin in zijn *Ethica* nader toegelicht. De religie van de toekomst is aldus vooral een ethica.

Een merkwaardig boek is vervolgens de verhandeling, die Eduard von Hartmann in 1874 heeft doen verschijnen onder de titel: *Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft*. De zelfvernietiging van het christendom is een gevolg van de moderne civilisatie, van het verlangen om welzijn en veiligheid op aarde te verwerkelijken door middel van de menselijke wetenschap. Daarbij geldt geen andere maatstaf dan het heil van de mensheid. Hoewel von Hartmann zelf daar weifelend tegenover staat, omdat zijn cultuurpessimisme groot is, ontwaart hij de uitholling van het geloof door een technologisch en materieel optimisme. 'Het protestantisme is niets dan het overgangsstadium van het afgestor-

ven, echte christendom naar de moderne cultuurideeën, die in de gewichtigste punten diametraal tegenover de christelijke staan. En daardoor is het door en door vol tegenstrijdigheden, van zijn geboorte tot zijn dood, omdat het zich op alle tijdstippen des levens kwelt met de vereniging van tegenstellingen, die naar haar aard onverenigbaar zijn.'

Maar nog belangrijker in de wijsbegeerte van von Hartmann is de erkenning van een autonome ethiek, gebaseerd op het oordeel van de mens zelf, zonder gehoorzaamheid aan een van buiten komende macht. Ik citeer nu von Hartmann wat uitvoeriger, omdat zijn uiteenzetting ook kenmerkend is voor het godsdienstloze humanisme van de laatste eeuw. 'Zolang ik aan een theïstische god geloof, die mij en de wereld geschapen heeft, en tegenover hem sta als een vaas tegenover een pottenbakker, zolang ben ik tegenover hem niets, een scherf in zijn hand. Zolang kan mijn zedelijkheid in niets anders bestaan dan in de stipte, blinde onderwerping aan de almachtige heilige wil van deze transcendente god. Dat wil zeggen: zolang kan alle moraliteit slechts berusten op het van buiten af aan mij opgedrongen gebod, of *heteronoom* zijn. Nu begint echter de ware moraal pas bij de zedelijke *autonomie*, en de heteronome moraal, hoe waardevol zij ook als opvoedingsmiddel voor onmondigen moge zijn, wordt tot onzedelijke bestrijding van de ware en zuivere zedelijkheid, wanneer ze zich nadrukkelijk in haar plaats stelt.'

Nu we het in het bijzonder hebben over gezaghebbende werken over de toekomst van de religie, of de religie van de toekomst, zou ik ook nog aandacht willen vragen voor het uitvoerige werk van de Franse denker Jean-Marie Guyau, getiteld: *L'irréligion de l'avenir*, dus de 'Ongodsdienstigheid van de toekomst', verschenen in 1887, na het boek van von Hartmann, van wie hij in elk geval de naam en de wijsgerige denkbeelden wel kende. Guyau maakt geen nadrukkelijk onderscheid tussen irreligie en areligie, maar hij wil niet spreken van een religie van de toekomst, dat zou zoiets zijn alsof men zou geloven aan een toekomst van de astrologie in plaats van aan de wetenschap van de astronomie. Anderzijds wil hij ook niet gewagen van anti-religie, omdat in het religieuze gevoel

van het verleden bepaalde elementen bewaard kunnen worden: bewondering voor de kosmos en voor de onuitputtelijke energie, die erin wordt ontplooid; en het onderzoek naar de mogelijkheid van een ideaal, dat niet alleen individueel, maar ook sociaal en zelfs kosmisch zou kunnen zijn. Waarschijnlijk denkt Guyau hier aan de mystieke elementen, die in het christendom ook aanwezig zijn. Wat de toekomst aangaat ziet hij kansen voor het pantheïsme of monisme (God als oernatuur), waarvan hij het Spinozisme de optimistische versie noemt, en de denkbeelden van Schopenhauer en von Hartmann de pessimistische variant.

Hij weet dat deze laatsten zich zeer interesseerden voor de Indische religies, met name het boeddhisme en het hindoeïsme. Hij gelooft overigens niet dat zij voor de toekomst normatief zouden kunnen zijn. Hij ziet het bewustzijn van de mens als het bewustzijn van de natuur, die eeuwig is, en daardoor als een denken dat gericht is op duurzaamheid. Ook bij Guyau bevrijdt de mens zich van waandenkbeelden, angsten en dogma's, om zich te emanciperen en tot waarde te maken.

Als laatste document in deze serie zou ik dan nog willen wijzen op de vermaarde verhandeling van Sigmund Freud, *Die Zukunft einer Illusion* (1927), waarvan de titel al aanduidt dat de auteur de godsdienst beschouwt als een illusie, een droombeeld – hoewel soms ook een angstwekkend beeld – dat te maken heeft met de kinderperiode van de mensheid. Het geloof aan de vader, enerzijds straffend, maar anderzijds beschermend, ligt volgens hem ten grondslag aan de mythen en symbolen van de religie.

Overwegend is daarin de functie van hoop op redding, al ware dat in het hiernamaals. 'Maar de hulpeloosheid van de mensen blijft, en daarmee het vaderheimwee en de goden. De goden behouden hun drievoudige opdracht: de schrikwekkendheid van de natuur te verdrijven; te verzoenen met de gruwzaamheid van het noodlot, in het bijzonder zoals dat zich vertoont in de dood; en schadeloosstelling te bieden voor het lijden en de ontberingen die aan de mensen door het culturele samenleven worden opgelegd.' Maar in de praktijk kan dit geloof nauwelijks worden gehandhaafd, het verwordt

tot fictie en illusie. Het zou wel mooi zijn als er zo'n God was, maar de mens moet afscheid nemen van de sprookjes uit de kindertijd der mensheid. 'Hij zal eraan toe zijn als een kind, dat het huis van zijn vader heeft verlaten, waar hij het zo warm en behaaglijk had.' Maar, niet waar, het kinderstadium is er om overwonnen te worden. De mens kan niet eeuwig kind blijven, eindelijk moet hij naar buiten 'ins feindliche Leben'. Dat is volgens Freud de 'opvoeding tot werkelijkheid'.

In deze gehele evolutie van de denkbeelden die betrekking hebben op de toekomst van de religie is er sprake van haar grondige vervorming, van haar ontbinding zelfs, en steeds van de emancipatie uit bijgeloof en mythen, uit dromen en verdichtingen, om te naderen tot een ware kennis van het leven en van de mogelijkheden om op aarde te komen tot een menswaardiger bestaan. Van de achttiende eeuw af tot in onze eeuw kon gelden, wat Freud tenslotte schreef: 'Daardoor, dat de mens zijn verwachtingen van het hiernamaals terugneemt en alle vrijgeworden krachten op het aardse leven samenbrengt, zal hij waarschijnlijk kunnen bereiken dat het leven voor allen draaglijk wordt en de cultuur niemand meer verdrukt. Dan zal hij zonder spijt met een van onze ongeloofsgenoten kunnen zeggen: De hemel laten we over aan de engelen en de mussen.' Dit woord van Heine paste hier zeer goed.

Individualisme en socialisme

Door al deze kritische gedachten inzake de toekomst van de religie liep één rode draad: de weg die begaan moet worden leidt tot het afwentelen van drogredenen, van dogma's, van mythen en van beëindiging der splitsing van het bewustzijn, door Freud vergeleken met een vorm van paranoia: het leven in twee werelden, die van de bewustgeworden werkelijkheid, en die van de verbeelding, al is deze laatste dan gebaseerd op angsten en verwachtingen. In elk geval wordt geen heil gezien in de verloochening van een objectief beleefde werkelijkheid, om te vluchten in min of meer particuliere vormen van bevrediging in symbolische of mythische woorden of gedragingen.

Vandaar dat vrijdenkers en humanisten in het algemeen de vermenselijking van de samenleving, haar verbetering en eventuele omwenteling, centraal stellen. Daarbij kan de nadruk vallen op de gemeenschap of op de enkeling, het ene standpunt sluit het andere geenszins uit. Bij Kropotkin, bij voorbeeld in zijn *Ethica*, overheerst de natuurlijke moraal, het instinct van de identificatie met de medemens, het zich met hem dus wezensgelijk voelen wat betreft leed en vreugde, maar ook wat het logische denken aangaat. Deze categorieën maken het mogelijk, elkaar te verstaan, te begrijpen, samen te leven, gemeenschappelijke behoeften te bevredigen. Maar terwijl Kropotkin uitgaat van hetgeen we gemeen hebben, heeft Jean-Paul Sartre de nadruk gelegd op ieders individuele vrijheid, op de mogelijkheid een persoonlijke keuze te doen. Iedereen weet echter, dat Sartre zijn leven lang vooraan heeft gestaan in de strijd voor sociale rechten en maatschappelijke vrijheden.

Conclusie

Het was mijn bedoeling, naar aanleiding van het boek van Simon Vestdijk *De toekomst der religie*, een idee te geven van de humanistische literatuur over ditzelfde onderwerp, althans van haar hoogtepunten in de laatste twee eeuwen. In welke verhouding heeft Vestdijk gestaan tot deze stroming? De banden daarmee zijn zeer zwak. Hij heeft een reeks eigen overpeinzingen gegeven die uitlopen op soms aarzelende conclusies, waarbij veel aandacht wordt geschonken aan oosterse denkbeelden en gevoelens. Ik heb daarmee weinig contact. Zowel Schopenhauer als von Hartmann, die een belangrijke plaats innemen in de geschiedenis van het Europese humanisme door hun kritiek op het christendom, hebben waardevolle elementen van boeddhisme en hindoeïsme geïntegreerd in wijsgerige beginselen van Kant en (wat von Hartmann aangaat) zelfs van Hegel. Zulke filosofieën zijn niet populair. De mode, om in het Oosten gedragslijnen en denkbeelden te gaan zoeken is dat wel. Ze zou zeer goed kunnen bijdragen tot individuele zelfstandigheid, zelfbewustzijn, zelfdiscipline, onafhankelijkheid. Met name in het oorspronke-

lijke boeddhisme – we zeiden het al – zit een element van drang naar individuele bevrijding. In de praktijk echter zien we gelovigen, die niet meer worden bevredigd door het christendom, naar goeroes en mahatma's snellen van het Oosten, om daar volgelingen te worden en aanbidders, wel het tegenovergestelde van hetgeen het Europese humanisme en het atheïsme bedoelden als ze voedsel gaven aan dialogen over de toekomst van de religie. Ik denk dat Vestdijk dit gevaar heeft onderschat bij zijn aandacht voor de wijsheden van het Oosten.

Opmerkelijk is ook dat van de door mij genoemde wijsgeren en moralisten uit de humanistische beweging er vrijwel geen enkele voorkomt in de beschouwingen van Vestdijk, hoewel die ook de religie van de toekomst betreffen, handelen over mystiek en over sociale moraal. Als bij voorbeeld von Hartmann wordt genoemd is dat éénmaal zeer terloops in een rij van denkers die zich voor het Oosten hebben geïnteresseerd, niet in verband met zijn boek over de toekomst der religie en de autonome ethiek. De naam van Spinoza zoekt men vergeefs, maar Swedenborg komt er wel in voor. Wat de grote lijnen aangaat is Vestdijk zijn eigen speculatieve weg gegaan, buiten de door mij geschetste historische, humanistische, op atheïsme uitlopende stroming.

Aan de andere kant echter zijn er allerlei raakvlakken en blijken van gelijke gezindheid, wat gezien de kritische houding van de schrijver ook volkomen begrijpelijk is. De belangstelling voor Nietzsche en diens *Antichrist* mag zeker niet onvermeld blijven, en evenmin – ondanks de kritische houding jegens Freud – de belangstelling voor de erotiek. In dezen zou het hindoeïsme met zijn ja-zeggende houding jegens de seksualiteit wel een grotere invloed gehad mogen hebben op christendom en humanisme beide. Als ethicus heeft professor Leo Polak eens (voor de oorlog) een voortreffelijk boek geschreven over *Sexuele ethiek*, en in de beweging van de vrijdenkers was de belangstelling voor deze problematiek zeer groot. Dat heeft Vestdijk gemeen gehad met deze beweging, die onder andere als spreekbuis een *Wereldbond voor sexuele hervorming* had. Voor hem hield

religie (de religie der toekomst) in, dat daarin het erotische element was geïntegreerd.

Over de verdringing van de seksualiteit heeft hij (blz. 296 van de vijfde druk) behartigenswaardige kritische dingen gezegd, met name inzake het perverteren van de menselijke ziel door de erotische onderdrukking. Hij zag terecht in allerlei wandaden van verovering en agressiviteit, van bezitsvermeerdering en onderdrukking, gevolgen van angst voor de Eros, van negatie van het erotische, van misvorming van de menselijke ziel. En juist hierin moest hij – des te meer nog als romanschrijver – innig meeleven met al zijn tijdgenoten, die geen vrede meer hadden met het christendom.

De loges en de gedachtenwereld van de vrijmetselaars hebben in de twee-en-een-halve-eeuw dat ze bestaan meer vijandige reacties gewekt dan sympathie bij traditionele gelovigen en... bij totalitair-denkende politici. Zowel de nationaal-socialisten als de sowjet-communisten hebben deze geestelijke stroming verboden. De hoofdoorzaak daarvan is tweërlei: een 'geheimleer' met eigen symbolen onttrekt zich aan de op massa's gerichte ideologieën van kerken en staten, ze is te 'elitair' van karakter; en hoewel de loges niet verborgen of illegaal bestaan kunnen zij, door hun exclusieve leer voor ingewijden, de indruk wekken een soort geheime genootschappen te zijn van samenzweerders. Op zulke gronden zijn ze tenminste door de katholieke kerk en een aantal dictatoriale regimes bestreden. Voor zover de vrijmetselarij in verbinding wordt gebracht met het liberale kapitalisme kan men wel erkennen dat zij een produkt is geweest van de burgerlijke Verlichting der zeventiende en achttiende eeuw. Wat de verbindingen aangaat met het jodendom moet worden opgemerkt dat die relaties vooral de bijbelse bron van verscheidene symbolen betreffen, zoals de tempelbouw van Salomo. De bestrijders van de vrijmetselarij hebben de aard daarvan echter schromelijk misvormd.

Geloof in symbolen

De eerste grootloge van de vrijmetselaars is in 1717 gesticht in Engeland, en hoewel de Franse volgelingen de Britse tradities vaak hebben geschonden, is het Engelse initiatief historisch wel toonaangevend geweest. Een der bekende definities van de vrijmetselarij was deze: 'a system of morality, veiled in allegory, and illustrated by symbols.' Dat woord 'veiled' mag kenmerkend worden genoemd: voor buitenstaanders is er sprake van een sluier. Er staat niet 'revealed'

of geopenbaard, want er behoort iets te worden verborgen wat uitsluitend eigendom is van de broeders. Nu zijn inwijdingsriten en spreken in zinnebeelden zo oud als de civilisatie, en niet gering is het aantal radicale bijbelcritici dat vermoedt dat ook het christendom is geboren in kringen die overtuigd waren veel meer te weten dan de massa der gelovigen. Dezen dachten vooral in beelden, die voor de wijzen zinnebeelden waren, waarvan zij de zin konden verstaan. Wat dat aangaat heeft professor G. J. P. J. Bolland een zeer aristocratische filosofie ontworpen, onder andere toegelicht in zijn opzienbarende *Spreuken*, waarin een soort 'dubbele waarheid' (één voor wetende en één voor onnozele wezens) tot uiting komt. 'Wie het vatte, dat hij het vatte,' zo leest men in het Nieuwe Testament. Talrijk zijn daarin de symbolen, allegorieën, gelijkenissen. In Galaten : 4 leest men zelfs over Abrahams twee vrouwen Hagar en Sara: 'Er staat geschreven dat Abraham twee zonen had, één bij de slavin en één bij de vrije vrouw. Maar die van de slavin was naar het vlees verwekt, doch die van de vrije vrouw door de belofte. Dit nu moet zinnebeeldig verstaan worden.' En dan volgt dat Hagar de berg Sinaï betekent, 'die slaven baart', en Sara 'onze moeder, het hemelse Jeruzalem'.

Zeer groot is het aantal groeperingen geweest dat er de voorkeur aan gaf zich in symbolen te uiten, of die vermoedden dat beelden vaak zinnebeelden waren waarvan men de betekenis moest proberen te begrijpen. Afgezien van christelijke ingewijden (en het priesterschap is daarvan een uitvloeisel) hebben vier scholen de aandacht getrokken. Nu heeft Bolland dienaangaande een merkwaardige studie geschreven: *De Orphische mysteriën*, een geschiedkundige schets met twee toegiften. De eerste daarvan behandelt 'Hermetisme en Rozenkruiserij', en daarin is ook heel wat te doen over de vrijmetselarij. Kort samenvattend komt de opvatting van de wijsgeer hierop neer, dat vier stromingen elkaar hebben beïnvloed of uit elkaar voortvloeien: de kabbala, de alchimie, de Rozenkruiserij en de vrijmetselarij.

De kabbala heeft betekenis gehad voor de getallensymboliek, zoals die zich verder ontwikkelde: één is God (de Ene

of het Ene); twee is zijn openbaring in tegenstellingen; drie de daarover zegevierende geest; vier de natuur; zeven en twaalf zijn (afgeleid van drie en vier) heilige getallen. Enzovoort. De kabbala ziet overigens in het heelal een vaste orde, God is meer Logos dan Willekeur, en het wezen van de kabbala verstaat zich beter met het pantheïsme of deïsme (God als Oernatuur, God als schepper van de wetten van natuur en geest) dan met het kerkelijke theïsme. De alchimisten hebben wel gezocht naar het afscheiden, uit onzuivere stoffen, van het zuiverste metaal, het goud. Gezocht ook naar zo'n macht over de elementen, dat deze in hun dienst konden staan. Zelfs de onsterfelijkheid (door het 'levenselixer') scheen hun bereikbaar. De kerk heeft in hen duivelsleerlingen gezien, hun wereldbeeld was eigenlijk pantheïstisch, en weldra overwoog niet meer het experimenteren om goud te maken, maar de filosofie die ertoe moest leiden 'het goud der wijsheid' te vinden. Er was een grote hoogmoed in hen, een hoge waardering van het menselijk vermogen van degenen, die diep hadden leren denken. In naam van de driewerf grote Hermes Trismegistus werd de geheime wetenschap beoefend inzake de fysica, de logica en de ethica. Hoewel Bolland daarvan niet spreekt stammen uit deze sfeer de Faustlegende en het humanisme van Giordano Bruno, die in het jaar 1600 als ketter in Rome op de brandstapel stierf.

De daarop volgende Rozenkruisers beroepen zich op een waarschijnlijk legendarische Christiaan uit de vijftiende eeuw, maar het geschrift *De Faam der Broederschap* dateert van 1614, en werd elf jaar later in het calvinistische Holland verboden. De symbolen zijn ten dele ontleend aan de kabbala, deels aan de alchimisten, en verder aan de tempelbouw. De roos, die aan het kruis ontbloeit, is méér dan dat kruis. Deze leer gaat het christendom te boven. Er zouden allerlei occulte en magische elementen insluipen, maar aanvankelijk is ook hier sprake van een eigenlijk niet-christelijke wereldbeschouwing, verkondigd 'onder de roos'. Alleen ingewijden kennen het wachtwoord om binnen te treden. In 1638 schrijft Robert Adamson: 'Wij zijn broeders van het Rozenkruis, wij hebben het metselaarswoord en het tweede

gezicht.' Misschien heeft Bolland gelijk als hij in deze beweging de overgang ziet tot de vrijmetselarij, waarin God wordt voorgesteld als de roemrijke bouwmeester van hemel en aarde, en waarin derhalve de passer, de winkelhaak, het schietlood, het waterpas, de troffel, maar ook de vlammen-de zespuntige ster, de blauwe hemelkoepel, en het licht van de zon een grote rol spelen. Er zijn oude mythen in verwerkt, zoals die van Hiram, een semitische tempelbouwer, die van de Wereldtimmerman uit de Rigveda van de Hindoes, (en was ook Jezus geen timmerman?) en natuurlijk de terminologie van de bijbel, als deze gewaagt van een goddelijk bouwwerk. Bij Jesaja, Amos en in de Psalmen (127 bij voorbeeld) wordt het heelal vergeleken met een bouwwerk, en in Petrus 11:5 leest men: 'En laat uzelf als levende stenen opbouwen tot een geestelijk huis.'

De symboliek, de ritën en ceremoniën van de vrijmetselaars leveren weinig raadselen op, voor zover uitgetreden broeders ze hebben onthuld. Maar al onmiddellijk in de achttiende eeuw is het duidelijk dat niet zozeer het zoeken naar de hoogste wijsheid als wel het ideaal van een sociale moraal (eerlijkheid, hulpvaardigheid, vriendschap, kortom 'Societas') op de voorgrond staat. Er is sprake van mannenclubs, van 'sociëteiten', die er zich op laten voorstaan ook geestelijk voedsel te bieden, buiten de kerken, bereid in kleine kring en niet bestemd voor jan en alleman. Van zo'n loge hangt het dan af van welke kwaliteit dit voedsel zal zijn, welke culturele betekenis de graden (leerling, gezelschap, meester) hebben. Soms sprak men van een bron van naastenliefde, soms van een volksuniversiteit, dan weer van een gezelligheidskring, zelden van een hogeschool of een faculteit der wijsbegeerte. De burgerlijke Verlichting bleef echter wel een ideaal.

Zonderlinge veroordeling

In de zeventiende en achttiende eeuw, vooral na 1717, verbreidde de vrijmetselarij zich van Engeland (met zijn toenemende deïstische en liberale kernen) uit over het vasteland. Verdoemd werd de beweging door de pausen Clemens XII (1738), Benedictus XIV (1751) en Pius VII (1814) wegens

haar riten en symbolen. De 'driepuntenbroeders' (het getal drie is vanouds 'heilig' geweest) golden als gevaarlijke mededingers van de priesters, als bedervers van de ziel en als politieke samenzweerders. Hoe lang zoiets kan nawerken werd bewezen door generaal Franco in 1940, toen hij de loges verbood, omdat opstandigheid, republikeins geweld, misdadigheid en ketterij daarin zouden gedijen. Men moet echter wel glimlachen over het 'staatsgevaarlijke karakter' van de vrijmetselarij, als men leest dat in Engeland van het begin af de top werd gevormd door markiezen, graven en hertogen, en dat in 1875 de toenmalige Prince of Wales, de latere Edward VII, grootmeester werd, bij zijn troonsbestijging opgevolgd door even vorstelijke verwanten. In Duitsland trad in 1748 Frederik de Grote toe tot een loge, en zijn vriend Voltaire had deel aan de vrijmetselarij in Frankrijk, waar de kerk haar streng veroordeelde, zodat ze uitgesproken anticlericaal werd. In Nederland, waar in 1735 een grootloge werd gesticht, was in de negentiende eeuw de broer van koning Willem II, prins Frederik, grootmeester van de Orde tot aan zijn dood in 1881. In de 'grondwet' van de Orde speelden steeds de volgende beginselen een hoofdrol: ontwikkeling van de eigenschappen van geest en gemoed; het opvoeren van deze vermogens tot een hoger geestelijk en zedelijk peil; erkenning van de hoge waarde der menselijke persoonlijkheid en van het recht om zelfstandig de waarheid te zoeken; bevordering van het welzijn der gemeenschap door verdraagzaamheid en naastenliefde. Het gehoorzamen aan de wetten des lands gold als deugd, om geruchten over 'samenzweringen' te loochenen.

De vraag kon natuurlijk opkomen of de Orde christelijk kon heten, al beschouwden de meeste leden zich als christenen. Een belangrijker probleem was, of een vrijmetselaar atheïst kon zijn. In het algemeen werd dit ontkend, omdat de Orde uitgaat van 'een vast vertrouwen in de werkelijkheid van een geestelijke en zedelijke, de mens en de mensheid voortstuwende wereldorde'. Aldus moest men wel geloven aan een leidende almacht, hoe vaag men die ook mocht omschrijven. In Nederland was het vraagstuk van betekenis omstreeks 1854, toen uit de loge *Post Nubila Lux* (toenmaals

overigens niet 'erkend') de vrijdenkers voortkwamen die in 1855 het tijdschrift *De Dageraad* en in het daarop volgende jaar de vrijdenkersvereniging van die naam hebben opgericht. Een der stichters van de loge was M. F. Polak, die zelf niet tot de Dageraad toetrad, maar wel een vrijgeest was met belangstelling voor de natuurwetenschap, de 'natuurlijke religie' (een voor iedereen op de wereld geldig gevoel van afhankelijkheid jegens de orde van het heelal) en zo ook voor een 'natuurlijke moraal'. De belangrijkste initiatiefnemer tot deze ontwikkeling was de arts en natuurkenner Franz Jung-huhn, op Java een pionier inzake de kinateelt. Het 'Groot-oosten der Nederlanden', het landelijk hoofdbestuur, vasthoudend aan een Opperste Bouwmeester, aan 'een plan achter schijnbare planloosheid', weigerde openlijke atheïsten toe te laten. Maar voor heel wat spinozisten, pantheïsten of deïsten met een meer filosofisch dan kerkelijk godsbegrip was er wel plaats. In Frankrijk waren radicale loges veel talrijker en tot ontsteltenis van de Britse broeders is het geloof aan een 'Grand Architecte de l'Univers' eens geschrapt geworden. Een vrijzinnige religie bleef echter gewoonlijk overwegen.

Het is dus met name in katholieke landen, in confessionele partijen en staten, in totalitaire regimes, dat vrijmetselaars wegens hun 'geheimleer' bestreden of verboden zijn, ook in de Sowjet-Unie. In het Westen zijn de loges ingeburgerd. Het is begrijpelijk dat het exclusieve lidmaatschap voor mannen wel kritiek heeft uitgelokt. Er zijn dan ook 'gemengde' loges ontstaan, die echter niet officieel erkend zijn. Er zijn in de wereld echter veel en veel meer mannensociëteiten, zodat ook dit punt niet opzienbarend is.

De meeste boeken en brochures die tegen de vrijmetselarij zijn gericht, komen uit katholieke kringen, tot ongerief van de vrijmetselarij en... van de katholieke kerk zelf! Deze is namelijk eens de dupe geworden van een stel grandioze bedriegers onder leiding van de Fransman Leo Taxil. Hij was rooms opgevoed, vrijmetselaar en later vrijdenker geworden, auteur van vele antigodsdienstige geschriften en van de *Bible Amusante*, een persiflage op de Heilige Schrift. In 1885 besloot

Taxil zich te 'bekereren' en zijn pen in dienst te stellen van de moederkerk bij de bestrijding van de vrijmetselarij. Hij kon hiermee aansluiten bij de encycliek van paus Leo XIII *Humanum Genus*, gericht tegen de boze geesten, die in dienst van de duivel in opstand waren gekomen tegen God. Wat Leo Taxil produceerde was pure onzin ten aanzien van *Les Frères Trois Points* (1886), *Les Soeurs Maçons* (die helemaal niet bestonden), *L'assassinat* (der samenzweerdens) enzovoort. Bij honderdduizenden werden zulke sensatiegeschriften met hulp van de kerkelijke overheid gedrukt en vertaald. Taxil kon het tenslotte niet meer alleen af en hij associeerde zich met Karl Hacks (le docteur Bataille), die *Le Diable au 19me siècle* heeft geschreven. Steeds werden de vrijmetselaars als duivelskinderen en aanbidders van Satan afgeschilderd. Op simpele zielen moet dit wel indruk hebben gemaakt. Tenslotte vonden ze in 1895 een dame uit, Diana Vaughan, dochter en minnares van de Opperste Duivel Asmodeus, die in maandelijkse afleveringen haar min of meer pornografische onthullingen publiceerde. In 1896 was Taxil nog een groot man op een anti-vrijmetselaarscongres in Trente. Toen werd echter het bedrog te gek; en al was Taxil eens ontvangen door paus Leo XIII, hij werd nu toch te ongelofwaardig. Om de eer aan zichzelf te houden onthulde hij op 19 april 1897 in de beroemde zaal van het Geografisch Genootschap te Parijs hoezeer miljoenen de dupe waren geweest van zijn mystificaties, die nochtans slechts konden gelukken dank zij de medewerking van de hoogste geestelijkheid. Maar mocht deze dan een veer hebben gelaten in deze klucht, de legenden omtrent misdaden van vrijmetselaars waren er wijd door verspreid. Dat leden van loges elkaar vaak diensten bewijzen werd hun nog altijd ernstiger verweten dan eenzelfde solidariteit tussen deelgenoten van talloze andere genootschappen, die veel minder in opspraak zijn gekomen. En het blijft verbazingwekkend dat de vrijmetselaars telkens weer in een exclusieve beklagdenbank zijn geschoven, vooral uit angst voor hun overigens ongewaarlijkke 'geheimleer'.

De belangstelling voor Spanje was in Nederland na de Eerste Wereldoorlog gering. Er waren berichten over de pro-Duitse gezindheid van koning Alfonso XIII, over diens roekeloze oorlog in Marokko, en er werd zelfs een brochure vertaald van de hand van de bekende romanschrijver Blasco-Ibáñez tegen deze vorst. De auteur genoot in Europa een aanzienlijke bekendheid door zijn realistische verhalen, waarin voor buitenstaanders ook een exotisch element niet ontbrak. Met name als het ging om de tuinen van Valencia, de wijn, de stierengevechten, de anticlericale rebellen was er een klankbord aanwezig, ook in ons land. Verzet tegen de koning was ook gepleegd door de zeer veelzijdige, en meer gecompliceerde schrijver Miguel de Unamuno. Hij was verbannen naar het eiland Fuerteventura, met hulp van Franse vrienden vandaar gevlucht naar Parijs, en daar had hij in 1925 een reeks bloemrijke en agressieve verzen gepubliceerd tegen het regime van de koning, die van 1923 tot 1930 zijn generaal Primo de Rivera had belast met de dictatoriale leiding van de regering. Maar aanvankelijk was Unamuno nog weinig bekend. Romans van Pío Baroja konden ook rekenen op een aantal bewonderaars. Zijn stijl was eenvoudig en direct, hij had de belangstelling van een cynisch geworden en teleurgestelde individualist voor het Spaanse anarchisme, zoals in zijn hier wel bestudeerde romans *El mundo es así* en *La ciudad de la niebla*, die spelen in kringen van anarchistische ballingen in Genève en Londen. Overigens was er in beperkte mate ook wel aandacht aanwezig voor de Spaanse klassieken, en natuurlijk voor Cervantes, allereerst voor zijn *Don Quijote*. Carry van Bruggen wijdde een passage aan hem in haar boek *Prometheus* (1919), in 1921 vertaalde Dr. G. J. Geers van Cervantes de novelle *De doorluchte vatenspoelster* (met een inleiding), Annie Salomons schreef in 1923

veel over Cervantes in *Leven en Werken*, C. F. A. van Dam aanvaardde in december 1927 zijn functie van bijzonder hoogleraar in Utrecht met beschouwingen over deze auteur. Er bestaat dan een vertaling van de *Quijote* van de hand van C. L. Schüller tot Peursum met veel vrijheden, en deze wordt in 1930 herschreven door René de Clercq, met illustraties van Albert Hahn jr., die de romantische platen van Gustave Doré niet kunnen doen vergeten. Van Dam besluit dan met de dichter Werumeus Buning een nieuwe vertolking te vervaardigen, die in 1941 gereedkomt. Natuurlijk wijden Geers en Brouwer in hun studies, die ze schreven voor *De Renaissance in Spanje* (1932) de noodzakelijke aandacht aan Cervantes, terwijl er veel wordt geschreven over een film met de beroemde zanger Tsjaljapin in de hoofdrol en over het symfonische drama van Richard Strauss. Dan breekt in juli 1936 de Spaanse burgeroorlog uit, en nu krijgt alles wat klassiek Spaans is een bijzondere dimensie. In zijn *Van oude en nieuwe christenen* schrijft in 1937 Menno ter Braak over 'Don Quichotte, of de menselijke waardigheid'. Lou Lichtveld wijdt aan de dolende ridder ook aandacht in zijn boek *De sfinx van Spanje*. Naar ons land komt de progressieve katholieke auteur José Bergamín (van het tijdschrift *Cruz y Raya*), die in Amsterdam en Den Haag (daarbij was Menno ter Braak aanwezig als redacteur van het dagblad *Het Vaderland*) lezingen houdt, onder andere over *Spanje en Cervantes* ('Eenzaam en verlaten staan we in de wereld'; 'Spanje en Cervantes voor de poorten van de hel'). Professor Van Dam werkt intussen aan een nieuw groot woordenboek, waarvan het eerste deel verschijnt in 1932, het tweede in 1937, hij publiceert voor studenten leerboeken, onder andere over taalkunde, spreekwoorden en gezegden, maar hij draagt weinig bij tot de studie over Spaanse geschiedenis en literatuur, afgezien van zijn colleges in Utrecht. Sinds omstreeks 1930 wordt het hispanisme vooral gedragen en ontwikkeld door G. J. Geers, J. A. van Praag en Johan Brouwer. Ze staan in 1936 aan de zijde van de republiek en tegenover Franco, ze hebben dan veel contacten met het Spaanse gezantschap en organiseren bijeenkomsten om steun aan de republiek te be-

pleiten. Zonder de achtergrond van de burgeroorlog kan het hispanisme niet meer worden gezien.

G. J. Geers

Geers was in Delft geboren en had in Leiden gestudeerd bij de beroemde professor Uhlenbeck. Hij promoveerde in 1917 op een proefschrift over de taal van een Indianenstam. In Madrid was hij 'huisleraar' van de kinderen van de toenmalige gezant; en niet alleen werd hij daar een specialist inzake de kennis van het Spaans, hij werd er ook communist. Dit had ten gevolge dat hij Spanje moest verlaten. Maar evenals Gorter brak hij spoedig met het leninisme, werd een aanhanger van het radencommunisme (wel sowjets, maar geen dominerende partij), daarna van het anarcho-syndicalisme. Terug in Nederland ontwikkelde hij zich weldra tot een erkend hispanist, en in 1928 werd hij in Groningen toegelaten als privatdocent in het Spaans. Daar was het dat hij – met de romanist Sneyders de Vogel – Johan Brouwer kon doen promoveren op een dissertatie inzake de Spaanse mystiek. Leraar Nederlands was hij in Enschede en Den Haag (waar hij zich in 1932 vestigde) om onmiddellijk na de oorlog hoofdredacteur te worden van een kortstondig dagblad, voortgekomen uit de illegaliteit. In 1946 werd hij in Groningen lector in het Spaans, in 1961 – een jaar voor zijn afscheid, met een rede over 'Cervantes en de vrijheid' – nog professor. Aan deze universiteit was hij een uiterst markante, in rang onvoldoende gewaardeerde persoonlijkheid. Hij was zelfs in het Humanistisch Verbond een te kritische denker. Afgezien van zijn belangstelling voor een zeer links socialisme had hij zich op de psychoanalyse geworpen, hij kende het werk van Wilhelm Reich die met zijn 'sexpol' (seksuele politiek) een sociale revolutie poogde te bevorderen door de mensen los te maken van de geldende seksuele moraal, die 'lustvijandig' werd geacht. Hij was een van de weinige hispanisten die juist in de Spaanse literatuur het woekeren van 'freudiaanse' complexen heeft gesignaleerd, trouwens op grond van analyses van de Weense school. De contacten, die ik zelf sinds 1928 met hem had, hebben ertoe geleid dat ik in 1938 de

eerste omvangrijke studie heb gepubliceerd over Wilhelm Reich. Toen ik in 1951 op deze basis mijn proefschrift over *De Spaanse barok en Calderón de la Barca* verdedigde, had Geers in 1950 in *De Nieuwe Stem* zijn daarmee parallel lopende essay geschreven over 'De psychologische basis van de barok'. Overigens had hij in zijn boekje over *Lope de Vega, zijn geest en zijn werk*, een publikatie van *De Vrije Bladen* (1935), het martelende zondebesef en de verminking van Eros al aan de orde gesteld. In de inleiding van deze studie schreef hij vol zelfbewustzijn, geconfronteerd met theologen en katholieke commentatoren: 'Zonder gebed, zonder aanroeping, zal ik alleen moeten doen, wat ik alleen, nu in 1935, hier in Holland, kan.'

Afgezien van de unieke mogelijkheid de psychoanalyse toe te passen op de Spaanse literatuur, had hij (leerling van Uhlenbeck!) zich ook beziggehouden met de basis-structuur van de versificatie, onder andere in het vaktijdschrift *Neophilologus*, want hij achtte de versregel met vier heffingen de grondslag van de oudste poëzie. Zijn wetenschappelijke betekenis is, door gebrek aan leerlingen, nooit behoorlijk tot uiting gekomen. Voor zover hij faam verwierf bij het grotere publiek was dat door zijn vertalingen, van novellen van Cervantes en van romans van Unamuno, later (na de oorlog) ook van het werk van Ortega y Gasset. In feite was hij noch een geestverwant van Unamuno, noch van Ortega, en hun speculatieve, deswege soms opzienbarende gedachten kon hij persoonlijk zeer kritisch bezien. Wat Unamuno aangaat: aan diens werk had hij in 1928 zijn openbare les gewijd in Groningen. Deze schrijver van unieke romans worstelde met het Godsbegrip en het christendom. Hij was naar zijn rede geoordeeld een atheïst, maar hij wilde onsterfelijk zijn en daartoe begeerde hij te geloven aan een godheid die hem zulk een voorrecht zou kunnen schenken. Als romanschrijver had hij ongewoon diepzinnige invallen en gedachten. Wat dit aangaat was Ortega veel meer een succesrijke journalist met historische bespiegelingen, die hoogst twijfelachtig konden zijn. Beiden hadden gemeen dat ze verachting en angst hadden voor massa's. En zo moet Geers het ook wel hebben gevoeld,

al was hij dan een socialist, en die anderen autoritaire individualisten. Ortega had van allerlei gemeen met onze Hui- zinga, die de komst vreesde van de heerschappij der menigte, en de 'schaduw van morgen' werden geworpen zowel door het communisme als door het fascisme. Geers voelde met dit liberalisme wel verwantschap, maar slechts voor zover het de angst betrof voor een autoritair communisme, want van een libertair socialisme bleef hij voorstander. In 1932 publiceerde hij met Johan Brouwer *De Renaissance in Spanje*, een grondige documentatie over de verscheidene kunsten in de Spaanse Gouden Eeuw. In Den Haag organiseerden beide auteurs met J. A. van Praag bijeenkomsten, die gewijd waren aan de Spaanse letterkunde, onder andere een 'Spaanse week'. En in hotel De Witte Brug sprak door hun toedoen eens Ortega y Gasset, die een aantal spitsvondigheden ten beste gaf, en nadien in een Argentijnse krant intelligente onzin over het Nederlandse volkskarakter verkondigde, uitgaande onder andere van... het fietsen. De 'boekverkoper' de antiquair Gé Nabrink was toen een van de eersten die zich wijdden aan de import van het Spaanse boek in ons land.

Toen in 1936 de burgeroorlog uitbrak aarzelde Geers geen ogenblik om zich te keren tegen de muitende generaals. Hij was onder de conservatieve regeringen die ons land in de jaren na 1930 rijk was – meestal georiënteerd op of door Colijn – een zodanig erkende hispanist, dat hij secretaris was van de staatscommissie die de examens middelbaar-Spaans moest afnemen. Tot die commissie behoorden wel Brouwer en Van Praag, later ook Van Wijk, maar niet Van Dam, die buiten deze kring stond. Geers was zeer actief bij het verdedigen van de republiek. Toen de Duitsers ons land bezetten moest Van Praag – als jood – de commissie verlaten, en weldra ook Brouwer. De toenmalige overheid, vertegenwoordigd door een pro-Duitse secretaris-generaal, wenste professor Van Dam in de commissie te benoemen. Geers weigerde zonder Van Praag en Brouwer verder te gaan, wat tot gevolg had dat er geen examens meer konden worden afgenomen. Het was wonderlijk genoeg dat hij zelf buiten de gevangenis bleef. Na de oorlog wilde hij geen contacten meer hebben met de

Spaanse ambassade, hoewel daarin de hertog van Baena, die nadrukkelijk zei geen falangist te zijn, wel toenadering zocht tot de Nederlandse hispanisten en ook de sympathie had van Geers. Deze weigerde echter een voet te zetten in de ambassade ('Spaanse bodem') en toen de Duque de Baena afscheid nam van ons land, moest hij op de stoep van de ambassade verschijnen om daar Geers de hand te drukken, die hem overigens wel persoonlijk eerde met een oorspronkelijk Spaans gedicht.

J. A. van Praag

Minder opvallend, maar wel boeiend was de persoonlijkheid van J. A. van Praag. Hij was reeds meester in de rechten en voorbestemd voor het zakenleven, toen zijn liefde voor de literatuur de overhand kreeg. Hij was gefascineerd door de geschriften van de Portugese joden (in het algemeen van Spaanse herkomst), die na de tachtigjarige oorlog naar ons land kwamen, wijdde zich aan het Spaans en werd in 1927 aan de Amsterdamse universiteit toegelaten als privaatdocent. Dezelfde instelling benoemde hem in 1930 tot lector, en na de oorlog – die hij gelukkig overleefde – tot hoogleraar. Hij was geen socialist, maar niet gelovig in de traditionele zin. Reeds in 1922 (nog slechts zevenentwintig jaar oud) had hij een boek geschreven, in het Frans, over de rol die in de zeventiende en achttiende eeuw Spaanse toneelstukken in ons land hadden gespeeld. In tal van tijdschriften had hij zeer belangwekkende essays gepubliceerd over Nederlandse vertalingen van Spaanse werken, over Spaanse bronnen van Nederlandse literatuur, en in het buitenland was zijn faam niet gering: daar heeft hij zijn meeste wetenschappelijke studies gepubliceerd. Hij was jarenlang medewerker aan publikaties van de uitgeverij Elsevier, dus ook de voornaamste auteur inzake Spanje en Spaans-Amerika van de Winkler-Prins Encyclopedie. Zijn fijnzinnige kennis van de Spaanse taal, letterkunde en geschiedenis, zijn publikaties over Cervantes, Quevedo, Lope de Vega, Calderón, over de moderne Spaanse auteurs zoals Pío Baroja, Rubén Darío, Nicolás Guillén vielen op. De eruditie van mr. dr. J. A. van Praag

werd algemeen bewonderd, zijn positie in de kringen der hispanisten was onbetwist. Hoewel voor de oorlog de enige kenner van het Spaans met de titel van professor C. F. A. van Dam was, kon deze in geen deele bogen op het prestige van Geers, Brouwer of Van Praag. Dat was een zonderlinge situatie.

Tijdens de Spaanse burgeroorlog bestond er geen enkele twijfel aan de gezindheid van doctor Van Praag. Allicht niet: Franco werd daadwerkelijk gesteund door Hitler-Duitsland, en Van Praag voelde zich zeer verbonden met 'het jodendom' als een internationale factor van filosofie en literatuur. Vrij kort na de Duitse bezetting werd hem het recht ontnomen nog langer college te geven aan de universiteit van Amsterdam. Dit feit leidde tot het drama, waarbij Johan Brouwer zo nauw betrokken werd. Van Praag slaagde erin 'onder te duiken' en na de bevrijding werd hem een woning in Santpoort toegewezen, die een centrum zou worden van hispanisme.

Jonas Andries van Praag was wel de in het buitenland meest bekende Nederlandse hispanist. Afgezien van zijn medewerking aan studieboeken en encyclopedieën, zijn naoorlogse werken over de geschiedenis van de Spaanse letterkunde, heeft hij als vorser en ontdekker van teksten baanbrekend werk verricht inzake de relaties tussen de Spaanse en de Nederlandse cultuur, terwijl hij een van de eersten was om belangstelling te tonen voor de literatuur van Latijns-Amerika, dat hij ook verscheidene malen bezocht. Zonder op politiek gebied geëxponeerd te zijn was hij in de reeks van Nederlandse hispanisten een kunstzinnige deskundige van groot formaat.

Johan Brouwer

Toen ik in 1928 in Utrecht de colleges volgde van professor Van Dam deed zich een opmerkelijk incident voor. Er verscheen een magere jongeman met een spits gelaat, een ietwat hooghartige intelligentie, die kennelijk het Spaans behoorlijk had bestudeerd. Hij kwam onmiddellijk in conflict met Van Dam, hij vocht diens beweringen aan, betwistte vertalingen

en corrigeerde opmerkingen over Spaanse literatuur. Het werd een ongewoon schouwspel, want Van Dam was autoritair, geen student kon eigenlijk iets goed doen, en er was bijna sprake van een strijd om gezag. De periode duurde kort, want Brouwer verdween, naar later bleek om in Groningen Frans en Spaans te studeren, zodat hij daar twee volledige lesbevoegdheden verwierf. Aan deze universiteit promoveerde hij ook in 1931 op een proefschrift over *De psychologie der Spaanse mystiek*. Toen Brouwer in 1928 in Utrecht opdook volgden hem weldra vreemde geruchten, en het was onduidelijk door wie ze werden verspreid. In elk geval kwam hij uit de gevangenis. Inderdaad: hij had voor zendingsleraar gestudeerd in Oegstgeest, en in verband daarmee colleges in oosterse talen gevolgd aan de Leidse universiteit. Daarop was een periode gevolgd van ontreddering en hij was betrokken geraakt bij een moord – gepleegd door zijn broer – op een woekeraar in Rotterdam. Zelf was hij veroordeeld tot zes jaar gevangenis (in Leeuwarden) wegens medeplichtigheid. Reeds toen mompelde men iets over Dostojewski, diens *Schuld en Boete*, en het bleek dat Johan Brouwer zelf tijdens de rechtszitting (1922) de obsessie van deze roman naar voren had gebracht. De geruchten over deze kwestie zijn hem steeds blijven volgen. Na zijn doctoraat heeft hij in Den Haag, in 1932, een bescheiden aanstelling gekregen aan de school voor taal en letterkunde, en in 1932 huwde hij daar. Zijn voorliefde voor de Spaanse mystiek heeft hem ertoe gebracht – en Geers maakte daarover schampere opmerkingen – katholiek te worden. Van die tijd af werd hij een uiterst vruchtbaar publicist. Hij werkte mee aan het dagblad *De Tijd*, aan het tijdschrift van de jezuïeten *Het Schild*, aan *De Nieuwe Eeuw*, en het was verrassend hoezeer hij naar de rechterzijde scheen te zwenken, al was dit moeilijk te rijmen met zijn persoonlijkheid. De Spaanse burgeroorlog dwong hem echter tot een keuze – voor ‘links’ – maar tevens zocht hij naar een betere financiële basis voor zijn arbeid. Hij vond die door zijn benoeming in Utrecht als leraar Frans aan een middelbare handelsschool, in 1939. Dit had nogal wat voeten in de aarde, maar de wethouder voor onderwijs, de SDAP'er mr. Was-

lander, een prima man in zulke delicate kwesties, wist de benoeming door te zetten. Waslander zelf werd onder de bezetting vrij snel als gijzelaar gearresteerd.

In de periode van 1932 tot 1940 heeft Brouwer een bijzondere rol gespeeld. Wat het hispanisme aangaat heeft hij toen velen verrast door zijn vertalingen en zijn studies. Wat Hernán Cortés betreft, de Spaanse veroveraar van Mexico, heeft hij getuigd van een zekere bewondering voor deze geweldenaar. Zijn vertaling van Spaanse kronieken over het begin van de tachtigjarige oorlog was uitermate verhelderend, evenals zijn verhaal over de 'onoverwinlijke vloot', de armada, die zo jammerlijk verongelukte. Hij schreef een boek over Johanna de Waanzinnige (1940), de oermoeder van zoveel gekke Spaanse koningen. Intussen vertaalde hij onder andere het geruchtmakende boek van Ortega y Gasset *La rebelión de las masas*. Dit zwaar overschatte werk van 1930 was geenszins bedoeld als een aanval op het nationaal-socialisme. Ortega had in Duitsland filosofie gestudeerd en had veel bewondering voor 'de Duitse natie', wat men daaronder dan ook mag verstaan. Hij deelde de vrees van Huizinga voor de opkomst van 'het soevereine volk' en in dit boek staat zelfs allerlei onzin over feodalisme, kapitalisme en socialisme, maar dan in zeer abstracte zin. Toen Brouwer zijn vertaling in 1933 kon doen uitgeven dacht iedereen echter aan een veroordeling van het nationaal-socialisme, en Brouwer gaf aan zijn tekst ook een tendentieuze titel: *De Opstand der Horden*. In wezen was hij zelf in die periode toch het meest een aanhanger van een 'verlicht despotisme', en niet allereerst een democraat.

Wat zijn werk als hispanist aangaat moet worden opgemerkt dat hij een grote belangstelling had voor de Spaanse mystiek, zonder echter – zoals Geers – de verdrongen seksuele elementen daarin voldoende te belichten. Ik heb zelf in mijn dissertatie van 1951 aangaande *De Spaanse barok en Calderón de la Barca* herinnerd aan passages bij Santa Teresa, die duidelijk maken dat voor haar de extase het karakter had van een orgasme. En de grote belangstelling van deze mystieken uit de zestiende eeuw voor het oudtestamentische

Hooglied loog er ook niet om, hoezeer zij dan ook een symbolische uitleg probeerden te geven aan de erotische ontboezemingen. Overigens was Brouwer altijd bezig met de relaties tussen Spanje en Nederland, het meest uit de vijftiende, zestiende en zeventiende eeuw.

Toen de Spaanse burgeroorlog uitbrak begaf hij zich allereerst naar het Spanje van Franco, waarover hij in de *NRC* en in *De Tijd* berichtte. Hij had toen het befaamde interview met Unamuno, de teleurgestelde republikein, die nog poogde goed te praten dat er tegen de republiek een militaire opstand was ontstaan. Tot zijn eer moet worden gezegd dat Unamuno kort voor zijn dood (31 december 1936) zo'n ruzie heeft gemaakt met een franquistische generaal dat hij zich daardoor toch weer heeft gerehabiliteerd. Johan Brouwer kwam zeer teleurgesteld terug uit de fascistische (falangistische) zone en nog in hetzelfde jaar ging hij naar het republikeinse Spanje. Hij werd er gearresteerd, omdat hij beschouwd werd als een spion uit het Franco-gebied. Met vereende krachten, met name gemobiliseerd door Geers en de Spaanse zaakgelastigde in Den Haag, Semprún, gelukte het, hem zijn vrijheid te hergeven. En nadien is hij wederom in het republikeinse Spanje geweest, in 1938 onder andere met de museumdirecteur Sandberg, die tijdens de bezetting met hem betrokken zou zijn bij een illegale overval. Op 29 januari 1937 hield Brouwer een lezing in Den Haag (volgens mijn herinnering in *Diligentia*), waarin hij de zaak van de republiek verdedigde. Toen de Duitse bezetting in 1940 een feit was volgden ongewone gebeurtenissen elkaar in snel tempo op. Brouwer liet een studie uitgeven, die veel verwarring wekte, en die ook de titel had *Geestelijke Verwarring*. Veel later, in de twijfelachtige geschiedschrijving van dr. Lou de Jong over de oorlogsjaren, heeft deze het doen voorkomen alsof Brouwer een soort aanpassing nastreefde aan 'de nieuwe orde'. Maar volgens een diep gravende studie van Jan Rogier, opgenomen in diens *De geschiedschrijver des rijks* (1979), was dit geenszins het geval. Integendeel: de bedienden van de Nederlandse Unie hebben in hun blad, onder redactie van Geert Ruygers, de studie heftig aangevallen, zodat men wel

moet aannemen dat deze de Duitsers niet welkom was. Daarop volgde van de hand van Brouwer een historische fictie: *Filips Willem*. Deze prins was de oudste zoon geweest van Willem de Zwijger, door de Spanjaarden ontvoerd, opgevoed aan het Spaanse hof, en volgens Brouwer ertoe aangezet zijn vader te leren haten, waartegen hij dan in opstand kwam. Het gegeven was waarschijnlijk door de bezetting actueel geworden: een prins van Oranje, weggevoerd uit zijn vaderland, door vijanden geïndoctrineerd, maar toch in verzet gekomen. Het boek had een fabelachtig succes, en nadat er twintigduizend exemplaren van waren verkocht werd een nieuwe herdruk verboden. Dat het berustte – behalve op grote kennis van het Spanje van de zestiende eeuw – op een fictie deed weinig ter zake. Deze prins Filips Willem is namelijk vrijwillig trouw gebleven aan het katholicisme, hij was geen beklaagenswaardige gevangene, hij huwde een Franse prinses van den bloede, genoot de inkomsten uit vele goederen in Frankrijk en de Zuidelijke Nederlanden en onderhield velerlei contacten met zijn halfzusters en halfbroers (Maurits en Frederik Hendrik) in de Noordelijke Nederlanden. Maar als historische roman vervulde het boek wel een functie.

Na de aanvallen van de Nederlandse Unie en de Duitse bezetters werd de positie van Brouwer zeer bedenkelijk. Toen J. A. van Praag – als jood – zijn colleges moest staken aan de Amsterdamse universiteit gaven de Nederlandse hispanisten aan deze universiteit de raad in zijn plaats Johan Brouwer te benoemen. Formeel vervulde Brouwer deze functie van februari tot juli 1941. In die periode echter ontwikkelden de NSB'ers een zo giftige campagne tegen hem, met verwijzing naar zijn verleden, dat hij wel moest wijken. Hij nam zelf ook ontslag als leraar in Utrecht, en begon actief deel te nemen aan de verzetsbeweging. In 1942 behoorde hij tot degenen die de overval voorbereidden op het Amsterdamse bevolkingsregister, deze bron van informatie over ongewenste Nederlanders. Hij gedroeg zich na zijn arrestatie koelbloedig en moedig, werd ter dood veroordeeld en gefusilleerd in de duinen bij Haarlem, op 1 juli van het jaar 1943.

Tijdens het interbellum was het hispanisme in ons land

meer dan een letterkundige stroming: het was een politiek en cultureel geladen beweging, waarin de 'neutralisten' een slechts marginale rol vervulden. Geen andere letterkundige universitaire kring heeft zich zo uitgesproken afgekeerd van het fascisme.

En merkwaardig genoeg was Geers de vaste medewerker voor Spaanse literatuur in de *NRC*.

De Spaanssprekende wereld: gefrustreerde bron van cultuur

Naar aanleiding van mijn tachtigste verjaardag is mij gevraagd iets te vertellen over mijn belangstelling voor Spanje en Latijns-Amerika. Veel te weinig wordt beseft welk een ontzaglijk rijke, veelsoortige civilisatie, ook van psychische complexen overvol, door wrede politieke tegenstellingen (revoluties en contrarevoluties) geteisterd, er in de wereld bestaat. Fidel Castro is daarvan evenzeer een produkt als de fascist Franco, de anarchist Durruti niet minder dan de democraat Allende. Maar fascinerend is deze cultuur in wording, met groeistuipen en in doodsstrijd, vaak overweldigend, soms ook geweldig, meestal gewelddadig... en toch vol van poëtische tederheid. In het werk van talloze auteurs kan men dit beeld terugvinden, en hoezeer bij de in 1936 vermoorde dichter García Lorca! Als ik gedurende vijftig jaar van mijn leven geboeid ben geworden door dit fenomeen, waarbij vierhonderd miljoen mensen betrokken zijn, komt mij dit achteraf zeer natuurlijk voor, hoewel men zou kunnen spreken van een ietwat droevige verrijking van het bewustzijn.

Allereerst: Mexico

In feite ben ik veel eerder met Spaanstalige omstandigheden geconfronteerd dan pas vijftig jaar geleden. Eigenlijk zou ik moeten zeggen: sinds zeventig jaar. Dat klinkt vreemd, want ik was toen pas tien jaar oud. Inderdaad. Een van mijn ooms was in de periode tussen 1890 en 1900 naar Midden-Amerika getrokken, aanvankelijk als administrateur of rentmeester. Hij was er gehuwd met de dochter van een Spaanse immigrant in de tijd dat Cuba en Puerto Rico nog Spaanse koloniën waren, en daar waren zijn werkzaamheden dan ook begonnen. Opmerkelijk: hij was niet erg vroom, maar stond erop zijn protestantisme te handhaven in dit katholieke milieu. Oom Daniël, evenals ik geboren in Brouwershaven,

voedde zijn zes zonen en zes dochters op in een soort vrijzinnig calvinisme. Maar al tijdens zijn leven moest hij ervaren hoe ze, het meest door hun huwelijken, en vooral door het milieu, formeel katholiek werden. Mijn neef Oscar echter bleek later een volslagen scepticus en anticlericaal, een blonde Mexicaan die feitelijk een verlichte Europeaan kon worden genoemd.

Welnu, we hadden contacten behouden met deze oom Daniël, die na de Amerikaanse bezetting van Cuba en Puerto Rico naar Mexico trok en daar in het zuiden een welgesteld plantagehouder werd. Het staat niet vast of hij er twee rancho's had (grote familieboerderijen) of één hacienda (een landgoed), maar in 1910 wilde mijn oudere broer Hendricus Hermanus, toen zestien jaar oud, naar Mexico. Hij studeerde voor stuurman, had als leerling enige lange reizen meegemaakt (naar Zuid-Amerika en West-Indië), had de smaak te pakken gekregen van exotische landen zonder verliefd te worden op de grote vaart, en kreeg inderdaad van oom Daniël bericht dat hij welkom was. Hij bleef er van zijn zestiende tot zijn tweeëntwintigste jaar, precies de tijd (1910-16) van de ingrijpende revolutie, en zijn brieven en latere verhalen vormden voor ons in Den Haag een boeiende, maar ook bewogen roman. Midden in de Eerste Wereldoorlog kwam hij terug. Door de burgeroorlog was hij enigszins op drift geraakt, via Vera Cruz in New York terecht gekomen, en daar... gemobiliseerd! Door de Nederlandse ambassade, die ervoor zorgde dat hij naar huis terugkwam om het vaderland te dienen. Hij bleef er niet lang, zocht zijn verdere heil in Nederlands-Indië, waar hij helaas na zijn bevrijding uit een Japans kamp op duistere wijze is vermoord.

Welnu, mijn broer kwam dus, terwijl ik voor onderwijzer studeerde, naar Nederland met een volmaakte beheersing van het Spaans, een grote kennis van tropische cultures, en... een paar boeken die hij liefhad. Ik heb ze nog, kleine blauwe edities van de Nelson-serie. Het ene bevat een aantal vertellingen van Cervantes. Het andere is een roman van Pío Baroja: *La Ciudad de la Niebla*. Het speelt in Londen (vandaar de titel: Stad van de mist), in een milieu van uitgeweken

Spaanse anarchisten, en is geschreven met het voor Baroja zo tekenende instinct voor desillusie, bittere teleurstelling, afstandelijke gevoeligheid en toch ook wel bekommernis om ellende. De werken van Baroja, die betrekking hebben op droefgeestige sociale verhoudingen, schat ik hoog, hoe ironisch hij ook kan spreken over revolutionaire propagandisten.

In die jaren van de Eerste Wereldoorlog werd ik uitermate geboeid door de figuur van Don Quichot, en in het nummer van *De Gids* dat ik in 1919 heb mogen vullen is het tweede essay dan ook gewijd aan de Ridder van de Droevige Figuur. Maar allereerst besloot ik Franse taal en letterkunde te gaan studeren, en het duurde tot 1928 voordat ik (in Utrecht, bij C. F. A. van Dam) daarbij Spaans voegde. Ik maakte kennis met Johan Brouwer als opkomend hispanist, en met dr. G. J. Geers, voltooide overigens allereerst mijn studie van het Frans, maar verwierf later toch ook nog mijn M.O. Spaans, vervolgens (na de oorlog) in deze taal een doctoraal en doctoraat, op een proefschrift over de Spaanse klassieke en katholieke auteur Calderón de la Barca, een poging om een zeer kritische psychoanalyse toe te passen op literatuur. Mijn werkzaamheden op dit gebied en mijn bemoeienissen met de moderne geschiedenis hebben er in 1968 toe geleid dat ik (acht jaar lang) nog aan de universiteit van Amsterdam een leeropdracht kreeg om college te geven in de geschiedenis van Spanje en Latijns-Amerika. Ik wil hier niets zeggen over de ontzaglijke rijkdom van de Spaanse literatuur, zijn talloze ongewone aspecten, noch over de schokkende historie van de Spaanssprekende volkeren. Ik schreef twee brochures over de Spaanse burgeroorlog: *Het Spaanse treurspel* (1936) en *Rood Fascisme* (1937), zes bijdragen in bundels (over de Spaanse burgeroorlog en Cuba) en enige boeken: *Mexico en Midden-Amerika* (1957, tweede druk 1964), *Cuba* (1964) benevens de vertaling en inleiding van *Vertellingen van Cervantes* (1949), afgezien van talloze artikelen in dag- en weekbladen over het actuele gebeuren in Spanje en Latijns-Amerika. Dat alles was een onderdeel van mijn studie van de modernste internationale verhoudingen.

Achtergebleven gebieden

De Spaanse kolonisatie heeft uiterst teleurstellende, maar ook vreemde gevolgen gehad. In het algemeen heeft de West-europese bourgeoisie, bijgestaan door actieve edelen, grote kapitalen vergaard door de kolonisatie, en dit geldt voor de Britten, Fransen, Nederlanders, kooplieden van Duitse Hanzesteden of Italiaanse zeevaarders. Ze hebben niet allereerst gepoogd hun taal of godsdienst te verbreiden, al werden die natuurlijk door Europese landverhuizers meegenomen over zee. Het ging hun om grondstoffen en markten, goedkope arbeidskrachten... zoals ook nu nog bij de indirecte kolonisatie van de Derde Wereld. De Spanjaarden echter hebben tevens gestreefd naar uitbreiding van hun koninkrijk, aanhechting daarbij van nieuwe gewesten. En de Spaanse ideologie (één volk, één vorst, één kerk, één taal) die in 1492 had gegolden bij de eenwording van Spanje, moest ook van kracht zijn in Amerika. Gedwongen bekering, gewelddadige onderwerping aan de kroon, het bouwen van kerken en kloosters en steden, uitbuiting als in Spanje zelf (vol van bedelaars, werklozen, beroepssoldaten, monniken en nonnen, parasiterende edelen), dat alles werd overgebracht naar de veroverde wereld. Daar ontstond inderdaad een nieuwe feodale en op horigheid of slavernij gebaseerde gemeenschap, theocratisch en autocratisch, met uitgebreide heersende kasten, die na 1810 zelf de leiding namen en met het moederland braken.

Een deel van de koloniale roof is dus in Amerika gebleven, in handen van verwanten, 'criollos', directe nakomelingen van Europeanen. Ze hadden vele 'lieden van gemengd bloed' (mestiezen, mulatten) voldoende geassimileerd om hun dienaren en bondgenoten te worden tegenover Indianen en als slaven ingevoerde negers. Toen in Spanje na de Napoleontische tijd liberale tendensen opdoken, zij het nog zonder succes, handhaafden in Latijns-Amerika de feodale kringen zich nog met geweld en door 'culturele kolonisatie', met name door de kerken. Tot heden toe is die basis krachtig gebleven, en ze vormt het drama van Latijns-Amerika. Dat de Spaanse kolonisatie is voortgezet met grote medewerking van het Amerikaanse kapitalisme, dat het feodalisme heeft ge-

absorbeerd, heeft de achterlijkheid van Spaans-Amerika bestendig. Behalve in Cuba – een fout van de yankee-diplomatie – heeft Washington overal voorkomen dat enige socialistische (of zelfs maar democratische) hervorming kon worden doorgevoerd. En het wurgen van het Chili van Allende is daarvan een van de laatste bewijzen. Zo heeft Spanje in Latijns-Amerika zijn eigen verleden nagelaten.

Wat het moederland zelf betreft: daar is geen verrijkte en machtige bourgeoisie ontstaan door de kolonisatie. De parasitaire adel, ondersteund door een machtige clerus, heeft de rijke inkomsten uit Amerika verkwist. Goud en zilver zijn besteed aan vruchteloze oorlogen in Europa, aan een uitgebreide en weelderig levende bovenlaag, met volkomen verwaarlozing van landbouw, handel en industrie. In die zin is de kolonisatie voor het Spaanse volk een ramp geworden: de clericaal-adellijke top (of supertop) was rijk genoeg door de veroveringen, ze had de verpauperde massa niet nodig voor de produktie. Toen in deze eeuw eindelijk, met het proclameren van de tweede republiek in 1931, werd aangekondigd dat de adel, de clerus, de militaire leiding, de daarmee verbonden hoogste bourgeoisie aan banden zouden worden gelegd, volgde de militaire opstand die in wreedheid en uitbuiting niet onderdeed voor wat later in Chili door Pinochet zou worden doorgevoerd. De dood van Franco heeft weliswaar geleid tot een zekere liberalisering van het Spaanse regime. Maar achter de democratische façade zitten nog het leger, de adel, de clerus, de feodaal-besmette bourgeoisie.

Hoe moeilijk het is gebleken om in Spaans-Amerika nieuwe verhoudingen te scheppen weten we. We spraken over Mexica. Welnu, dit land heeft een revolutie doorgemaakt (1910-16) die enorme verwachtingen heeft gewekt. De programma's van de radicalen hebben in brede kringen doorgewerkt, ook invloed gehad op Fidel Castro. Maar afgezien van een bepaalde landhervorming (ook alweer verminkt) heeft de omwenteling geleid tot bedroevende contrarevoluties, en het ontstaan van een soort Noordamerikaanse bourgeoisie, die echter niet wordt gehinderd door enige volkscontrole, afgezien van zwakke guerrilla-bewegingen. Op be-

zoek in Mexico bij mijn familie in 1960 (op weg overigens naar Cuba) heb ik van dichtbij kennisgemaakt met de bestaansvoorwaarden van deze welgestelde burgerij. We logeerden bij onze nicht Olga, een zakenvrouw bij uitnemendheid, één en al hartelijkheid, reeds lang gescheiden levende van haar gemaal, maar steunende op een hechte familieclan. Haar zoon, een gerespecteerde arts, was gehuwd met een meisje uit de topbourgeoisie, nauw verbonden met Noord-Amerika, en hun villa lag in een ommuurd veilig park. Olga achtte zichzelf niet werkelijk rijk, maar ze bewoonde een prachtig huis in een buitenwijk, met een aangebouwd appartement voor het personeel. Dit bestond uit twee toegewijde dienstboden, altijd beschikbaar, beiden ongehuwde moeders. De zoon van de oudste had op kosten van Olga aan de universiteit gestudeerd en beloofde een deskundig econoom te worden. De tweede had nog een baby. Ze waren niet alleen altijd beschikbaar, dag en nacht, maar ook altijd aanwezig en ze kenden de hele familie (ook omgekeerd) en zulk een verhouding moest wel origineel feodaal worden genoemd. Mijn nicht was erg vroom, maar dat behoefde niet, dat hield waarschijnlijk verband met persoonlijke angsten, want ze werd wel door de ontevredenheid der massa's en door de voortgaande verpaupering verontrust. Ze vond het uitermate hachelijk dat we naar Cuba gingen. En toen we daarvan terugkwamen met positieve indrukken schudde ze het hoofd: we waren stellig beïnvloed, en in elk geval niet solidair met de rest van de familie. Later zei ze tot een neefje van me: 'Antonio es un poco comunista.' En logerend bij ons thuis in de bescheiden Zonnebloemstraat in Haarlem – na te hebben vertoefd bij familieleden in Huis ter Heide, in Wassenaar, in Den Haag – kwam ze tot de conclusie dat ik een 'intellectueel' was: ze lag daar in bed te midden van boeken, kranten, tijdschriften, maar dat niet alleen: we waren kennelijk arme lieden. Overigens geen woord kwaad over Olga: ze was en bleef uitermate hartelijk.

Maar in de Spaanssprekende wereld is een machtige portie geweld en sadisme ingebouwd, ongelooflijke hardheid van de bevoorrechte kringen. Het probleem van Spaans-

Amerika ligt niet allereerst in de kolonisatie door de yankees, maar in het bestaan van een heersende kaste die een maffia vormt. En een soortgelijke kleine minderheid bedreigt het Spaanse volk.

De Spaanse burgeroorlog

Wat mijn contacten aangaat met de Spaanse civilisatie moet ik natuurlijk ook in het bijzonder denken aan mijn ervaringen in Spanje tijdens de burgeroorlog. Ik ben in 1937 naar Catalonië gegaan als gast van de anarcho-syndicalisten van de CNT en de FAI. En ik heb daar in mei een drama meege maakt: een geslaagde poging van stalinisten en rechtse socialistische, met beroepsmilitairen, om de anarcho-syndicalisten uit de politieke leiding te werpen, zowel van het Catalaanse gewest als van de centrale regering. Ik zou, wat mij betreft, daarvoor willen verwijzen naar twee actuele publikaties. In mijn boek *Anarchisme, inspiratie tot vrijheid* is een hoofdstuk gewijd aan het Spaanse dilemma, de loyale medewerking van anarchisten aan de strijd tegen Franco, terwijl hun staats-socialistische bondgenoten hen intussen uit de leiding hebben gestoten. En in het tijdschrift *De As* is een radiotoespraak afgedrukt die ik in mei 1937 heb uitgesproken in Barcelona.

Wat ik overigens persoonlijk heb beleefd is enigermate hetzelfde als hetgeen George Orwell heeft beschreven in zijn *Homage to Catalonia*. Hij behoorde tot de medewerkers van de POUM, linkse marxisten die als 'trotskisten' werden gebrandmerkt door de stalinisten, en ik sympathiseerde met de anarcho-syndicalisten van de FAI en de CNT. De twee stromingen zijn gelijkelijk aangevallen. Maar terwijl de POUM werd geliquideerd, en hun leider Andrés Nin werd vermoord, was de CNT te sterk en in de bedrijven en dorpen te machtig om vernietigd te worden. Ze werd wel uit de politieke en militaire leiding gestoten.

Aangaande mijn directe belevenissen zou ik willen verwijzen naar een groot artikel, herdrukt in *De Gids* van 1969 (no 6/7) en getiteld 'Barcelona'. Eigenlijk heet het 'Drie-maal Barcelona', en het is oorspronkelijk gepubliceerd in *Het Algemeen Handelsblad* van 1961. Ik zou het nu kun-

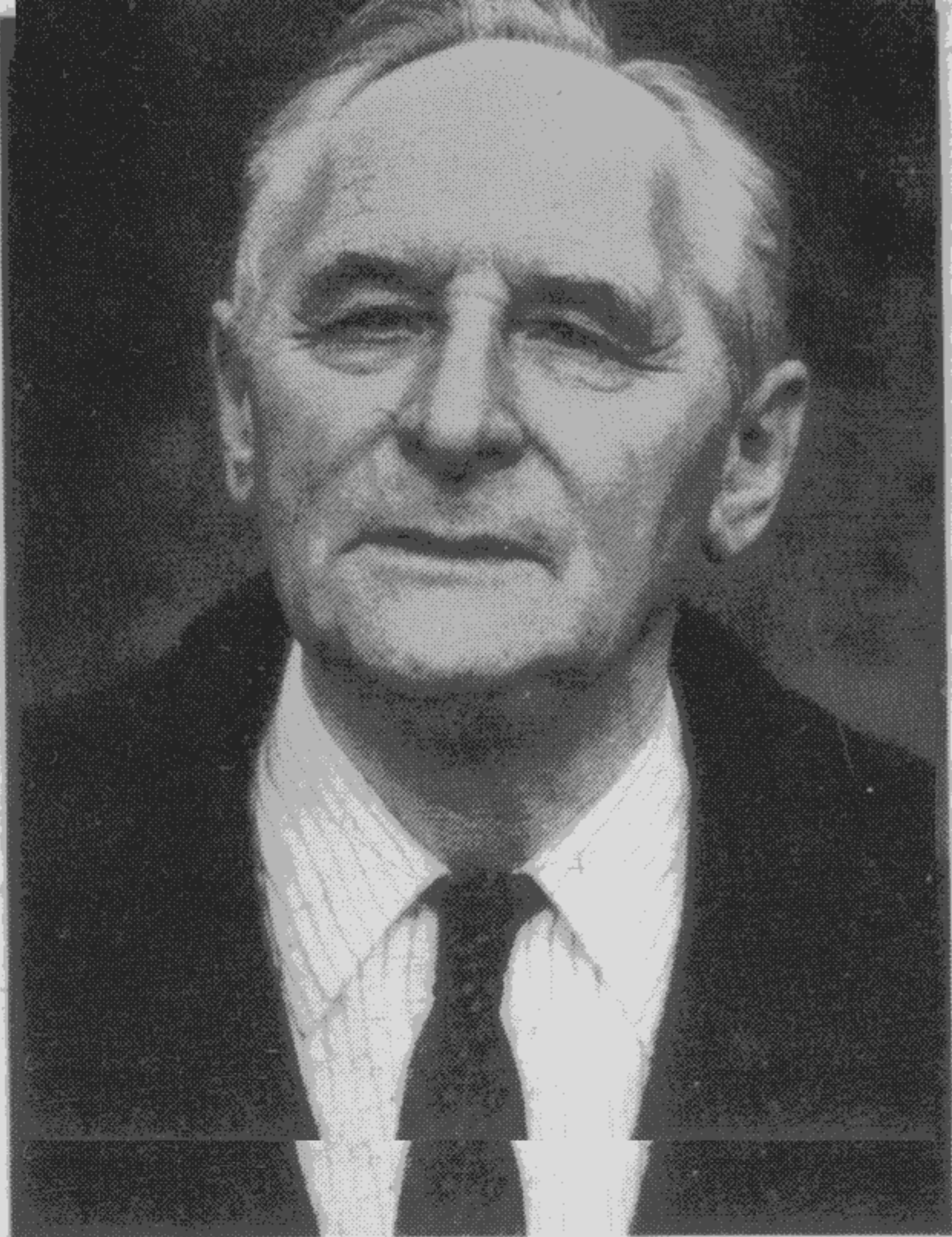
nen aanvullen en 'Viermaal Barcelona' kunnen noemen. Ik was er in 1937, in '47, in '61 en in '64, en steeds met een bepaalde opdracht. In 1937 had ik een aantal vrij-socialistische groepen beloofd rapport uit te brengen over hetgeen in Catalonië gebeurde: de opvatting dat de strijd tegen Franco tevens een sociale revolutie moest zijn, met collectivisatie van de bedrijven en het verheffen van de gemeente tot een commune. Maar de staatsocialisten wilden om internationale redenen en om de kleine burgerij niet van zich te vervreemden slechts de burgerlijke democratie verdedigen tegen het fascisme. Dit was op zichzelf loffelijk genoeg, maar de partijcommunisten waren nauwelijks democraten te noemen, en de geestdrift en opofferingen van de massa berustten op het vertrouwen dat bij een overwinning op Franco een nieuw Spanje zou te voorschijn komen, dat van de arbeiders en boeren, met een vrijheidlievend socialistisch karakter. Aan dit ideaal werd grote schade toegebracht door de gewelddadige overval op de posities van de CNT, de FAI en de POUM. Ik was getuige van de eerste overval van guardia's op de telefooncentrale, die terecht gold als het hart van de communicatie. Ik zat in het gebouw van de CNT toen dit werd bestookt met machinegeweren, met handgranaten en zelfs lichte kanonnen. De kogels vlogen door de ruiten en zelfs door de deuren. Achter zandzakken zaten de milicianos van de CNT met hun geweren. Op het dak ratelde een machinegeweer, maar toen ik me opmaakte om daar te gaan kijken werd een kameraad naar beneden gebracht, die door een vijandige kogel in het dijbeen was getroffen: hij bloedde verschrikkelijk en moest met lakens worden verbonden. Bij de ingang aan de straatzijde, een brede hal, ook al door matrassen beschermd, kwamen de hulptroepen aan uit de bedrijven, natuurlijk alle gewapend, en ze stapten uit hun gehavende auto's terwijl de kogels van de belegeraars op het trottoir spatten. Tegen de avond, toen het rustiger werd, besloot men vrouwen en vreemdelingen te evacueren. Dat geschiedde door enige achteruitgangen, die uitkwamen in volksbuurten met veel nauwe straatjes. Via een aantal barricaden van bevriende arbeiders heb ik des avonds de wijk bereikt waar

ik logeerde bij een Duitse antinazistische arts. We besloten toen in Sarria, de buitenwijk, de post te gaan versterken van de anarcho-syndicalisten. Het was de enige keer in mijn leven dat ik ben uitgerust met een geweer, om de barricade te helpen bewaken van het libertaire centrum. Een kist met handgranaten stond eveneens tot onze beschikking, maar daarvan huiverde ik enigszins bij gebrek aan kennis. (Ik had overigens ook nog nooit met een geweer geschoten, wat mijn Spaanse vrienden zo zou hebben verbaasd dat ik dat niet eens durfde te zeggen.) Gelukkig kwam er geen aanval. En de volgende dag werd ik op verkenning uitgestuurd, met mijn Nederlandse pas en als 'buitenlandse journalist'. Ik kwam spoedig terecht (met de handen omhoog!) bij een kazerne van de communisten, die me terecht een vreemd geval vonden, maar na lange en informatieve discussie besloten me terug te sturen met de geruststellende mededeling dat ze er niet aan dachten het anarcho-syndicalistische centrum aan te vallen. Deze succesrijke vorm van contraspionage heeft ertoe geleid dat ik in die week van overigens bloedige botsingen nog tweemaal naar het centrum van Barcelona ben gestuurd om te proberen poolshoogte te nemen. Eenmaal strandde ik op de Plaza de Cataluña in vaag maar heftig geweervuur. De tweede keer bereikte ik het hoofdkwartier van de CNT, waar ik kort tevoren belegerd had gezeten. Maar ik werd aangemaand de wijk te nemen uit vrees voor nieuwe gevechten.

Het gevolg van de bloedige week is geweest dat CNT en FAI onder censuur en controle kwamen. Ze zetten de strijd tegen Franco voort – er was ook geen alternatief – maar de vraag knaagde of aldus de samenleving kon worden omgewenteld. Ik kwam pessimistisch terug, ik voorzag de nederlaag in Spanje, de overwinning daar van het fascisme, en weldra ook de onvermijdelijkheid van een Tweede Wereldoorlog. Ik kreeg helaas en tot mijn eigen diepe verdriet gelijk.

Nadien, als journalist, ben ik in Barcelona nog driemaal geweest. In 1947 op doortocht naar Noord-Afrika; in 1961 toen Franco het vijftienvijftigjarige jubileum van zijn opstand vierde; in 1964 naar aanleiding van de verloving van prinses Irene en haar Spaanse relaties. Ik heb in Spanje nooit kun-

nen vertoeven met vakantie, hoewel ik diepe bewondering heb behouden voor het Spaanse volk, dat bijna drie jaar weerstand heeft geboden aan het fascistische geweld. Maar mijn herinneringen aan Spanje zijn overwegend bitter geweest. Welke fantastische culturele mogelijkheden zijn telkens weer gesmoord door gezag en geweld! Hoewel dit alles niet wegneemt dat de Spaanstalige civilisatie mij een halve eeuw lang is blijven fascineren.



van de gedachte, zoals die tot uiting komt in ideologieën (de collectieve denkbeelden van religies en levensbeschouwelijke stelsels) en in boeken (de individuele uitingen). Constandse geeft in het eerste hoofdstuk een overzicht van de drieëndertig boeken die de grootste indruk op hem hebben gemaakt. Vervolgens gaat hij in op de rol van het boek in de geschiedenis, en op de persvrijheid en censuur. Andere hoofdstukken behandelen de biografische literatuur en de journalistiek als kunstvorm. Een aantal essays over de grote denkers Rousseau, Voltaire, Zola, Freud, Sartre zijn een welkome aanvulling op de bundels *Bevrijding door verachting* (E 443) en *Eros, de waan der zinnen* (E 473). Tot slot zijn enkele studies over het christendom en de vrijmetselarij opgenomen.

Het werk van dr Anton Constandse werd in 1981 bekroond met de Cultuarprijs van Zuid-Holland.

In de studies en beschouwingen van Anton Constandse (geboren in 1899) neemt het historische onderzoek een grote plaats in. De geschiedenis is er om van te leren en om van af te leren. In *Het weerbarstige woord* schrijft Constandse over de invloed op de geschiedenis